
حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
إلى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
وكفى عبده ١١٧٥





بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله على سوابغ نعمه ● ومواهب حكمه ● وشمول احسانه ● ونير برهانه حمدا
لا يبلغ نهاياته ● ولا ينال غاياته ● واشهد ان محمدا عبده ورسوله ● بعثه بالنور
الساطع والضياء اللامع بشيرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا صلى الله
عليه وعلى اله واصحابه ما ناح حمام وقطر غمام وبعد فهذه رسائل موسومة برسائل الشجرة
الالهية فى علوم الحقايق الربانية الرسالة الاولى فى المقدمات وتقاسيم العلوم وهى تشتمل
على فصول الفصل الاول فى صفة الحكمة وشرح احوالها الممدوحة اعلم ان العلوم الحكمية
قد بينها الله على اختلاف انواعها واصنافها وتباين اصولها وفروعها من اعظم المنح والمواهب
واجل العطايا والمطالب وافضل الاعمال والكمالات واشرف الذخاير
والسعادات واهلها خواص الله واولياؤه واحباب الرب واصفياؤه والعناية
الازلية توجب تجليلها والكتب الالهية تقتضى تعظيمها ● والرموز النبوية تشير الى توقير
اربابها وتفخيم شانهم وتلويحات المستبصرين تومى الى تقريظ اصحابها وعلو مكانهم
وبالجملة فان قيام العالم العلوى والسفلى وابتهاجات جميع الموجودات ليس الا بالحكمة التى
هى عبارة عن معرفة الموجودات ومعاينها اعنى بعلم اليقين او بعين اليقين ولا سعيد
من سعد الا بمعرفتها ولا شقى من شقى الا بجهلها فهى ام الفضائل وافضل الوسائل وقد جا
فى الوحى الالهى ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا وجاء ادع الى سبيل ربك
بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى احسن اشاره الى دعوة الخلق
الى الله باحدى الطرق الثلثة اعنى البرهان والخطابة والجدل وقال ولقد اتينا
لقمان الحكمة فذكر ذلك فى معرض الامتنان عليه وقال واتيناه الحكمة وفصل
الخطاب فالحكمة معرفة اعيان الموجودات على ما هى عليه وفصل الخطاب اشارة
الى التعبير عنها بالالفاظ البليغة الفصيحة وقد وصف الله سبحانه نفسه
كثيرا فى الكتب المنزلة بالحكمة فهى افضل الصفات واتمها فيما وصف به نفسه

وجميع الاوامر الالهية والنبوية انما هو امر بتحصيل الحكمة او باقتباس بعض اجزائها
وقد ذكر البارى جل جلاله فى الكتب السالفة عبدى خلقتك وانا حى لا اموت اطعنى
فيما امرتك وانته عما نهيتك اجعلك مثلى حيا لا يموت وقد جاء فى الكتب القديمة
اعرف نفسك يا انسان تعرف ربك وقال صلى الله عليه وسلم الحكمة ضالة المؤمن
ياخذها حيث وجدها وقوله لا تؤتوا الحكمة غير اهلها فتظلموها ولا تمنعوها اهلها
فتظلموهم وقوله اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه ومن عرف نفسه فقد عرف ربه وقال
رأس الحكمة معرفة الله وكان عليه السلام اذا كملت الفضيلة لاحد من اهله قال
ارسطاطاليس هذه الامة وقوله تفكر ساعة افضل عند الله من عبادة سبعين
سنة والتفكر ترتيب المقدمات على توجه مخصوص ليتوصل بها الى ادراك المجهولات
ولما رجع عمرو بن العاص من الاسكندرية سأله عليه السلام عن عجايبها فقال
رايت قوما متطيلسين يستديرون حول رجل يحثون ويذكرون رجلا يقال له ارسطاطاليس
لعنه الله فقال له يا عمرو انه كان نبيا فجهله قومه وقال المعلم الاول من لم يكن
حكيما لم يزل سقيما وقال اذا كانت الحكمة خير الدنيا وثوابها خير الاخرة فاحق
ما وجهت اليه همتك الحكمة وقال اذا غابت الحكمة عن النفس عميت عن نفسها
وغيرها كما يعمى البصر عن نفسه وغيره اذا غاب عنه ضوء المصباح وقال افلاطون
الالهى ليس فى عطايا البارى تعالى اعظم من الحكمة وقال موت الاجساد بؤرها
وموت الارواح جهلها وقال ذيمقراطيس الحكمة تلطيف النفس وتهذيب الفكر فهذبوا
افكاركم باقتباس الحقايق وذكروا انفسكم بالتخليص من عالم الفنا والايصال
بعالم البقا وقال سقراط كل من يحضرنا يزعم انه حكيم وانما الحكيم ايها الرجال
هو الله تعالى وقال الحكمة سلم العلو من عدمها عدم القرب من باريه وقيل له
مالك كثير الفكر فقال تندما على ما مضى من ايام التى هدرت بالغفلة وقال البر
ما مضى من الدنيا الا كما لم يكن وما بقى منها الا كما مضى وكان مكتوب على باب صومعته
سلام على من لا اعرفه ولا يعرفنى ووصف بعض الحكما الحكمة فقال النور جوهرها
والحق مقصدها والالهام سائقها والقلب مسكنها والعقل قابلها والله
ملهمها واللسان مظهرها شعر هذب النفس بالعلوم لترقى وترى الكل فهو
للكل بيت انما النفس كالزجاجة والعلم سراج وحكمة الله زيت فاذا اشرقت
فانك حى واذا اظلمت فانك ميت وفضائل الحكمة ومناقبها اكثر من ان تعد
وتحصى ولا تنال الا بالسعى الشديد والاجتهاد الصائب الجيد مع الذكاء
العظيم والصبر الجسيم والترات الزائدة والانفاس المتصاعدة بيت
اذا كان هذا العيش ليس بحاصل لذى اللب فى الدنيا بغير المتاعب فكيف يبغى
العز فى العالم البقا لذى الجهل مع تفصيل تلك العجايب وعلة وجودنا وغاية
ايجادنا هو طلب الكمال وتحصيله وهو محصور فى قسمى الحكمة اعنى النظرى و
العملى فاذا انتقشت النفس بهذين الكمالين واستضاءت بما ذكرنا من الاصلين تطهرت
من المواد الجسمانية وتقدست من الطبايع الجرمانية وتلطفت بالعلوم العقلية
الروحانية فحينئذ تشتاق الى مفارقة كدورات الابدان والكون فى زمرة اهل

الجان ومصاحبة عالم الارواح ومعاينة حقايق الاشباح وينخرط
فى سلك الروحانيات من العقول والنفوس العلويات اقول السعد والركاب
مناخة انت لاسباب المنية هائب وهل خلق الله السرور فقال لا فقلت
اثرها انت لى اليوم صاحب وترتاح الى ما اعد الله لعباده الصالحين الفاضلين
من الروح والريحان والسكون فى اعلى غرف الجنان ومعاشرة الحور والولدان
كما ذكره جل جلاله فى محكم ايات القران نظم اعد ذكر نعمان لنا ان ذكره هو
المسك ما كررته يتضوع وان فر قلبى فاتهمه وقل له انت بغير العامرية
مولع وقد جاء فى الكتب القديمة من قدر على خلع جسده وتسكين وساوسه
صعد الى العالم العلوى وجوزى باحسن الجزاء وقال الحكيم فيثاغورث
اذا قبلت ما قلت لك من تحصيل العلوم الحكمية والتجرد عن عالم الكون والفساد
فاذا فارقت هذا الهيكل تصير مخلى فى الهوى فيكون سابحا غير عايد الى الانسية
ولا قابلا للموت وقال المسيح للحواريين اذا فارقت هذا الهيكل فانا واقف
فى الهوى عن يمنة العرش وانا معكم حيث ما ذهبتم ولا تخالفونى فى شئ حتى
تكونوا معى فى ملكوت السماء وقال صلى الله عليه وسلم انكم ستردون على الحق
غدا فاقربكم منى منزلا يوم القيمة من خرج من الدنيا على هيئة ما تركته لا انه يريد
بعدى الا الابد لو ابعدى والعاقل تبين له بادنى سعى واقل نظر عوار الدنيا
وقلة ثباتها وسرعة فنائها وما هى عليه من الغرور والدثور وقلة المكث
وتعجيل الحث ومن وثق بها واطمأن اليها فهو هالك وللحزم تارك فان الدنيا
غرارة ضرارة بايرة وللعقول حايرة وما حلى وعذب منها جانب الا تمرر عليه
جانب وان الملوك الذين بنوا المعاقل والحصون وعمروا المداين والقصور
وقادوا الجيوش والجنود ونصبوا الاعلام والبنود اذا نظرت اليهم بعين
البصيرة والتحقيق ترى كلا منهم قد صار رميما واصبح هشيما وتحت التراب
مقيما ومن العلايق سقيما اذا انقطعت يوما من العيش مدتى فان غناء
الباكيات قليل سيعرض عن ذكرى وتنسى مودتى ويحدث بعدى للخليل
خليل فانهض يا اخى من غير تغافل ولا تكاسل الى ذلك العالم الازلى والسرور
الدائم الابدى الى معاشرة اخوان الصدق وابناء الحق خلان الوفاء واهل
الصفاء الى العالم البرى عن الكدر المنزه عن الشر لا ملالة فيه ولا سامة
ولا ضجرة ولا كابة فى النعيم المقيم والعيش الكريم والفضل العميم وحضرة
رب العالمين ومجاورة الملائكة المقربين غير محجوبين عن مقاماتهم ولا ممنوعين
عن لذاتهم مكحلين بالانوار الشارقة مزينين بالزينة الفاخرة اخوانا على
سرر الانوار متقابلين وبحسب العلوم والاخلاق متفاوتين ومتقاربين
لهم الطيران الحقيقى فى فضاء الملكوت والسباحة المعنوية فى بحر اللاهوت
لا يمسهم فيها نصب ولا يمسهم فيها لغوب اذا هب من وادى العقيق نسيم
يذكرنى عهد الصبى فاهيم فان لمعت نار على ابرق الحمى دعانى هوى فى القلب
منك قديم هلم اعزك الله الى عالم لا غاية لعجايبه ولا نهاية لغرايبه ولا يبدلك كما ينبغى لذاته ولا

باحاطة العقل بجانبه كما قال سيد البشر فى الحديث القدسى اعددت لعبادى
الصالحين ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر شعر لقد هتفت
فى جنح ليل حمامة على فنن وهنا وانى لنايم كذبت وبيت الله لو كنت عاشقا لما سبقتنى
بالبكاء الحمائم فهذا هو القطرة من البحر والذرة من القعر هذا حال المتطهرين
بالماء الالهى واما اذا لم يتطهر النفس بما ذكرنا من الطهارة بل عاشت ساهية
ومكثت لاهية وفارقت الهيكل غافلة ولم تسع فى خلاص نفسها مدة عمرها
ولم تفك رقبتها فى زمان حياتها ولم تخل فى اوان حصول القوة وطول المدة
فى نجاتها بل غرقت فى بحر الطبيعة الفانية وتاهت فى بيداء الحواس البهايمية
وانست بظلمة الاجساد ولم يرفع نظرها الى غير عالم الاحلام شعر نراع لذكر
الموت ساعة وقفة فتعترض الدنيا فنلهو ونلعب ونحن بنو الدنيا خلقنا لغيرها
وما كنت فيه فهو شئ محبب فبعد موت الجسم وذهاب الرسم وخفوق الجوارح
وزوال الانفاس لا يمكنها الترقى الى العالم الملكوتى والصقع اللاهوتى ولا
يتهيا لها العروج الى الاجرام الفلكية والجواهر الكوكبية بل يبقى فى قعر الاجسام
الهاوية ومع الصور القبيحة الهائلة فى حسرة وندامة وغصة ومهانة وذلة
ومسكنة وبؤس ومحزنة مترددة فى طبقات الجحيم وشاربة شرب الهيم شعر
احسنت ظنك بالايام اذ حسنت ولم تخف سوء ما ياتى به القدر وسالمتك الليالى
فاغتررت بها وعند صفو الليالى يحدث الكدر كل ذلك لتراكم جهالاتها ورداءة
اخلاقها وقبح اعمالها وسوء افعالها لتركها البحث والنظر فى العلوم ونومها عن
الاعمال الصالحة وغفلتها عن الاخلاق الزاكية وسهوها عن تحصيل الاستعداد
واهمالها امر المعاد فحق عليها غضب الجبار وطردت الى عالم البوار ووردت الى
اسفل السافلين ومأوى مثوى الخاسرين عميا عن مشاهدة الانوار صما عن سماع
اصوات الابرار شعر لقد كان فى ظل الاراك كفاية لمن كان يوما يقتضيه رحيل
ومن اعظم البلا والعنا والرزية والعزاء كونهم محجوبين عن ربهم وقد ران على قلوبهم
ما كانوا يكسبون واحاطت بهم الاعمال السيئة فلا محيص لهم عنها واين المذهب
والمفر من الصفة اللازمة الثابتة التى لا يزول الا بمرور الدهور والاعصار
وذهاب الاكوار والادوار شعر ان كنت تسمو الى الدنيا وزينتها فانظر الى
ملك الاملاك قارون راحت عليه المنايا روحه تركت ذا الملك والعز تحت
الماء والطين فازهد يا اخى رحمك الله فى غرور هذه الدنيا الفانية واللذات الزائلة
والاحوال الذاهبة والفرح القليل والسرور المستحيل كما زهد فيها الانبياء
والحكماء والفلاسفة فليس لك هذه الدار بدار مقام ولا منزل دوام ولا مقام
عز واكرام فاستعد للرحلة والانتقال والخروج عن العلايق والاثقال فان
فعلت ذلك اختيارا والا اخرجت اضطرارا قبل فناء العمر وهجوم الكبر وتقارب
الاجل وكذب الامل شعر لهفى على عمر ضيعت اوله وعاد اخره الاسقام والهرم
كم اقرع السن بعد الفوت من ندم وان تبلغ قرع السن والندم فاجتهد ايدك الله

فى تحصيل ما اشارت اليه الانبياء فى الكتب المنزلة المأخوذة عن الملأ الاعلى
فى وصف النعيم والعذاب المقيم وما اشارت الحكماء فى رموزاتهم فى مدحهم العالم
الاعلى النورى وذمهم العالم الاسفل العنصرى فلعلك تتصور بنور العقل
ما تصوروا وتشاهد بصفاء البصيرة ما شاهد وا فتنبه حينئذ من نوم الغفلة
ورقدة الجهالة فتعيش عيشة السعداء المرضية وتحيى حيوة الفضلاء المطمئنة
بالعلم تحيى نفوس قط ما عرفت من قبل ما الفرق بين الصدق والمين العلم للنفس
نور يستدل به على الحقايق مثل النور للعين **الفصل الثانى** فى شمة من تواريخ الحكماء
واحوال الحكمة اعلم ان فضلاء اهل العالم اختلفوا فى ان الحكمة من اى الاقاليم
ظهرت وفى اى البلاد نشأت فاهل بابل يزعمون انها منهم نشأت وعنهم
صدرت وقد حكى عنهم ابو بكر بن وحشية ان النبط الكلدانيين من اهل بابل
استنبطوا جميع العلوم الحكمية واستخرجوا سائر المعارف الروحانية وهم
اول من رصد الكواكب ورتب الثوابت وحكم على السيارات واحسن
تسخيرها بالدعوات وزعم اهل الهند ان مبدأ الحكمة منهم لانهم من حيز
الكوكب الاعظم والشيخ المكرم زحل وهو اول الادوار وانه اعطاهم
العلوم وافاض عليهم الفهوم وتشعبت بعد ذلك الى اجيال الامم وذهب
المصريون الى ان اصلها منهم وان اهل العالم اخذوها عنهم وفهموها
منهم والدليل على هذا ان الحكمة اخذت عن آدم صفى الله تعالى وعن ذريته
شيث وهرمس اعنى ادريس ونوح وهؤلاء كانوا سكان مصر والشام وآثارهم
الى الان مشاهد فى تلك الديار وان هرمس الاعظم هو الذى نشرها وفى الا
قاليم اظهرها وافاضها على العباد ونشرها فى البلاد وهو ابو الحكماء وعلامة
العلماء اشركنا الله فى صالح دعائه واما الروم ويونان فلم يكن الحكمة فيهم قديمة
وانما كانت علومهم الخطب والرسائل واللغة والنحو والاشعار وكانوا صابئة
يعظمون الكواكب ويعبدون الاصنام وذكروا ان اول من تفلسف منهم ثاليس
الملطى وبهم سميت الفلسفة فلسفة وكان قد تفلسف بمصر وقدم الى ملطية
وهو شيخ كبير فنشر حكمته واخبرهم بحدوث خسوف فى اثناء الليل وامرهم
بنصب الطاسات ليشاهده من لم يكن يقظان فصار الى الان رسما فلما وقع
اعتقدوا فى الحكمة وكان بعده انكسامندوس الملطى ثم انكسيمانس الملطى
ثم بعده انبذقلس وفيثاغورس وفلاطينوس وكان بعدهما ارسلاوس من اثينه
وهؤلاء تلوا بعضهم بعضا وبهم استكملت فلسفة اليونانيين فهذا هو المبدأ
الاول للفلسفة الفاشية بملطية المبدأ الثانى للفلسفة من فيثاغورس
بن ميسارخوس الذى من جزيرة ساميا وهو المسمى للفلسفة بهذا الاسم
الذى معناه محب الحكمة وكان تعلق فى تلاميذ سليمان بن داود بمصر واستفاد
منهم ودخل هناك الى بيوت المتألهين المرتاضين وبأمر عليهم برياضات
ومجاهدات عظيمة وعلوم عميقة شاهد وهامنه ولم يكن يتمكن من الدخول

اليهم

اليهم الا الرجل الشريد الفريد وتلمذ ايضا للحكيم المعظم الربانى انباذ
قلس وهو اخذ عن لقمان الآخذ عن داود النبى ثم سقراط الحب اخذ عن فيثا
غورس وافلاطون اخذ عن سقراط واخذ ارسطاطاليس عن افلاطن وصحبه
نيفا وعشرين سنة وكان اذا حضر التلاميذ لسماع الحكمة ولم يكن ارسطو
فيهم امسك فاذا استدعا منه قال حتى يحضر الانسان فاذا حضر قال تكلموا فقد
حضر الانسان واساطين الحكمة المعتبرون عند اليونانيين خمسة انباذقليس
وفيثاغورث وسقراط وافلاطون وارسطاطاليس قدس الله نفوسهم وروح
رموسهم فلقد اشرقت انوار الحكمة فى العالم بسببهم وانتشرت علوم المعقولات
فى الافاق بسعيهم وكل هؤلاء كانوا حكماء فضلاء زهادا عبادا متألهين مقبلين
على تحصيل الفضائل الانسية معرضين عن الدنيا والاخلاق المذمومة الدنية
فهم سادات العالم والآباء المتطهرون ولكل واحد من هؤلاء كلام كثير فى انواع
العلوم البرهانية والاقناعية وقد قال انباذقليس ابعد النفوس فى الملكوت اللطيفة
بالسياسات الخلقية والمروضة والافكار الحكمية العلمية واسرع الافكار
دركا للحقايق المهذبة بالانظار الفلسفية وقال فيثاغورس الحكمة لله تعالى
خاصة فمحبتها متصلة بمحبة الله تعالى ومن احب الله تعالى عمل بمحابه ومن عمل بمحابه
قرب منه وقال سقراط الحكمة طب النفوس والحكيم العالم معالج للنفوس وطلب
الحكمة من طريقها موجب للظفر كما ان الضد موجب للخيبة ومن جهل صورة الحكمة
جهل صورة ذاته ومن جهل ذاته فهو لغيره اجهل وقال افلاطون كما ان لهذه الاجساد
شمسا يستضاء بها ويعلم بها الاوقات واشخاص الاجرام وهى هذه المطالعة
فكذلك للنفوس شمسا يستضاء بها ويميز بها بين الخير والشر والضر والنفع وهى
الحكمة فان الحكمة اشد ضياء من الشمس وقال ارسطاطاليس من اراد ان يشرع
فى علومنا فليستجد فطرة ثانية يعنى ان العلوم العقلية مماثلة للعقل لان العلم صورة
المعلوم ويحتاج هذا الادراك الى لطف عظيم وهو الفطرة الثانية واذهان
الخلق غير مرتاضة ولا ملطفة بل جاسية كثيفة فلا يمكنها ادراك المعقولات
من اول وهلة وهو المسمى بالفطرة الاولى وقال حرام على الانام ان يكون فيها
بعدى مثلى انى علمت طباعى بحكمتى فدللت على كثير من الحكمة بقليل من الالة وقفت العلم
لكم بقلة شغل القلب المقتصد فى الحفظ فهذه من عيون كلام الاساطين كل كلمة
خير من الدنيا وما فيها ويقال ان سبع نفر من الحكماء اجتمعوا فى بيت الذهب المنهد
او برقية الكبرى فقال احدهم ياليت شعرى هل ادرك احد من الامور الغائبة والشاهدة
بحقيقة معرفتها او ظفر بالبغية واستراح الى النعمة وقال الثانى لو تناهت حكمة الله فى حد
العقول لكان ذلك تقصير الحكمة وقال الثالث يجب علينا ان نبتدئ بمعرفة انفسنا
اذ هى اقرب الاشياء الينا قبل ان نترقى الى علم ما بعد منا وقال الرابع لقد ساء موضع
وقع موقعا يحتاج فيه الى معرفة نفسه وقال الخامس من اجل هذا وجب الاتصال
بالحكماء المتألهين الهادين المهتدين وقال السادس ما ينبغى للمرء الجامع للسعادة نفسه
ان يقصر فى ذلك لا سيما اذا كان المقام فى هذه الدار من باب الممتنع والخروج منها من باب

الواجب وقال الشايع انا اعلم انى خرجت الى هذه الدار مضطرا وادافت فيها حالا
حايرا وها انا اخرج منها مكرها مجبرا وهذه كلمات فى غاية الحسن واللطافة تشوق
الانفس الشريفة الابية والهمم السامية العلية الى الترقى الى عالم النور ومعدن
السرور وينبوع الجود ومحل البهجات ومنزل الراحات وغاية اللذات فطاف
هناك بين انهار مطردة واطيار مغردة واشجار ملتفة وقصور مصطفة وحسان
من الوجوه مختلفة الى حدايق مبهجة والحان مشجية ورياض منتسجة وارايح طيبة
ونسايم مطربة شعر ياليلتى بذات الشيح والضال ومنبت البان من نعمان عود الى
ويا مرابع اترابى بذى سلم لهفى على ما مضى من عمرك الخالى مالى اعلل قلبى بالوقوف
على منازل اقفرت منكم واطلالى **الفصل الثالث** فى تقاسيم العلوم ووجه تفاريعها
وكيفية تفنن شعبها اعلم ان الحكمة صناعة نظرية تحصل بنظر العقل واكتسابه يستفاد
بها كيفية ما عليه الوجود فى نفسه ويستفاد بها ايضا كيفية ما عليه الواجب من الذى
ينبغى ان يعمل ويفعل من الاعمال والافعال وما الذى لا ينبغى بحسب الطاقة البشرية
حتى يصير نفس الانسان عند تحصيلها كاملة مضاهية للعوالم العالية العقلية
مشابهة للمبادى الشريفة القدسية فتستعد بذلك لاعلى منازل السعد وافضل مقام
الابناء فكلما كان امعان النفس فى المعقولات اتم ومعاينة المجردات اعظم كانت اللذات
الاخروية افضل والسعادة الحقيقية اكمل واعلم ان العلوم اما ان تطلب لكونها اله
بغيرها من العلوم ولا تطلب لذاتها اصلا او يكون مطلوبة لذاتها والاول لا يخلو
اما ان يكون امرا عقليا معنويا او لا يكون والاول هو المنطق والثانى لا يخلوا
اما ان يكون متعلقا باللسان او لا والاول ان شرط فيه نظم موزون تهش النفس اليه
بالطبع فهو علم الاشعار وآلته هو العروض والقوافى وان لم يشترط فيه نظم
مطرب فلا يخلوا اما ان يكون النظر فى نفس جوهر اللفظ او لا فالاول هو علم
اللغات والثانى لا يخلوا اما ان يكون النظر فى العوارض والهيآت والحركات
العارضة للفظ او فى نفس اختيار اللفظ وترتيبه وترصيفه ووضع كل لفظ
فى الموضع اللايق فالاول علم النحو والتصريف والثانى علم البيان والبلاغة
واما الذى لا يتعلق باللسان بل باليد والعين فهو علم الكتابة وهذا التقسيم و
ان لم يذكره احد فقد ذكرناه على سبيل المسامحة واما التقسيم الثانى المطلوب
لذاته فهى الحكمة النظرية والعملية ووجه الحصر فى القسمين هو ان الامور اما ان
لا يتعلق بافعالنا واعمالنا اى ليس لقدرتنا تاثير فى وجودها وعدمها كوجود السماء
والعناصر فانه ليس لقدرتنا تاثير لا فى وجودها ولا فى عدمها ولا نقدر ان
نوجدها على شكل آخر غير الشكل الذى لها والذى هذا حاله هو المسمى بالحكمة
النظرية واما الذى يتعلق باعمالنا وافعالنا اى لقدرتنا تأثير فى وجودها وعدمها
كالاخلاق والتدابير والسياسات البشرية مما ينبغى ان يعمل وما لا ينبغى فان
لقدرتنا تاثيرا فى وجودها وعدمها فان اى خلق اردنا من الاخلاق المحمودة
والمذمومة والسياسات فان للقوة البشرية قدرة على تحصيله بالرياضات والامور
الكسبية وكذا على عدمها وتركها بالتدريب والاعتياد فهذا هو المسمى بالحكمة

العملية

العملية فالغاية من القسم الاول النظرى هو حصول الاعتقاد اليقينى بحال الموجودات
التى لا يتعلق وجودها وعدمها بافعالنا وانما المقصود حصول راى فقط يقينى سوا
كان اليقين بالبرهان او العيان والغاية من القسم الثانى العملى هو حصول اعتقاد فى امر
تحصل بالاكتساب وهو الخير لا حصول راى واعتقاد فقط بل حصول امر لاجل عمل
فالحاصل ان غاية النظرى هو الحق الصرف وغاية العملى هو الخير المحض واما اقسام
النظرية فثلثه عند القدماء من الحكماء وهى الطبيعى والرياضى والالهى واربعة عند ارسطو
بزيادة العلم الكلى الذى فيه تقاسيم الوجود متميزة عن الالهى اذ لا يجب لافتقاره الى المادة
ووجه الحصر ان الاشياء التى يبحث عنها لا يخلوا اما ان يكون امورا يجب ان لا يتعلق وجودها
وعدمها وحدودها بالمواد الجسمانية والحركة اصلا او يتعلق والاول هو العلم الالهى وهو العلم
الاعلى كذات البارى تعالى والعقول واما الذى يتعلق بالمواد فلا يخلوا اما ان يمكن تعلقه
بالمادة او يجب فالاول هو العلم الكلى الذى فيه تقاسيم الوجود كله كالوحدة والكثرة و
العلية والمعلولية والكلى والجزئى والقوة والفعل والوجوب والامكان وغير ذلك
فان هذه وان خالط شىء منها المواد الجسمانية فلا يكون ذلك على سبيل الافتقار والوجوب
بل يمكن ان يكون بعضها فى مادة ويمكن ان لا يكون وموضوع هذين القسمين اعم الاشياء
وهو الوجوب المطلق من حيث هو هو واما الذى يجب تعلقه بالمادة فلا يخلوا اما ان يمكن الوهم
والخيال عن تجريده تجريدا ما ولا يفتقر فى كونه موجودا الى خصوص مادة واستعداد او
لا يكون كذلك فالاول هى الحكمة الوسطى والعلم الرياضى والتعليمى كالتربيع والتثليث
والتدوير والكروية والمخروطية والعدد وخواصه فهى يفتقر الى المادة فى وجودها
لا فى حدودها فانا نفهم هذه الاشياء من غير افتقارها فى ذهب وفضة او نحاس
او غير ذلك فهذه يحتاج فى وجودها الخارجى الى شىء يحملها من الاجسام المتحركة او الساكنة
فان المثلث مثلا شكل يحيط به اضلاع ثلثة فوقوعه فى الخارج يحتاج الى حامل يكون فيه
من طين وخشب وغير ذلك بخلاف الحدود التى لها فانها لا يفتقر الى مادة معينة يكون
فيه فان قولنا فى رسم المثلث انه شكل يحيط به اضلاع ثلثة لا يلزم منه ان يكون الكل
والاضلاع الثلثة من جسم مخصوص وانما سمى الرياضى والحكمة الوسطى لان النفس
ترتاض به من حيث تنتقل عما يدركه الحس الى ما يجرده الذهن عن المحسوس بالكلية فهو
واسطة الى ما ليس بمحسوس اصلا وهو العلم الالهى وعلوم التعاليم اربعة لان موضوعها
الكم وهو اما متصل و منفصل والمتصل اما متحرك او ساكن فالمتحرك هو الهيئة والساكن
هو الهندسة والمنفصل اما ان يكون له نسبة تأليفية او لا يكون فالاول هو الموسيقى
والثانى هو علم العدد وقد فرق الشيخ الالهى قدس الله نفسه وروح رمسه بين الحساب
والهندسة بان موضوع الحساب العدد وهو من اقسام الوجود لان الوجود اما واحد
او كثير والكثير هو العدد وهو من حيث ذاته ووجوده لا يحتاج الى المادة فان المفارقات
ذوات عدد ولا يحتاج الى مادة وموضوع الهندسة المقدار ولا يقع فى الاعيان الا فى
الامادة وكذا لا يمكن توهمه الا فى جسم فوجب دخوله فى ضابط العلم الكلى وان اعتبر
فى العلم الكلى عدم المخالطة بالكلية خرج كثير من تقاسيم الوجود منه وان ترك على صحة
التجرد دخل موضوع الحساب فيه فلا يتم حينئذ التقسيم المذكور ثم قال رضى الله عنه

الاولى انيقسم هكذا العلوم اما ان يكون موضوعها نفس الوجود اولا والاول
هو العلم الاعلى اعني الكلي والالهي لان موضوع العلمين نفس الوجود والثاني لايخلو
اما ان يشترط في فرض وجوده ووقوعه صلوح مادة متعينة متخصصة الاستعداد
ام لا والاول هو العلم الطبيعي والثاني هو العلم الرياضي وهو طريقة حسنة واما الثاني وهو
الذي يجب تعلقه بالمادة ولا يمكن ان يتوهم مجردا عن المادة بل يفتقر في وجوده وحدوده
الى المواد الجسمانية المتخصصة كالافلاك والعناصر والمتكونات والاحوال الخاصة
كالحركة والسكون والاستحالة والتغير والكون والفساد والنشو والبلى والقوى
والكيفيات الصادرة عنها هذه الاحوال وما اشبه ذلك فان الانسان لا يمكن ان يفهم
او يتصور الا في لحم وعظم والعطوسة الا في الانف بخلاف التقعير والتدوير والمثلثية
وهذا هو العلم الطبيعي وموضوعه جسم العالم من حيث ان له تغيرا ولا تغيرا او حركة
او سكونا وقد تنازع قدماء الحكماء رضي الله عنهم في ان الطبيعي اشرف ام الرياضي ولكل
قد مال الى طرف بحجج مذكورة في اسفارهم والحق ان الحكم للجزم بافضلية احدهما ليس بصواب
مطلقا بل كل واحد افضل من وجه اما الطبيعي فلوجوه الاول ان الطبيعي يبحث عن المبدا
للحركة والسكون وهو امر جوهري والرياضي يبحث الكم وعوارضه وهو امر عرضي والجوهر
اشرف من العرض الثاني ان القوى الحالة في الاجسام من مباحث العلم الطبيعي وهو علل
ما مؤثرة والكمية ولواحقها التي هي مباحث العلم الرياضي معلولة تابعة للقوى الجسمانية
والمتبوع افضل من التابع الثالث ان الطبيعي في الاكثر والاغلب يعطي اللم والرياضي في الاكثر
والاغلب يعطي الان ومعطي اللم افضل الرابع ان الطبيعي يبحث عن امور محققة موجودة في
الخارج والرياضي يبحث عن امور متوهمة متخيلة لا وجود لها في الخارج والمبني على الامور
المحققة الخارجية افضل من غيره الخامس ان الطبيعي يشتمل مباحثه على مباحث النفس الناطقة
وهي ام الحكمة واصل الفضائل ومعرفتها اشرف مباحث الحكمة بعد اثبات الواجب الحق
ووحدانيته والجاهل بذاته لا ينبغي ان يقع عليه اسم الحكمة وهي الشاعرة الدراكة
فالعلم المشتمل على معرفتها افضل من غيره واما الرياضي فهو افضل من وجوه اخرى منها
انه اقرب الى المجردة عن المادة بالكلية وهو واسطة الى الالهي فهو افضل ومنها ان الاحوال
الوهمية والخيالية غير متناهية والقسمة هناك لا يقف عند حد فهو افضل مما هو
محصور بين حاصرين ومنها ان الامور الرياضية اصفى والطف والذ واتم من الامور
المكدرة الجسمانية ولو ذهبنا الى احصاء فضائل هذا العلم وما فيه من العجايب
والغرايب لادى ذلك الى افشاء اسرار يجب ان نسكت عنها واما ما ذكره الشيخ
الالهي شهاب الملة والدين انه كان في الزمان القديم من شان الصبيان الاشتغال
به واستدلاله بكلام الحكيم سقراط لما اراد الاشتغال بالعلوم الرياضية في اخر
عمره ولم يتيسر له ذلك لهجوم الواقعة التي قتل فيها في علة تاخير النظر اني كنت مشتغلا
بافضل العلوم واشرف الصناعات وهي الفلسفة ولم اتفرغ للنظر في الرياضيات
لشدة استغراقي بها فهذا لا يدل على مفضولية العلوم الرياضية مطلقا الا للعلوم
الالهية والدليل عليه قوله اذا اطلقنا الفلسفة لا يراد بها الا معرفة المفارقات
والمبادي والابحاث المتعلقة بالاعيان ولا شك في افضلية هذه العلوم على

الرياضي وعلى سائر العلوم وكون الصبيان كانوا ينظرون فيه في قديم الزمان
لا يدل على خساسته بل هو علم عقلي شريف متاخم للعلوم الالهية العقلية وللخيال فيه
معاونة شديدة فلكون الخيال فيه المعاون والمستولي على الصبيان هو الخيال والوهم
فلا جرم كانوا ينظرون فيه ليتمرن اذهانهم ويتدرب عقولهم على قبول الحق وفهم الصدق
فهذه هي اقسام الحكمة العلمية الاصلية وبعض احوالها واما الحكمة العملية واقسامها
فهو ان التدابير البشرية والسياسات لا يخلو اما ان يختص بشخص واحد فقط اولا والاول
هي الحكمة التي بها يعرف كيف ينبغي ان يكون الانسان في اخلاقه وافعاله وحركاته
وسكناته حتى يكون عيشه الدنيوية فاضلة وحيوته الاخروية كاملة ويسمى هذا القسم
من الحكمة بعلم الاخلاق وقد صنف المعلم الاول ارسطو فيه كتابا لطيفا ومن المتاخرين
ابو علي مسكويه كتابا في غاية الجودة وسماه بكتاب الطهارة والذي لا يختص بشخص واحد
لا بد فيه من شركة على وجه مخصوص يتم به الاجتماع البشري فذلك الاجتماع لا يخلو اما ان يكون
بحسب منزل او بحسب مدينة فالاول يسمى حكمة منزلية والثاني حكمة مدنية فهذه القسمة ثلاثية ومن
جعلها رباعية قسم القسم الثاني الى قسمين لان المدينة ينقسم الى ما يتعلق بالملك والسلطنة والى
ما يتعلق بالنبوة والشريعة ويسمى الاول علم السياسة والثاني علم النواميس وهذا لا تناقض
فيه لدخول احد القسمين في الاخر عند من جعل القسمة ثلاثية وقد مر في الحكمة النظرية مثله
اعني في العلم الكلي والالهي والمقصود من الحكمة المنزلية كيفية معرفة تدبير المنزل المشترك بين
الزوج والزوجة والوالد والولد والغلمان والخدم حتى يكون حاله منظومة وحالهم مضبوطة
فيؤدي ذلك بالانسان الى التمكن من كسب الفضائل والبعد عن الرذائل وعمل فيه بروس من الاوائل
كتابا وكذا غيره من الحكماء والمقصود من الحكمة السياسية كيفية معرفة السياسات الفاضلة
واصنافها واختلافاتها واحوال الرياسات المتقنة الواقعة في المدن الفاضلة ليتميز بذلك
عن المدن الجاهلة وكيفية بقاء المدن وحفظها على الوجه الاليق والاوفق فان ضد ذلك يؤدي
خراب المدن واختلالها ووقوع الهرج والمرج حتى يؤدي السياسات الصحيحة باهل المدينة
الى حسن الحيوة في الدنيا والسعادة في الاخرى ويؤدي بهم خلاف ذلك الى العيشة المنغصة المكدرة
في الاولى والشقاوة الازلية في العقبى والقسم المتعلق بالملك فيشتمل عليه كتابا افلاطون وارسطو
في سياسات الملك وما يتعلق بالشريعة والنبوة فلافلاطون كتاب المشهور بالنواميس في غاية
الحسن واللطف ولارسطو ايضا كتاب في ذلك وقد توهم بعضهم ان الناموس هو الحيلة والخديعة
وليس كذلك بل الناموس هو السنة والطريقة والمثال القائم الثابت بنزول الوحي واهل الشرع
يسمون الملك الذي ينزل بالوحي والشرايع الالهية ناموسا فهذه هي اقسام الحكمة النظرية الاصلية
من الطبيعي والرياضي والالهي واما الاقسام الحكمة النظرية الفرعية منها فهي هذه اما الطبيعي فمن
جملة فروعه الطب والغرض منه هو معرفة مبادي بدن الانسان واحواله العارضة له
من الصحة والسقم واسباب ذلك ودلائله ليدفع المرض ويحفظ الصحة المطلوبة ومن
جملة فروعه احكام النجوم وهو علم ظني تخميني والغرض منه الاستدلال من هيئة تشكلات
الافلاك والكواكب بقياس بعضها الى بعض وبالقياس ايضا الى اجزاء فلك البروج و
بقياس جملة ذلك الى الارض على ما يكون من احوال الكائنات الحادثة في عالم الكون والفساد
من ادوار العالم واحوال الملل والملك والبلدان والمواليد والتحاويل والتسايير والاختيارات

المسائل وامثال ذلك ومن جملة فروعه علم الفراسة والغرض منه هو الاستدلال
بهيئة الخلق على الاخلاق وهو علم شريف لابد للحكيم الفيلسوف منه ومن جملة فروعه
علم التعبير والغرض منه هو الاستدلال من التخيلات الحكمية على ما شاهدته النفس من
عالم الغيب فاخذته القوة المتخيلة فخيلته بمثال غيره ومن جملة فروعه علم الطلسمات
والغرض منه تمزيج القوى السماوية الفاعلة بقوى بعض الاجرام الارضية المنفعلة
ليأتلف من ذلك قوة اخرى يفعل افعالا عجيبة غريبة فى عالم الكون والفساد ومن جملة
فروعه علم النيرنجات والغرض منه هو تمزيج القوى الموجودة فى الجواهر الارضية
بعضها ببعض ليحدث منها قوة يصدر عنها افعال غريبة ومن فروعه علم الكيميا والغرض
منه هو سلب الجواهر المعدنية خواصها اللازمة وافادتها خواص اخرى من غيرها
وافادة بعضها خواص بعض ليتوصل بذلك الى افادة ~~الزائفة~~ الذهب والفضة وغيرهما
من الاجساد الشريفة واما اقسام الحكمة الرياضية الفرعية فهى هذه فمن جملة فروع علم العدد
علم الجمع والتفريق بالهندى وعلم الجبر والمقابلة ومن جملة فروع علم الهندسة علم المساحة
وعلم الحيل وعلم الاكر وعلم جر الاثقال وعلم الاوزان والموازين وعلم آلات الحرب وعلم
المناظر والمرايا وعلم المياه ومن جملة فروع علم الهيئة علم الزيجات والتقاويم ومن جملة
فروع علم الموسيقى اتخاذ الآلات الغريبة مثل الارغن واشباهه واما اقسام الحكمة الالهية
الفرعية فمن جملة ذلك علم كيفية الوحى والنبوة والدلالة على القوة القدسية التى بها
يتلقى الانسان الوحى ومعرفة الجواهر الروحانية المؤدية للوحى وان الوحى كيف يتأدى
حتى يصير شيئا مبصرا مسموعا بعد روحانيته وبأى خاصية تصير النبى بحيث يصدر عنه
المعجزات الخارقة للعادات المخالفة لمجرى الطبيعة وكيفية اخباره بالمغيبات الماضية
والمستقبلة وان اولياء الله الابرار كيف يحصل لهم الالهامات الشبيهة بالوحى والكرامات
الشبيهة بالمعجزات ومعرفة ماهية الروح الامين وروح القدس وان الروح الامين
هو من جملة طبقة الجواهر الثابتة وان روح القدس هو من جملة طبقة الجواهر الكروبيين
ومن جملة فروعه علم المعاد وهو معرفة ان الانسان لو لم يبعث كيف يكون لنفسه المطمئنة
بعد موته بقاء اما فى ثواب وفى عقاب دائم او منقطع فكيف يكون التذاذها باللذات
الروحانية التى هى اعظم لذة واكثر غبطة وكذلك آلامها على اى وجه يكون من الروحانى
والجسمانى على ما هو منفصل فى الحكمة وفى الشرايع الالهية واما اقسام آلة الحكمة اعنى المنطق
فهى تسعة اقسام الاول هو الذى يتبين فيه الالفاظ والمعانى من حيث هى كلية مفردة
وهو ايساغوجى وهو المدخل الى المنطق القسم الثانى ما يتبين فيه المعانى المفردة الذاتية
الشاملة لجميع الموجودات من حيث تلك المعانى من غير ان يشترط فيها ان يكون موجودة
فى الوجود الخارجى او فى الوجود العقلى ويشتمل عليه كتاب قاطيغورياس اى المقولات
القسم الثالث هو الذى يتبين فيه كيف يتركب المعانى المفردة بالايجاب والسلب حتى تصير
قضية يحتمل التصديق والتكذيب ويشتمل عليه كتاب العبارة القسم الرابع هو الذى
يتبين فيه كيفية تركيب القضايا ليتألف منها قياس يفيد العلم بالمجهول وهو القياس ويشتمل
عليه القياس القسم الخامس هو الذى يتبين فيه شرائط القياس فى تاليفه ومقدماته
ليكون ما يثبت فيه يقينا غير مشكوك فيه وهو البرهان والقسم السادس هو الذى

يعرف منه القياسات النافعة فى مخاطبة من يقصر فهمه عن البرهان ويشتمل عليه
كتاب الجدل والقسم السابع يشتمل عليه كتاب المغالطة الواقعة فى الحجج والقسم الثامن
يشتمل عليه كتاب الخطابة النافعة فى مخاطبات الجمهور والقسم التاسع هو كتاب الشعر
الكلام المخيل على ما تقف عليه مفصلا فى هذا الكتاب الرسالة الثانية فى ماهية الشجرة
وتفاصيل العلوم الالية المنطقية وفيها مقدمة وقسمين اما المقدمة ففيها ثلثة فصول
الفصل الاول اعلم ايدك الله ان هذه الشجرة المشتملة على جميع الموجودات فهى من جهة العلة
الاولى غير متناهية شدة وقوة ومتناهية من جهة التعين والتحقيق ومن جهة المعلول
الطبيعية متناهية بالمعينين ولها عروق واصل واغصان فمن جهة التعلم والتعليم غصنها
وفرعها الاعلى الواجب الوجود وهو الرأس وما يليه الاصل والعروق ومن جهة
الحقيقة والوجود فالبارى تعالى هو الاصل وما عداه الفرع لان جميع الموجودات
منه صدرت فحسب هذين الاعتبارين يكون لها اصلان وفرعان اما الاصل المشتمل على العروق
فهى طبقتان عليا وسفلى فالعليا فنون المنطق والسفلى علوم اللغات وانواع الاداب وكلها
عند التحقيق الات ووسايط لتحصيل العلوم الحكمية وليست بعلوم الا على سبيل المجاز
لان العلوم هى التى لا يتغير بتغير الازمنة والاعصار ولا يختلف باختلاف الادوار
والاكوار ويكون مقصودة بالذات والعلوم الآلية وان كان بعضها غير متغير كالمنطق
وبعضها متغيرا كالاداب لكن كلها اشتركت فى كونها غير مقصودة بالذات بل مطلوبة
لغيرها واحتياج العلوم اليها يختلف فان الاحتياج الى المنطق اشد من غيره من اللغة والنحو
والتصريف والعروض والاشعار وغيرها فاحتياج الحكمة اليه ظاهر مكشوف ولا يمكن
استيفاؤها فى هذا المختصر الا انا نذكر اشارة خفيفة وهو ان الكامل المكمل للغير افضل من
الكامل فقط والمكمل اذا كانت الفاظه فصيحة معربة بليغة كان ابلغ فى الارشاد واصفاء النفوس
الى تلك المعانى وذلك يحتاج الى النحو واللغة وعلم البيان وبعضها ضرورى فى الشعر والخطيب
والشاعر لا يكمل خطابته ولا يتم الانفعال التخيلى بالقبض والبسط الا بمعرفة الاشعار
والاحوال الاوزان ويلزمه معرفة العروض والقوافى فهذه جملة عروق الطبقة السفلى
واما الطبقة العليا من العروق فهى علوم المنطق الفصل الثانى فى ماهية المنطق ووجه الحاجة
اليه ومعرفة موضوعه الامور الواقعة فى الخارج اما ان يكون معقولة الذوات ومجردات
المبرات عن العوارض الغريبة الجسمية وهى المجردات كالبارى والعقول فهذه لا يمكن ان يكون
محسوسة ولا يحتاج فى معقولاتها الى عمل وقد يتفق مشاهدتها لبعض المتألهين ونسبة
مشاهدتها الى تعلقها كنسبة رؤية الشئ فى الظهيرة ورؤية شبحه فى حندس الظلام ولما
محسوسة وهى من حيث هى محسوسة غير معقولة وانما يصير معقولة بعمل وذلك ان الحس اذا
ادرك صور نوع انتزع العقل منها صورة كلية عقلية بحذف الامور الغريبة من كم وكيف
واين ووضع وغيرها من الامور التى بها يقع الافتراق بين تلك الصور فبعد حذف الكل
لا يبقى الا المعنى المشترك بين تلك الصور وهو صورة واحدة كلية بحيث لو طوبق بها
كل واحد من صور ذلك النوع لطابقها بلا تفاوت وهكذا يفعل فى كل نوع من الانواع
حتى ينتزع من جميع الكليات عن الجزئيات بواسطة الحواس الظاهرة والباطنة فاذا تنبه العقل
بهذا الطريق لسائر الكليات تنبه بعد ذلك المشاركات ومباينات بينها كاشتراك الانسان

والفرس والحمار في الحيوانية وهي جنس وتباينها بالناطقية والصاهلية والناهقية
وهي الفصول ومجموع الجنس والفصل نوع والذي يختص بطبيعة واحدة خاصته والعلم
للطبايع المختلفة عرض عام ترتيبه لتركيبها تركيبا تقييديا او خبريا وللخبري الى الاقيسة
الخمسة على ما سيأتي مفصلا فالكليات المنتزعة اما تصورات واما تصديقات فحصول
صورة الشيء المطلقة في العقل الشاملة للاقتران وعدمه ونفس الحكم من حيث هو حصول
تصور ومن حيث خصوصية الحكم عليها فقط تصديق عند القدماء ومع تصور الطرفين
عند الرازي وهما متساويان في العموم اذ صدق كل منهما يستلزم صدق الاخر
لامتناع الحكم على شيء دون تصورهما ومتغايران في المفهوم اذ مفهوم التصديق عند
فخر الدين وَكلّ من شرط في التصور عدم مقارنة الحكم والا لما كان اشتراط التصديق
بالتصور اما عند المتأخرين فلكون تصور الطرفين جزئين داخلين في التصديق واما
عند الاوائل فلكونهما شرطين خارجين عن ماهية التصديق فهو يستدعي التصور
الكل ولا يجوز تقييد التصور بمقارنة الحكم والا لاستدعى التصور التصديق ولم يقل
به احد والحق ان التصديق نفس الحكم اذ لو كان عبارة عنه وعن تصور الطرفين لكان كل
تصديق بديهي لا بد وان يكون تصور طرفيه بديهيا ايضا لكن الحكماء صرحوا بان بعض
الاوليات قد يقع توقف الذهن في التصديق بها لخفاء طرفيها ولو كانا جزئين ما امكن
حصوله بدونهما وقد توهم فخر الدين ان التصديق البديهي لا بد وان يكون تصور طرفيه
بديهيا ويظهر مما ذكرنا من توقف الذهن في بعض التصديقات الاولية لخفاء الطرفين
فساده وتناقضه ونفس الحكم ان اخذ من حيث الحصول في العقل فهو تصور ولا
في العقل الا ومعه الطرفان فيكون ذلك التصور جملة تصديقية يمكن الحكم عليها
وان اخذ من حيث خصوصية الحكم سواء كان بالاثبات او بالنفي فهو التصديق
الحملي او الشرطي وليس كل العلوم منحصرة باداة الانفصال المانع من الخلو على قول
او المانع من الجمع على قول في التصور والتصديق لان علم الباري تعالى والعقول
والنفوس بذواتها وبالجملة العلوم الاشراقية الكشفية التي يكفي فيها مجرد الحضور
ليست من القسمين الا ان يريد بالعلوم التجددية اعني العلم بالاشياء الغائبة عنا
فحينئذ ينحصر في القسمين ومن زعم ان المنفصلة على مذهب الحكماء لا يجوز ان يكون مانعة
للجمع لامتناع دخول احدهما في الاخر حينئذ ليس بصحيح اذ ليس ذلك معنى منع الجمع بل اذ
لا يصدقان على ذات واحدة الا يرى ان الواحد والكثير لا يصدقان على ذات واحدة
مع كون الواحد جزءا من الكثير وكل واحد من التصور والتصديق قد يكون ضروريا
وهو من التصورات ما لا يكون حصوله في النفس موقوفا على الاكتساب ومن
التصديقات ما يكون تصور الطرفين كافيا في الجزم بانتساب المحمول الى الموضوع
من حيث هي نسبة وقد يكون كسبيا وهو من التصورات ما يفتقر حصوله في العقل
الى الكسب ومن التصديقات ما يحتاج في الجزم بنسبة احدهما الى الاخر الى برهان
وليس الكل بديهيا والا لما فقدنا شيئا والعلم بالصانع ووحدانيته وافعاله ما حصل
الا بالكسب ولا كسبيا والا لزم الدور او التسلسل فامتنع حصول شيء من العلوم
وهو محال لحصوله لنا فالتصور الضروري كتصور الوجود والشيء والكسبي كالعقل

عند القدماء جزء مفهوم التصديق

والملك

والملك والتصديق الضروري كالكل اعظم من الجزء والنفي والاثبات لا يجتمعان والكسبي
كحدوث العالم وبقاء النفس والضروري قد لا يحتاج الى التنبيه مثل الواحد نصف الاثنين
وقد يحتاج مثل الواحد نصف خمس العشرة فانه قد يغفل عن الحكم حتى تنبه بادنى تنبيه و
للتنبيهات مراتب في الخفاء والجلاء والتصديق قد يحتاج الى تصورين كقولنا زيد كاتب
وقد يحتاج الى اكثر ككون الواحد نصف الاثنين فانه يفتقر الى ثلث تصورات وقد يكون
اكثر ولا يقف الكثرة عند حد ودلالة التصديق اعني نفس الحكم على التصورين تضمني الا
عند القدماء لخروج المحكوم عليه وبه عن الحكم وكونهما لازمين له في الذهن وعند الفخر
بالتضمن لكونهما جزئين له والكسبي من كل واحد من التصور والتصديق يمكن اكتسابه من بديهية
بتوسط الفكر وهو ترتيب امور تصورية او تصديقية ترتيبا خاصا ليتأدى منها الى المجهول
من القسمين اذ الترتيب الخاص مستلزم للمطلوب المجهول ومتى وجد الملزوم وجد اللازم و
الفكر ليس مما يصيب دائما والا لما اختلف الحكماء في الاراء والمذاهب فالخلل في الفكر يكون
بسبب اوهام كاذبة وخيالات فاسدة وهو اما ان يكون في المادة وهو ما فيه يقع الترتيب
اما في التصورات فكاخذ العرض العام مكان الجنس والخاصة مكان الفصل واما في التصديقات
فكاخذ الوهميات والمشبهات والمخيلات مكان اليقينيات واما ان يكون في الصورة وهو
نفس الترتيب اما في التصورات فكالتعريفات الفاسدة واما في التصديقات فكالضروب
الغير المنتجة واما في كليهما معا فغاية امر المنطق ان يعرف التصورات والتصديقات المعلومة
المناسبة لمطلوب مطلوب من مجهولات القسمين وكيفية تأليفها المستقيم والمعوج والفطرة
البشرية لا تفي بالاستقلال بذلك فاضطررنا الى تحصيل آلة قانونية عاصمة مراعاتها الذهن
عن الذلل وهو المنطق والقانون ما به يتعرف حال امر من صحته وفساده وقد يكون
كليا كما في المنطق وقد يكون جزئيا كآلة البنائين والنجارين والآلة هي الواسطة بين الفاعل
والمنفعل القريب في وصول اثره اليه فان قلت لو كان المنطق بجميع اجزائه مكتسبا فان
كل مطلوب الى اخر يلزم التسلسل وان دار الافتقار لزم الدور وهما محالان وعلى كلا
التقديرين يلزم الافتقار الى منطق اخر والى نفسه وان كان بجميع اجزائه بديهيا فليستغنى
عن تعلمه وايضا لو توقف حصول العلوم النظرية على معرفة المنطق ومراعاته لما امكن
الاصابة لمن لا معرفة له به لكنا وجدنا من يصيب وجواب الاول ان المنطق كله ليس بديهيا
والا لحصل الاستغناء عن تعلمه ولا كسبيا والا لدار او تسلسل بل البعض بديهي كالشكل
الاول والبعض كسبيا كالثلثة الاخر والكسبي يستفاد من البديهي بطريق بديهي فلا
يحتاج الى منطق اخر ولا نسلم ايضا ان البديهي مستغني عن الكسب بالكلية بل قد يحتاج
الى التنبيه المختلف بخفائه وظهوره وليس كونها ضرورية انها لا يعزب عن الذهن
بل انها لا يفتقر الى معلومات مقدمة تقتنص بها وكثير من المنطق كذا كما ذكرنا
في الشكل الاول وجواب الثاني انا لا نقول ان اكتساب العلوم النظرية محوج الى معرفة
اجزاء المنطق فان المؤيدين من عند الله بخاصية في جواهر نفوسهم يستغنون عن تعلم المنطق
ونسبة المنطق الى الروية نسبة النحو والعروض الى الكلام والشعر وذو الذوق السليم
يستغني عن تعلمهما كما يستغني ذو الروية والنفس النيرة عن تعلم المنطق وان كان نادرا
وكذلك من وقع فكره على القسم البديهي ونقول الاحاطة بالمنطق اصون للذهن عن

عن الخطاء في الفكر وهو المراد من قولنا انه يحتاج الى المنطق وزعم الفارابي ان المنطق
رئيس العلوم وابو علي يزعم انه ليس بل هو خادم للعلوم وهو خلاف لفظي اذ المعنى بالرياسة
برئيس
ان كان نفوذ حكمه في الغير من غير نفوذ حكم الغير فيه فهو رئيس العلوم وان عني به كونه
مقصودا بالذات فليس برئيس وكذا الخلاف في كونه علما ام لا يندفع بان المراد من العلوم
ان كان ما له صورة مطابقة لما في الخارج فالمنطق ليس بعلم وان كان المراد كل مدرك سواء
كان في الخارج او لم يكن فهو علم اذ هو بحث عما يعرض المعقولات الثانية التي لا توجد الا في الذهن
وظن ان المنطق جزء من العلم المطلق وكيف يتقوم الكلي بجزئياته بل هو جزء لمجموع العلوم
وجزئي للعلم المنطق واله لما عداه واعتبار علية المنطق وجزئية لمجموع العلوم اعم من
كونه اله اذ يصدق الجزئية والعلم عليه الفصل الثالث في موضوع المنطق زعم الشيخ الرئيس
وفخر الدين ان موضوع المنطق هو المعقولات الثانية من حيث يمكن التادي بواسطتها من المعلوم
الى المجهول ومعنى قولهم المعقولات الثانية انه يمكنك ان تتصور حقايق الاشياء في اول
الامر كالانسانية والحيوانية ثم انك تحكم عليها بعد ذلك بالكلية والجزئية والذاتية والعرضية
والجنسية والفصلية والنوعية والموضوعية والمحمولية فالحقايق التي تصورناها اولا كالانسانية
والحيوانية والفرسية والجسمية معقولات اولى والاحكام التي حكمنا عليها تسمى معقولات ثانية لكونها
في الدرجة الثانية من التعقل والبحث عن هذه الاحكام من حيث يمكن التادي بسببها من المعلوم
الى المجهول تاديا حقاصوابا هو علم المنطق وكونها بحاله يمكن التادي بها على الوجه المذكور
يكون عرضا ذاتيا للمعقولات الثانية فيلزم ان يكون موضوع المنطق هو المعقولات الثانية وزعم
بعض الحكماء ان موضوع المنطق هو المعلومات التصورية والتصديقية فيكون اعم من المعقولات
الثانية لان التصورات والتصديقات داخلة فيه دون الاول فيكون اصح من الاولى
لكون المنطق يبحث عن اشياء يلحق المعقولات الثانية كمفهوم الذاتية والعرضية والجنسية
والفصلية اللاحقة بالمعقولات المفردة وفيه نظر وموضوع كل علم هو الشيء الذي يبحث
في ذلك العلم عن اعراضه الذاتية والمعنى بالاعراض الذاتية العوارض اللاحقة بالشيء
لما هو هو اي اللاحقة بالشيء اما لذاته كلحوق التعجب بالانسان او لامر يساوي ذاته كلحوق
الضحك بالانسان بواسطة التعجب المساوي له او يلحق الشيء بواسطة جزء له اعم كالحركة
للحيوان بواسطة الجسمية التي هي اعم من الحيوانية فهذه الثلثة هي الاعراض الذاتية
واما اللاحق بالشيء لامر اعم وليس بجزء كلحوق الحركة للابيض بواسطة الجسم او يلحق الشيء
لامر اخص كلحوق الضحك للحيوان بواسطة الانسان فهذان ليسا من الاعراض الذاتية
فعلى هذا موضوع المنطق التصورات والتصديقات لكون المنطقي ينظر في التصورات
من حيث يتوصل بها الى تصور مجهول اما اتصالا قريبا اي بذاتها لا بواسطة شيء ويسمى
قولا شارحا بهذا الاعتبار او بعيدا مثل كونها كلية وجزئية وذاتية وعرضية وجنسا
وفصلا وخاصة وغير ذلك وكذلك ينظر في التصديقات من حيث يتوصل بها الى تصديق
مجهول اما اتصالا قريبا ويسمى حجة واما بعيدا وهو ان ينظر فيها من حيث انه يتوقف عليها
الموصل الى التصديق مثل كونها قضية وعكس قضية ونقيض اخرى واحد ككونها محمولات
او موضوعات ولما كان بحث المنطقي عن هذه العوارض التي يلحق التصورات والتصديقات
لما هو كان ذلك هو موضوع المنطق وانما قدمنا الموصل الى التصور المسمى بالقول الشارح
على الموصل

على الموصل الى التصديق المسمى بالحجة وضعا وطبعا لوجوب تقدم اجزاء القول الشارح
التي هي التصورات الذاتية والعرضية والجنس والفصل والخاصة على اجزاء الحجة التي
هي القضايا المختلفة لتقدم المفرد على المركب في الطبع والجزء على الكل في الوجودين والقول
الشارح في حكم المفرد فيتقدم على اجزاء الحجة وعليها فكل تصديق يسبقه ثلث تصورات
المحكوم عليه وبه ونفس الحكم لامتناع الحكم مع جهل احد من الامور الثلثة فان قلت
لو صدق ان كل تصديق يستدعي ثلث تصورات يصدق ان المجهول الصرف يمتنع الحكم
عليه والتالي باطل فالمقدم مثله اما الشرطية فبينة واما بطلان التالي فلان المحكوم عليه
في التالي اما ان يكون معلوما او مجهولا فان كان معلوما باعتبار ما وكل معلوم باعتبار ما
فانه يصح الحكم عليه وينتج المحكوم عليه في التالي يصح الحكم عليه فالمحكوم عليه بامتناع
الحكم عليه يصح الحكم عليه وهو تناقض وان كان مجهولا محضا فيصدق ان بعض المجهول المحض
يصح الحكم عليه ويلزمه ليس بعض المجهول المحض يمتنع الحكم عليه وهو تناقض ايضا والجواب
ان موضوع التالي اما ان يوجد بحسب الخارج او بحسب الذهن فان كان الاول فلا نسلم صدق
الشرطية حينئذ لانتفاء مثل هذا الموضوع في الوجود الخارجي ضرورة كون كل ما وقع
في الوجود الخارجي فهو معلوم باعتبار كالوجود والشيئية وان كان الثاني فالشرطية صادقة
والتالي غير كاذب واما قوله لو كان التالي صادقا فالمحكوم عليه ان كان معلوما باعتبار
فيصح حينئذ الحكم عليه وكنت قد حكمت بانه لا يصح الحكم عليه فيكون تناقضا قلت لا نسلم
ان ذلك تناقض لانا حكمنا عليه حالة معلومية بامتناع الحكم عليه على تقدير كونه مجهولا
محضا ولا تناقض في ذلك واعلم انه لما كان بين اللفظ والمعنى علاقة من جهة ان الواضع
الاول وضع كل لفظ بازاء معنى ولاجله يفهم كل احد من لفظ لغته معنى لا يفهمه من غيرها
فيجب على المنطقي ان يراعي احوال اللفظ المطلق من غير تقييد بلغة دون لغة ويعلم ايضا ان
الالفاظ لما كانت موازية للمعاني كان البحث عنها يغني عن بحث احوال المعاني لتحاذيها فاذا
دل اللفظ على المعنى بالمطابقة والتضمن والالتزام فقد دل المعنى العقلي على تلك الثلثة وكذا
اذا انقسم اللفظ الى مفرد ومركب او كلي وجزئي او ذاتي وعرضي فقد انقسم المعنى الى ما انقسم
اللفظ بعينه من غير تفاوت اصلا القسم الاول في اكتساب التصورات ويشتمل على فصول
الفصل الاول في دلالة الالفاظ وما يتعلق بها دلالة اللفظ هو فهم المعنى من اللفظ عند
اطلاقه او تخيله بالنسبة الى العالم بالوضع ودلالته ان كان على تمام المسمى فهو مطابقة
وان كان على جزئه من حيث هو جزء فهو تضمن وان كان على لازمه من حيث هو لازم فهو
التزام واحترز فخر الدين بقوله من حيث هو جزء في التضمن عن دلالة اللفظ على جزء المسمى
بالمطابقة حالة كونه مشتركا بين الكل وبين الجزء وكالعالم الموضوع لمجموع الاثيري
والعنصري ولكل واحد على الانفراد ايضا يدل بالمطابقة من حيث الوضع وبالتضمن من حيث
كونه جزءا وبالالتزام عن دلالة اللفظ على لازم المسمى بالمطابقة عند كونه مشتركا
بين المسمى ولازمه كالشمس الموضوع بازاء القرص والشعاع ولفظ الشمس يدل على الشعاع
بالمطابقة من حيث الوضع وبالالتزام من حيث كونه لازما للقرص فلولا تقييده بالحيثية
لدخلت دلالة التضمن والالتزام في المطابقة فما قال في التضمن من حيث هو جزء خرج عنه
دلالته على جزء المسمى بالمطابقة اذ تلك الدلالة ليس لكونها جزءا بل لكون اللفظ موضوعا له

ولما قال في الالتزام من حيث هو لازم خرجت دلالته على لازم المسمى بالمطابقة فانه ليس لكونه
لازما بل لكونه موضوعا له ويجب ذكر هذا القيد في المطابقة والا انتقض المطابقة بدلالة اللفظ
على جزء ما وضع له حالة كون اللفظ مشتركا بين الجزء وبين الكل والاصل قيد بالتوسط الوضع
في الدلالات الثلث هكذا دلالة اللفظ بتوسط الوضع للمسمى مطابقة وبتوسطه لما دخل
فيه المسمى تضمنا وبتوسطه للازم المسمى التزاما فدلالة الانسان على الحيوان الناطق مطابقة
وعلى احدهما تضمن وعلى الكاتب التزام فلا يرد عليه دلالة اللفظ بالمطابقة على الجزء في حد
التضمن حالة الاشتراك اذ ليس ذلك بتوسط الوضع لما دخل فيه المدلول بل بتوسط الوضع
نفس المدلول وبالعكس في حد المطابقة وكذلك في الالتزام اذ ليس ذلك بتوسط الوضع
للازم حينئذ بل بتوسط الوضع لنفس المسمى والشيخان المحققان ابو علي والالهي اهملا هذه
القيود في الدلالات الثلثة اعتمادا على ان القرينة المعنوية في حكم اللفظية وان هذه القيود
مضمرة مرادة في جميع الصناعات المنطقية والحكمية كالجنس والفصل والنوع والخاصة
وغيرها وقد صرح الشيخ الرئيس بذلك في بعض اجزاء الشفا وحينئذ لا حاجة الى هذا
التعسف والتكلف واتباع اساطين الحكمة اولى من هذه الامور المضيعة للعمر ويظهر من
قوة كلامنا وجه الحصر في الثلثة والبعض جعل دلالة اللفظ المركب على معناه كغلام زيد وكونه
خارجا عن الثلثة لانه غير موضوع للمسمى ولا المعنى هو جزؤه او خارج عنه غير وارد
بل هو داخل في باب المطابقة لان مرادنا من وضع اللفظ للمعنى وضعه له او وضع الاجزاء
للاجزاء بحيث يطابق مجموع اللفظ مجموع المعنى فان لفظ الغلام وزيد جزء مادي ومعنى
الاضافة جزء اخر صوري فالاجزاء المادية اللفظية دالة على الاجزاء المادية المعنوية
بالوضع والجزء الصوري التي هي الهيئة التركيبية دالة بالوضع على الهيئة التركيبية بين
المعاني وهي الاضافة والمجموع المادي والصوري يدل على المجموع المعنوي بالوضع ايضا
فظهر انه مطابقة واخطاء من قال ان الدلالة الاولى هي الحقيقة والاخريان المجاز
اذ الحقيقة استعمال اللفظ وارادة ما وضع الواضع والمجاز ارادة غير ما وضع
الواضع والدلالات الثلثة لا يتعلق بالارادة بل بالفهم فلا تعلق لاحدهما بالاخر بل
الحق ان يقال اذا اطلق اللفظ واريد به ما دل بالدلالتين الباقيتين كان ذلك مجازا لوجود
مفهوم الحقيقة والمجاز ونشترط في الالتزام اللزوم الذهني لا الخارجي اما الاول فالمعنى
باللزوم الذهني انه يجب ان يكون المعنى كالانسان مثلا متى حصل في الذهن حصل فيه
المعنى الالتزامي ايضا كالكتابة اذ لو لم يكن بهذه الحالة امتنع فهم المعنى الالتزامي من ذلك
اللفظ لانتفاء الوضع وعدم انتقال الذهن من المسمى اليه وفهم المعنى من اللفظ محصور
فيهما واما الثاني وهو عدم اشتراط اللزوم الخارجي الذي معناه انه لا يجب ان يكون
المدلول عليه بالالتزام اذا حصل المسمى في الخارج حصل ذلك المعنى الالتزامي فيه اي دل
احدهما على الاخر فان لفظ العدم يدل على الملكة والضد على ضده مع امتناع اللزوم الخارجي
وعلل فخر الدين عدم الاشتراط في الخارج بكون الجوهر والعرض في الخارج متلازمين
مع عدم دلالة احدهما على الاخر وهو سهو لانه على تقدير ان اللزوم الخارجي شرط للازم
منه دلالة احدهما على الاخر اذ لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط فهذا الاحتجاج
لا يدل على ان اللزوم الخارجي ليس بشرط وقد قيل ان دلالة الالتزام مهجورة في العلوم فان

مرادهم

مرادهم عدم دلالة اللفظ على المعنى الالتزامي فليس بصحيح لدلالة الانسان على قابل الكتابة
بالالتزام وان كان مرادهم ان الدال بالالتزام غير صالح لان يقال في جواب ما هو فالدال
في التضمن غير صالح لذلك ايضا فلا يختص الحكم بالالتزام فانه لا يجوز ان يدل بالدلالتين
على ماهية المسئول عنه بمعنى انه لا يجوز ان يقال في جواب الماهية ما يدل عليها بالتضمن
او الالتزام اما التضمن فكما اذا سئل عن الحيوان بما هو لا يقال في الجواب انه انسان
واما في الالتزام فكالجواب عن الانسان بالضاحك او الكاتب وانما لم يجز ذلك لجواز
انتقال الذهن بالدلالتين الى غير المسئول عنه ولا يتعين المسئول عنه بل المراد بالحجة
انه لا يجوز ان يذكر ويدل على اجزاء الشيء المسئول عنه بما هو بالالتزام ويجوز بالتضمن
اما الاول فكما اذا اجيب عن الانسان بالحساس الناطق وانما لا يجوز ذلك لان الحساس
والناطق شيء ماله الحس او النطق ويعلم من خارج دلالتهما على الانسان والحيوان واجزاء
الحيوان وانما لا يصح ذلك لان الذهن كما ينتقل من الحساس والناطق الى الانسان والحيوان
واجزاء الحيوان ينتقل الى الامور الخارجية فلا يتصور ماهية المسئول عنه واما الثاني
وهو ان يجوز ان يدل على اجزاء المسئول عنه بالتضمن كما اذا سئل عن الانسان بما هو يجوز
ان يقال حيوان ناطق والحيوان يدل على الجسمية والنمو والتغذي بالتضمن لان الذهن
لا ينتقل الا الى اجزاء المسئول عنه ومجموع اجزائه مطلوبة في هذا السؤال والتضمن
لا يلزم المطابقة اذ يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن انتفاء اللازم انتفاء
الملزوم ولا يلزم هنا من انتفاء التضمن انتفاء المطابقة لجواز كون الماهية المدلول
عليها بالمطابقة بسيطة لا جزء لها فقد وجدت المطابقة بدون التضمن فلا يكون لازما
واما الالتزام فهل هي من لوازم المطابقة ام لا فزعم فخر الدين انه يجب ان يكون لكل
ماهية لازم واقله انها ليست غيرها وتوهم من ذلك لزوم الالتزام للمطابقة وهو
غير مبين لانه انما يكون الالتزام لازما للمطابقة اذا لزم ان يكون لكل ماهية لازم يلزم
من تصور تلك الماهية تصور اللازم ولا يجب ان يكون لكل ماهية لازم بهذه المثابة
لتصورنا كثيرا من الاشياء مع الذهول عن لوازمها المتوهمة وقوله ان لكل
ماهية لازما واقله انها ليست غيرها فلا نسلم ان الغيرية لازم لكل ماهية لانا
نتصور ماهيات كثيرة مع الغفلة والذهول عن كون الماهية غير تلك الاخرى
ومن هذا البيان نعلم ان الالتزام لا يلزم التضمن اذ لا يجب ان يكون لكل ماهية مركبة
لازم ذهني يلزم من تصورها تصوره واما التصور والالتزام فهما تابعان للمطابقة
اذ التضمن فهم جزء المسمى والالتزام فهم لازم المسمى فهما فرعان للمطابقة تابعان و
التابع والفرع لا يوجد بدون المتبوع والاصل الا ان الالتزام يكون بالبسائط والمركبات
والتضمن بالمركبات دون البسايط **الفصل الثاني** في المفرد والمركب واحوالهما والدال بالمطابقة
ان اريد بجزئه القريب المرتب المسموع الدلالة على جزء معناه كان مركبا وقولا ومؤلفا
كقولنا زيد منطلق وضرب زيد واحترزنا بقولنا القريب عن الحروف المفردة التي في
زيد منطلق فانها اجزاء بعيدة لا قريبة وبالمسموعة عن الفعل الدال بمادته وجوهره على الحدث
وبالهيئة التصريفية على الزمان فان هذين الجزئين ليسا مرتبين كترتيب زيد ومنطلق
ولا مسموعة وان لم يكن كذلك هو المفرد ويندرج فيه اربعة ما ليس له جزء اصلا مثل ق وش

بمادته

اذ جعل علما وما له جزء غير دال على شيء كزيد وما له جزء دال لا على معنى الجملة كعبد الله اذا كان علما كان مسماه الشخص المعين وح لا يدل عبده على بعض اجزاء الشخص والله على بقية الاجزاء وما له جزء دال على شيء من معنى الجملة لكن لا يقصد به الدلالة كالحيوان الناطق اذا جعل اسم على الشخص ولو قلنا الدال باحد الدلالات الثلث ان اريد بجزئه جزء معناه فهو المركب والا كان هو المفرد لانتقض حد المفرد حينئذ بالحيوان الناطق الدال على الناطق بالتضمن وعلى الكتابة بالالتزام مع كونه غير مراد بشيء من اجزاء هذا اللفظ اعني اجزاء المجموع الدال بالتضمن على الناطق وبالالتزام على الكاتب شيئا من الناطق ولا شيئا من الكاتب مع كون الحيوان الناطق بالضرورة مركبا ولو قيل على ما ذكره فخر الدين الدال بالمطابقة او قلنا الدال باحدى الدلالات الثلث ان دل جزئه على جزء المعنى كان مركبا وان لم يدل كان مفردا لانتقض ذلك بالمركب لان الحيوان الناطق اذا جعلناه علما فان كل جزء من اجزاء هذا اللفظ دال على جزء معناه مع كون هذا اللفظ حالة كونه علما مفردا فتبين ان الحق تقييد اللفظ بالدال بالمطابقة لا باحدى الدلالات الثلث ثم يجب تقييده بالارادة وعدم الارادة لا بالدلالة وعدمها وبعضهم فرق بين المؤلف والمركب بان اجزاء الملفوظ اما ان تدل على شيء لا حين كونها اجزاء الملفوظ ولولا انفردت وهو المفرد كزيد واما اذا كان لجزء اللفظ دلالة فلا يخلو اما ان يكون دلالته على جزء معناه اولا والاول هو المؤلف والثاني هو المركب عند جعله علما وهو عند الشيخ في حيز المفرد ولا يفرق بين المؤلف والمركب واصطلاح اهل المنطق عليه والافعال المضارعة باسرها مركبات لان جزءها يدل على جزء معناها ويراد لان حروف المضارعة يدل على شيء والباقي يدل على اخر والمفرد من الافعال الماضي والمفرد اما ان لا يستقل بالمفهومية او يستقل والاول هو الحرف والثاني لا يخلو اما ان يدل بهيئته ووزنه وهي الهيئات التي تعرض للمصدر بالتصريف على زمان معين من الازمنة الثلثة اولا والاول هو الفعل والثاني الاسم ويعرف الفعل بانه الذي يدل على معنى تام من الحدث والنسبة الى موضوع معين وزمان معين اي المتشخص الذي يعين الفعل في الوهم بحيث لا ينقلب ماضيه مستقبلا باعتبار فكان لما دلت على الزمان مع النسبة الى الموضوع المعين ولم تدل على الحدث لم يدخل في الفعل بل هي من قبيل الروابط عندهم والادوات وقيد بالزمان المعين لاخراج مثل الصبوح والغبوق والمتقدم والمتاخر فانها لا تدل على الزمان المعين ولا على زمان متشخص بل يصرف الى الماضي في المصدر بقبل تقدم وتاخر والى المستقبل بهيئة ووزن اخر وكذلك الصبوح والغبوق ولان مثال هذه يكون الزمان اما نفس مفهومها او جزء فهي تدل على الزمان بجواهرها بخلاف الافعال الدالة بالهيئات التصريفية على ما ذكرنا في تعريف الفعل فلا ينتقض وان الزمان جزء من معنى الفعل وان كان بعضهم جعله خارجا لاحقا بالفعل المسمى عند المنطقيين كلمة اصطلاحا ويعرف الاسم بانه الذي يدل على معنى في نفسه غير مقترن بزمان محصل واللفظ المفرد اما ان لا يعتبر بالنسبة الى اخر او يعتبر والاول اما ان يكون معناه كثيرا او واحدا فان كان كثيرا فاما ان يوضع لها على السواء اولا والاول هي الفاظ المشتركة كالعين بالنسبة الى كل الحقايق الموضوع لها وبالنسبة الى الواحد غير معين مجملا والى المعين مبينا واما الثاني الذي لا يوضع لها على السواء فاللفظ ان يوضع للبعض ثم ينقل الى البعض الاخر اما لمناسبة او مشابهة

اولا والثاني

بتفرق

اولا والثاني هو المرتجل والاول اما ان لا يغلب الاستعمال في المنقول اليه بغلب فان لم يغلب يسمى بالنسبة الى المنقول عنه حقيقة والى المنقول اليه مجازا كالاسد بالنسبة الى الشجاع وان غلب يسمى بالنسبة الى المنقول اليه الفاظا منقولة وبعضهم اعتبر ترك الوضع الاول ثم الناقل اما ان يكون هو الشرع كالصلوة والزكوة والصيام والحج فان الاول في اصل الوضع للدعاء والزكوة للنما والصيام للامساك والحج للقصد ثم نقله الشرع الى افعال مخصوصة في الصلوة ونقل الزكوة الى قدر مخصوص يدفعه الى الفقراء والصوم لامساك جميع النهار بالنية والحج الى قصد مخصوص في زمان معين واما ان يكون الناقل هو العرف العام كالدابة فانها في اصل اللغة وضعت لكل ما يدب على الارض ثم نقل الى الفرس والحمار والبغل واما ان يكون الناقل هو العرف الخاص كاصطلاحات النحاة والنظار فان الحرف في الوضع الاول هو الطرف ثم نقله النحاة الى الذي معناه في غيره ويسمى الاول منقولة شرعية والثاني عرفية والثالث منقولة خاصة وان كان اللفظ الواحد معناه واحدا فاما ان يكون شخصا او كليا والاول العلم والثاني ان يكون حصوله في افراده الذهنية والخارجية على السواء اولا والاول المتواطي وهو الذي يوافق افراده في معناه كالانسان والحمار والفرس والثاني هو المشكك وهو ينقسم الى المطلق والى ما بالنسبة والمطلق ينقسم الى ثلثة اقسام الاول ما يكون حصول المعنى في البعض حاصلا قبل حصوله في البعض الاخر كالوجود الحاصل في الواجب قبل حصوله في الممكن وهذا التشكيك بالتقدم والتاخر الثاني بالاولى والاحرى كالوجود وايضا للذي هو في الواجب اولى لكونه اقوى واتم واثبت من الممكنات الثالث التشكيك بالشدة والضعف كالبياض على الثلج والعاج فانه في الثلج اشد من العاج واما النسبي فاما بالنسبة الى المبدأ كقولنا طبي للكتاب والدواء والمبضع فانه يكون نسبة الكتاب الى علم الطب اقوى من نسبة الدواء والمبضع وعلم الطب مبدأ للكل واما بالنسبة الى الغاية كقولنا صحي للدواء والفصد والرياضة وتعلق الدواء بالصحة اشد من غيره من الفصد والرياضة والصحة غايتها واما بالنسبة اليهما كقولنا الهي لجميع الموجودات غير الواجب انها الالهية والاله مبدأها وغايتها جميعا ويسمى مشككا لمشابهة اللفظ المشترك من وجه وللفظ المتواطي من وجه فيقع الناظر فيه في الشك انه من قبيل المشترك او المتواطي واما اللفظ الذي يعتبر بالنسبة الى لفظ اخر فاما ان يتحد معناهما او يختلف فالاول يسمى مترادفة كالليث والاسد والغضنفر والثاني متباينة كالفلك والكوكب والارض واما المركب فاما ان يكون تاما واما ان يكون ناقصا والتام وهو الذي يحسن السكوت عليه لا يخلو اما ان يحتمل الصدق والكذب ولا والاول يسمى خبرا وقضية وقولا جازما خبرا باعتبار احتماله للصدق والكذب وقضية بمعنى انه حكاية حال وقولا جازما باعتبار انه لا ترديد فيه وان لم يحتمل الصدق والكذب فاما ان يدل على طلب الفعل دلالة اولية اي بالوضع والمطابقة او لا يدل فان دل يسمى مع الاستعلاء امرا ومع التساوي التماسا ومع الخضوع مسئلة ودعاء وان لم يدل على طلب الفعل دلالة اولية يسمى تنبيها ويندرج فيه النهي والترجي والقسم والنداء وانما سمي تنبيها لانه نبه على شيء غير مدلول عليه بالمطابقة اما في النداء فلانه نبه على انه يطلب من المنادى اجابته وفي القسم فلانه يطلب من المقسم له تصديقه فيما اخبر به بطريق التعريض وفي الترجي فلانه نبه على انه يطلب ما لا يتيقنه وفي التمني كذلك كل ذلك بطريق الالتزام وبالمطابقة يدل على هذه المفهومات

المذكورة لفظا الا على ما هو بالالتزام وانما كان التنبيه فى معنى الكلام التام لانها بمعنى
تمنيت مالا او ترجيته ونحوه من زيد فيرجع الى الخبر والتمنى قد يكون للممكن البعيد
وقد يكون لبعض الامور الممتنعة واما الترجى فلا يكون الا للامور الممكنة القريبة
واما المركب الناقص فاما ان يكون تقييديا وهو الذى يكون الثانى قيدا فى الاول ويقوم
مقامهما لفظا مفردا كقولك الحيوان الناطق فان الحيوان قيد بالناطق والانسان يقوم
مقامهما وقد لا يقوم مقامهما لفظ مفرد مثل قولك الجسم الابيض وينتفع هذا التركيب
فى الحدود والرسوم واما غير التقييدى مثل المركب من اسم واداة وكلمة واداة كقولك
زيد فى وصعد على والمركب التام سمى كلاما وهو لا يتألف الا من مخبر عنه وبه وهو يكون
من اسمين احدهما مخبر عنه والاخر به او من اسم مخبر عنه وفعل مخبر به وما عداهما من
انواع التراكيب لا يفيد شيئا كالفعلين لعدم المخبر عنه والحرفين لعدمهما او كليهما مع الاداة
لعدمهما من طرف الحرف فان قيل قولنا يا زيد كلام تام مع تركبه من اداة واسم قلت اما الجواب
عن النقض فلان حرف النداء فى تقدير الفعل بمعنى انادى وادعو زيدا فيرجع الى تركيب
الاسم مع الفعل واورد عليه بانه لو كان كذلك لاحتمل الصدق والكذب كما احتملته
الجملة الفعلية لانها حينئذ بصيغة الاخبار ولجاز كونه خطابا مع ثالث كخطابك
لعمرو بانك تدعو زيدا ولا يستقيم ذلك فى يا زيد واجيب عن الايراد بان ذلك انما يلزم
لو كان ذلك اخبارا وهو ممنوع لجواز كونه انشاء وان كانت صيغته صيغة الاخبار
فهى مشتركة بين الاخبار والانشاء فان حكم ادعو وانادى زيدا المقدر به حرف
النداء حكم ساير الانشاءات الغير المحتملة للصدق والكذب فقولك اقسمت بالله
واقسم بالله انشاء للقسم وان كان بصيغة الخبر ولو كان خبرا لزم فى الاول ان يكون
سابقا على قسم اخر وفى الثانى مسبوقية على اخر وهو غير لازم ونظائره ساير التمليكات
كطلقت واعتقت وبعت واشتريت ولو كان امثالها اخبارا سبق مثله فان قلت
لو صدق قولكم الفعل والحرف لا يخبر عنهما لزم التناقض والتالى باطل فكذا المقدم
بيان الشرطية وذلك ان المخبر عنه فى هذه القضية اما ان يكون اسما او فعلا وانما
كان لزم التناقض اما اذا كان اسما فكل اسم يصح ان يخبر عنه والمخبر عنه ههنا يصح الخبر
عنه لانه اسم وحكمتم بكونه لا يخبر عنه وهو متناقض واما اذا كان المخبر عنه فعلا
وحرفا فيكون قد اخبرت عن بعض الافعال والحروف وكنت قد قلت بان كل فعل وحرف
لا يخبر عنهما وهو ايضا تناقض فى الترديد بين الجزئية مناقضة للكلية المخالفة الكيف
واما التالى فبين البطلان قلت نختار ان المخبر عنه فعل وحرف اخبر عنهما باسمين وهما
لفظا الفعل والحرف والذى قلنا انهما لا يخبر عنهما اى لا يخبر عن مسماها بمجرد
ذكرهما وههنا اخبرنا عنهما لا بمجرد ذكرهما بل معبرا عنهما بلفظى الاسم والحرف وهما
اسمان فان عادوا واوردوا النقض هكذا لو صدق ان الفعل والحرف لا يخبر عن مسماهما
بمجرد ذكرهما لزم التناقض ويلزم من انتفاء التالى انتفاء المقدم فيصدق نقيض المقدم
وهو ان الفعل والحرف يخبر عن مسماهما بمجرد ذكرهما وجوابه انا لا نسلم انك اخبرت
عن مسماهما بمجرد ذكرهما بل اخبرنا عنهما بلفظ الفعل والحرف وهما اسمان وقولنا ضرب
فعل ماض وفى حرف جر ليس بنقض اذ الاخبار فيهما عن لفظ ضرب وفى لا عن معناهما

الفصل الثالث

الفصل الثالث فى الكلى والجزئى كل لفظ له معنى واحد فهو اما ان يمنع نفس تصور معناه
من وقوع الشركة فيه او لا يمنع فان منع فهو الجزئى الحقيقى وان لم يمنع فهو الكلى والجزئى
كزيد اذا دل على هذا الشخص من حيث هو هذا وحينئذ لا يكون نفس غيره بالضرورة والكلى
كالحيوان الذى نفس مفهومه لا يمنع من صدقه على كثيرين ثم الكلى اما ان يكون الشركة فيه
بالفعل كالانسان المشترك فيه زيد وعمرو وبكر فقد يكون الافراد متناهية كالكواكب
وقد يكون غير متناهية كالنفوس الناطقة واما ان يكون بالقوة اما كالشمس عند من يجوز
وجود شموس كثيرة فبتقدير وجودها يكون لفظ الشمس واقعا عليها بمفهوم واحد
وكالاله ومفهومه من حيث ذاته غير مانع من الشركة والا لما احتيج الى البرهان فامتناع
الشركة ما جاءت من نفس المفهوم بل من دليل منفصل فهذان القسمان من الذى الشركة
فيه بالقوة كان لكل واحد فرد فى الاول ممكن وفى الثانى واجب واما ان يكون الشركة فيه
لا وجود لذلك المسمى فى الخارج لا فى الواحد ولا فى الكثرة فذلك المسمى اما ان يكون ممتنع
الوجود فى الخارج كشريك البارى فلولا ان له معنى مفيدا لامتنع حكمنا عليه بالامتناع
واما ان يكون ممكن الوجود فى الخارج كجبل من ياقوت وبحر من زيبق ووجه الحصر فى هذه
الستة ان الكلى اما ان يكون واحدا او كثيرا والواحد لا يخلو اما ان يعرف له فرد اولا والاول
اما ان يمكن مثله واما ان يمتنع فالممكن كالشمس والممتنع كالاله واما الذى لا يعرف له فرد فتعين
ان يكون اما ممكنا كجبل من ياقوت واما ممتنعا كشريك الله واما الكثير فاما ان يكون متناهيا
كالكواكب او غير متناهية كنفوس البشر وبعضهم شرط فى الكلى ان يكون الشركة فيه بالفعل
وهو فاسد اذ الاتفاق واقع انه لا واسطة بين الكلى والجزئى وان الجزئى هو الذى يكون
نفس تصور معناه مانعا من الشركة فيجب ان يكون الكلى ما يقابله وهو ما نفس تصور معناه
لا يمنع وقوع الشركة فيه سواء كانت بالفعل او بالقوة والجزئى قد يقال على كل ما يندرج
تحت كلى بمعنى ان الكلى يحمل على ذلك المندرج ويسمى جزئيا اضافيا كالانسان المندرج تحت
الحيوان وكذلك الحيوان المندرج تحت الجسم النامى المندرج تحت مطلق الجسم فكل اخص بالنسبة
الى اعم جزئى اضافى والجزئى الحقيقى اخص من الاضافى لانه كلما صدق على شىء انه حقيقى صدق
عليه انه اضافى ولا ينعكس اما الاول فلان كل ما يصدق عليه الجزئى الحقيقى ينحصر فى الافراد
الشخصية وكل شخص حذف عنه المشخصات بقى ماهية كلية يندرج الشخص تحتها فكل شخص
مندرج تحت الماهية المعراة عن المشخصات والمندرج تحت الكلى جزئى اضافى فصدق ان كل
جزئى اضافى واما الثانى وهو ليس كل ما صدق عليه الاضافى صدق عليه الحقيقى فلان
الاضافى جاز ان يكون كليا الممتنع عليه ان يكون جزئيا حقيقيا والاضافى وان كان اعم فليس
بجنس للحقيقى اذ الجنس جزء من النوع ويستحيل تصور الشىء بدون جزئه وقد تصورنا الجزئى
الحقيقى مع الذهول عن معنى الاضافى فليس بجنس له وكل كليين فاما ان يصدق شىء منهما على
ما يصدق عليه الاخر او لا يصدق اصلا والثانى هما المتباينان كالانسان والفرس و
الاول لا يخلو اما ان يصدق كليا او جزئيا او كليا من احد الطرفين جزئيا من الاخر والاول
هما المتساويان كالانسان والناطق والثانى هما اللذان بينهما عموم وخصوص من وجه
كالحيوان والابيض والثالث هما اللذان بينهما عموم وخصوص مطلقا مثل الحيوان والانسان
ونقيضا المتباينين متباينان تباينا جزئيا لانهما ان لم يصدق على شىء حصلت المباينة

الكلية كاللاوجود واللامعدوم وان صدق على شئ حصلت المباينة الجزئية لكونه كل واحد يصدق مع عين الاخر فان الانسان يصدق مع الفرس ولا فرس يصدق مع الانسان ويصدق مع نقيضه ايضا لصدق اللاانسان ولا فرس على الطير مثلا ولانا نتكلم على شئ واذا صدق مع العين تارة باين نقيضه في تلك الصورة ولم يكن المباينة كلية والا لم يصدق مع النقيض في الصورة الاخرى فالمباينة جزئية متحققة في الصورتين ونقيضا المتساويين متساويان والا لزم صدق احدهما مع كذب الاخر فيصدق احدهما بدون الاخر وكذا قلنا المتساويان يصدق كل منهما على كل ما يصدق عليه الاخر فلا يكون المتساويان متساويين واما اللذان بينهما عموم وخصوص من وجه فلا يستلزم نقيض احدهما نقيض الاخر لا مطلقا ولا من وجه لكون كل ذاتين كان بينهما عموم وخصوص مطلقا فبين نقيض الخاص وعين العام عموم من وجه وبين نقيضيهما اعني بين عين الخاص ونقيض العام مباينة كلية فنقيضاهما متباينان تباينا كليا واما اللذان بينهما عموم وخصوص مطلقا فنقيض الاعم اخص من نقيض الاخص مطلقا لصدق نقيض الاخص على كل ما يصدق عليه نقيض الاعم اذ لو لم يصدق نقيض الاخص على كل ما يصدق عليه نقيض الاعم لصدق عين الاخص على بعض ما يصدق عليه نقيض الاعم ويلزمه بالعكس المستوي صدق نقيض الاعم على بعض ما يصدق عليه عين الاخص فيلزم وجود الاخص بدون الاعم والكل بدون الجزء وذلك محال واما العكس فلعدم صدق نقيض الاعم على كل ما يصدق عليه نقيض الاخص لوجوب صدق عين الاعم على بعض ما يصدق عليه نقيض الاخص فلا يصدق نقيض الاعم على كل ما يصدق عليه نقيض الاخص اما قوله ان نقيض المتساويين لو لم يكونا متساويين لزم صدق احدهما مع كذب الاخر فلا يكونان متساويين مع فرضهما كذلك غير لازم لجواز كونهما امرين شاملين لجميع الموجودات العينية والذهنية كالامكان العام والشئ فلا يخرج عنهما شئ ولا يصدق نقيضاهما على شئ فيلزم صدق احدهما مع كذب الاخر فلا امكان عاما لا يصدق على شئ ليكذب الشيئية عليه فيجوز صدق الشيئية مع كذب الامكان فلا يلزم قوله فلا يكونان متساويين وكذلك الحال في قولهم ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص فان العام اذا كان شاملا كالامكان العام مع الخاص المطلق كالجوهر مثلا فنقيض العام كلا امكان لا يصدق على شئ ليصدق ذلك على كل ما يصدق عليه نقيض الخاص كلا جوهر فلا يلزم قوله لو لم يصدق نقيض الاخص على كل ما يصدق عليه نقيض الاعم لصدق عين الاخص وذلك محال ومما ذكرنا يعرف كونه ليس بمحال **الفصل الرابع** في الماهية واجزائها والكلي بالنسبة الى الافراد التي تحته اما ان يكون نفس حقيقة تلك الافراد وبعد حذف المشخصات او داخلا فيها او خارجا عنها فان كان الاول فهو النوع الحقيقي المنحصر في الشخص بمعنى انه لا يوجد في الخارج من الكلي الا فرد واحد كالشمس فهذا وكل فرد من الاشخاص يكون مقولا في جواب ما هو بحسب الخصوصية المحضة او لم ينحصر بمعنى انه وجد من الكلي في الوجود اكثر من واحد كالانسان وهو المقول في جواب ما هو بحسب الشركة والخصوصية معا اما بحسب الشركة فلكونه تمام القدر المشترك بين الافراد ويصح ان يقال في الجواب عن الجماعة واما بحسب الخصوصية فلصحة مقوليته عن السؤال بما هو عن واحد لكون الذات لكل فرد من المقومات هو ذلك القدر المشترك اذ لو كان له مع القدر المشترك ذاتي

يخالف غيره

يخالف غيره به لم يكن الافراد من نوع واحد وقد فرضناه كذلك فالنوع الحقيقي هو الكلي المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو والمراد بالكثرة المتوهمة ليدخل فيه ما انحصر نوعه في شخصه الثاني ان يكون الكلي داخلا في ماهية ما تحته من الافراد فلا يخلو اما ان يكون مقولا في جواب ما هو بحسب الشركة اولا فالاول الجنس والثاني الفصل مختصا كان بالنوع كالناطق للانسان او لم يختص كالحساس بالنسبة اليه فانه فصل يفصل الحيوان عن الجسم النامي اذ لو كان جزءا من جميع الحقائق لانتفت البسائط والوجود يشهد ببطلانه فيكون جزءا لبعضها فيميزها عما لا يكون جزءا فيكون فصلا وقيل عليه ان ذلك انما يلزم لو كان هو مركبا ولان البسيط موجود في المركب فلا يلزم نفي البسيط وليس المراد من نفي البسائط عدمها بالكلية بل تركيبها مع غيرها بحيث يحصل منها حقيقة واحدة مخالفة لكل واحد منهما ولو كان الحساس جزءا من جميع الحقائق لانتفت البسائط بالكلية بحيث لا يوجد ماهية مفردة لا يكون مركبة مع غيرها والوجود يخالفه وقد لخص الذين في انحصار جزء الماهية في الجنس والفصل بان جزء الماهية اما ان يكون كمال الجزء المشترك بينها وبين غيرها او لا يكون بل يكون كمال الجزء المميز فالاول هو الجنس والثاني هو الفصل وان لم يكن واحدا منهما فهو اما جنس جنس كالجوهر او فصل جنس كالحساس او جنس فصل كالمدرك او فصل فصل كالمميز وفيه نظر لانا لا نسلم انه لو لم يكن على احد القسمين المذكورين لزم ان يكون على احد الاقسام الباقية لان على ذلك التقدير يكون اما كمال القدر المشترك بين الماهية وغيرها او كمال الجزء المميز الفصل القريب فاذا لم يكن على احد القسمين كان على واحد من الاقسام المذكورة لانا نقول ان الجنس البعيد كمال الجزء المشترك بين الماهية وغيرها وكذلك في الفصل وبرهان ذلك انه ليس بقريب من الجنس والفصل غير منحصر فيما ذكر عند تفسيره الفصل بكمال الجزء المميز وذلك ان الجنس والفصل البعيدين جاز تركبهما من ذاتين متساويين مع كون كل واحد على ما تره ليس بجنس ولا فصل والطريق الاصوب في انحصار الجزء في الجنس والفصل المطلقين هو ان جزء الماهية اذا لم يكن مشتركا بينها وبين غيرها من الانواع كان فصلا وان كان مشتركا فلا يخلو اما ان يكون تمام المشترك بينها وبين الانواع الاخر اولا والاول هو الجنس والثاني يلزم ان يكون بعضا من تمام المشترك مساويا له والا لزم ان يكون مشتركا بين تلك الماهية ونوع اخر ولا يكون حينئذ تمام المشترك بالنسبة الى ذلك النوع اذ المفروض خلافه بل هو بعض من تمام المشترك فيكون فصل الجنس وعرفوا الجنس بانه الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو فالكلي مراد في المقول لكون دلالة المقول تفصيلية ودلالة الكلي اجمالية فليقتصر على المقول احترازا عن التكرار فالمقول جنس الكليات الخمس وقولنا على كثيرين يخرج الشخص وقولنا مختلفين بالحقائق يخرج النوع الحقيقي وفصول الانواع الاخيرة وخواصها وقولنا في جواب ما هو الثلثة الباقية كالفصول والخواص العالية كالحساس والماشي بالنسبة الى الحيوان فكلها مقولة على المختلفات لا في جواب ما هو ويخرج العرض العام كالماشي بالنسبة الى الانسان وانما كان العرض العام والخواص غير مقولة لكونها خارجة عن ماهية المسئول عنه ودلالته عليها بالالتزام والفصل العالي لا يدل على تمام الماهية بالمطابقة بل على بعضها بالمطابقة وعلى الاخر بالالتزام واوردوا على هذا التعريف اسولة منها انك جعلت المقول على كثيرين جنسا للخمسة فيكون اخص من الجنس المطلق لانه مخصوص

بالجنسية لكون المقول على كثيرين اعم من الجنس المطلق لدخول المطلق تحته لكونه لابد من مقولية
على كثرة وجوابه ان المقول على كثيرين اعم من المطلق باعتبار ذاته واخص منه باعتبار كونه
جنسا ومنها انه اذا كان الجنس مقولا كان محمولا والجزء لايجوز حمله وجوابه ان الجزء من حيث
جزئيته يمتنع حمله على شئ والجنس وان كان جزءا من النوع فالمحمول هو ذات الجنس اعنى الحيوان
من حيث هو حيوان وهو غير اعتبار الجزئية اللهم الا اذا ميز الجزء عن الكل فح لايجوز حمله
كقولك البيت حائط او سقف وكذا الحال في الفصل ومنها ان الجنس موجود وكل موجود
متشخص والشخص لايجوز حمله وجوابه ان الجنس موجود في الذهن لا في الخارج اعنى صورة الجنس
وهي وان كانت في الذهن متشخصة فمعنى كليتها مطابقتها لكل صورة من ذلك النوع والا فكل
هوية في الخارج متعينة بعوارضها فيستحيل ان يشاركها غيرها في معناها وقد خبط
المتاخرون في هذا وليس من شرط تحقق الجنس حمله على نوعين في الخارج كما قد توهم ذلك
لجواز حمله على نوعين احدهما في الخارج والاخر في الذهن والجنس ان صلح لان يقال في جواب
السؤال عن الماهية الانسانية او الفرسية مثلا وعن كل فرد من الافراد المشاركة لها كان
جنسا قريبا فان اى فرد من افراد الحيوان ضممته الى الانسان والفرس وسالت عنهما بما هو
كان الحيوان هو الجواب من غير تغيير اذ هو تمام القدر المشترك بينهما وان صلح لان يقال
جواب السؤال عنها وعن بعض ما يشاركها في ذلك الجنس دون البعض الاخر كان جنسا بعيدا
كالجسم النامي بالنسبة الى الانسان مثلا فاذا سئلت عن الانسان والنبات فجوابه الجسم
النامي ولو بدلنا النبات بالفرس لايجوز في الجواب الجسم النامي اذ ليس تمام المشترك و
كذلك الحال في الجسم بالنسبة الى الانسان او الجوهر بالنسبة اليه ففي الجنس القريب جواب
واحد وفي المرتبة الثانية جوابان وفي الثالثة ثلثة وهكذا بتعدد الاجوبة عند الصعود
والسائل بما هو اما ان يطلب حقيقة الشئ او مفهوم الاسم كما اذا علم الاسد ولم يفهم
الغضنفر فيكفيه التبديل بالاشهر واما طالب الحقيقة فجوابه بلفظ دال بالمطابقة
على جميع ذاتيات الشئ المسؤل عنه وعلى الاحاد تضمنا كما اذا سئل عن الانسان بما هو
فيقال في جوابه حيوان ناطق فهذا يسمى مقولا في جواب ما هو واجزاء هذا المقول ان ذكر
بالتضمن يسمى كل واحد منهما داخلا في جواب ما هو كالجسم النامي والجسم ذي الابعاد والحساس
فان الحيوان يدل عليها بالتضمن وان كانت الاجزاء مذكورة بالمطابقة كالحيوان والناطق
فكل واحد منها يسمى واقعا في طريق ما هو لانه اذا كان المجموع مقولا في جواب ما هو فكل
جزء يقع في ذلك الطريق ضرورة ان الجنس القريب هو المحمول الاول والبعيد يحمل بواسطته
لان الجسم يصير حيوانا ثم يحمل على الانسان والخالي عن الحيوانية يستحيل حمله فالمحمول الاول
على الانسان الحيوان والجسم بواسطة ومراتب الاجناس اربعة لان الجنس اما ان لايكون
فوقه بل يكون تحته جنس يسمى الجنس العالي وجنس الاجناس كالجوهر وان كان فوقه جنس
ولم يكن تحته يسمى الجنس السافل كالحيوان وان كان فوقه جنس وتحته فهو الجنس المتوسط
كالجسم النامي والجسم وان لم يكن فوقه وتحته جنس فهو الجنس المفرد ومثاله العقل ان قلنا ان
الجوهر ليس بجنس ويجب نهاية الاجناس في العلو والنزول اذ لا اعم من الوجود ولا اخص
من الشخص ومراتب العموم بينهما محصورة فيجب نهايتها وقال فخر الدين لايجوز ان يكون الجنس
المطلق جنسا لهذه الاربعة لكون المميز في الثلثة عدميا ولا يبقى الا المتوسط الذي فوقه

وتحته

وتحته جنس واقل ما يكون تحت الجنس نوعا وجوابه ان القيود السلبية في الثلثة جاز ان يكون
لوازم مساوية لفصول وجودية لانعرفها فلا يجوز الجزم بعدم الجنسية وجنس الاجناس
ان اخذ طبيعيا كان اعم المراتب الجنسية كالجوهر الاعم من الجسم الاعم من النامي الاعم من الحيوان
الاعم من الانسان وان كان منطقيا كان اخص المراتب النوعية لان جنس الاجناس اخص
من الجنس المنطقي الاخص من الذاتي المقول في جواب ما هو الاخص من الذاتي الاخص من الكلي الاخص
من المضاف فيصير جنس الاجناس بهذا الاعتبار نوع الانواع وعرفوا الفصل بانه الكلي الذي
يميز الشئ عما يشاركه في الجنس كما ذكره الرئيس في الشفا وذكر في الاشارات انه الكلي الذي يميز
الشئ عما يشاركه في الوجود لا في الجنس وههنا يجب ان نعرف الفصل والا فلا ينحصر جزء الماهية
في الجنس والفصل لامكان تركب ماهية ما من ذاتيين او ذاتيات متساوية كالجنس العالي والفصل
الاخير فيكون كل واحد من تينك الذاتيين فصلا يميز الشئ عما يشاركه في الوجود على ما هو مذكور
في الاشارات ولا يكون واحد منهما جنسا ولا فصلا على ما ذكره في الشفا اذ قيد بقوله يميز
الشئ عما يشاركه في الجنس وليس فوق الجنس العالي جنس وكذا الناطق لو امكن تركيبه من ذاتين
متساويين وبانه لا يكون شئ منهما جنسا ولا فصلا لعدم دخولهما تحت جنس وهذا بخلاف
الجنس والفصل المتوسطين اذ فوقهما ما يشملهما من الذاتيات مع الخاص او المساوي فيكون
هناك جنس وفصل بالضرورة فهذا فائدة التخصيص فعلى هذا يجوز تركب بعض الذوات من
فصلين او فصول والفصل عند فخر الدين كما الجزء المميز للذات عما يشاركه في الجنس وهذا
حكمه حكم التعريف الاول في عدم انحصار جزء الماهية في الجنس والفصل فعلى هذا يمتنع
ان يكون للماهية فصلان لكونه كمال الجزء المميز وليس وراء الكمال مرتبة وجوز ابن سينا كون
الفصل الواحد جنسا وفصلا للنوع فيكون مقوما لنوعين ومقترنا بجنسين ويتصور ذلك
في الماهية المركبة عن امرين كل منهما اعم من الاخر من وجه كالحيوان والابيض وهذا المفهوم
امر ذهني وفرض اعتباري لا وجود له في الخارج وكل ماهية لا يجب ان يكون مركبة من
الجنس والفصل الحقيقيين فان العشرة مركبة من الاحاد وكثير من هذا القبيل فلا يلزم ان يكون
كل جزء جنسا ولا فصلا ولزم ايضا نفي البسائط ولزمه نفي المركبات بل كل جزء محمول يلزم
ان يكون جنسا او فصلا والفصل له نسبة الى النوع بالتقويم اى هو جزء له ونسبة الى
الجنس بالتقسيم اى انه علة قسمته الى انواعه وزعم بعضهم ان الفصل علة لوجود حصة الجنس
في النوع وهذا بناء على ان الفصل كمال الجزء المميز لا على التفسيرين الاولين وعلتهم انه ان
لم يكن واحد منهما علة فيوجد كل واحد منهما مستغنيا عن الاخر فلا يحصل منهما ماهية وان كان
كل واحد علة لزم الدور وان كان الجنس علة لزم لزومه للفصل وهو محال فيتعين ان يكون
الفصل علة وجوابه ان المراد من العلة ان كان التامة فلا يلزم من عدم علية كل منهما
للاخر استغناء بجواز افتقارهما الى امر خارج عنهما وان كان المراد العلة الناقصة فلا نسلم
من علية الجنس للفصل لزوم الفصل له وانما يلزم ذلك على تقدير كونه علة تامة واورد
فخر الدين على كون الفصل علة اسؤلة الاول ان الفصل يحل في الحصة الجنسية وكل حال
محتاج الى محله والمحتاج الى الشئ لايجوز ان يكون علة الثاني ان كل مجموع مركب من ذات
الشئ وصفته فان ذلك المجموع اخص من تلك الذات وعند الاعتبار تصير الذات جنسا
والصفة فصلا للمجموع مع امتناع كون الفصل علة للجنس الثالث ان الجسم الذي هو الجنس

بعد زوال النمو الذي هو فصله فلو كان الفصل علة وجب ان لا يبقى الجسم واجيب عن الاول
انا نمنع ان كل حال محتاج لجواز ان يكون بعض الاسباب المنفصلة يقتضي حلول الفصل
في الجنس عند استعداد الحصة للفصل وعن الثاني انا اذا اعتبرنا الذات مع الصفة
لا يكون الصفة فصلا للنوع الموجود بل يكون فصلا للماهية الاعتبارية والكلام في الفصل
المقوم للنوع المحقق وعن الثالث انا لا نسلم بقاء الجسم الذي هو حصة النبات بعد ذهاب
فصله ومراد الشيخ من كون الفصل علة ان الجنس غير موجود في الخارج ووجودهما
واحد والحصة هو الحيوان الموجود في الخارج ووجوده بالفصل والمغايرة بينهما ذهني
الفصل الخامس في الخارج عن الماهية واحوال الخمسة الثالث ان يكون الكلي خارجا عن حقيقة
الافراد التي تحته فلا يخلو اما ان يكون محمولا على افراد طبيعة واحدة فقط او عليها
وعلى غيرها فالاول هو الخاصة وعرفها الشيخ في الاشارات بانها كلية مقولة على
افراد حقيقة واحدة فقط قولا عرضيا فقوله حقيقة واحدة يخرج الجنس والعرض العام
وبقولنا قولا عرضيا الاثنان الباقيان وهذا التعريف اجود مما ذكره في الشفاء من كونها
مقولة على افراد نوع واحد فانه يخرج عن هذا خاصة الجنس العالي والسافل والمتوسط
ويدخل في التعريف الاول لدخولها تحت الحقيقة الواحدة والخاصة قد يكون شاملة لجميع
الافراد لازمة كالضاحك بالقوة وقد يكون غير شاملة ولا لازمة لكل فرد كالضاحك
بالفعل والخاصة قد يكون مفردة كالضاحك وقد يكون مركبة من جملة امور كل واحد
اعم من الشيء الذي له الخاص كقولك ان الانسان منتصب القامة عريض الاظفار بادي البشرة
ضحاك فكل واحد منها امكن وجودها في نوع فيكون اعم والمجموع خاصة مركبة لا توجد
الا في الانسان وافضل الخواص البين المساوي وخاصة الجزئي خاصة الكلي ولا ينعكس
كليا بل جزئيا واما الكلي المحمول على آحاد الحقيقة الواحدة وعلى غيرها فهو العرض العام
وعرفوه بانه المقول على مختلف الحقايق قولا عرضيا فقولنا على الحقايق المختلفة يخرج
الخاصة وبقولنا قولا عرضيا يخرج النوع والجنس والفصل والعرض قد يكون شاملا
لازما كالزوجية للاربعة وقد يكون مفارقا غير شامل كالسواد للانسان والعرض العام
قد يكون للجنس العالي والمتوسط والسافل كالخاصة لكل واحد منها وعرض عام الكلي
عرض عام الجزئي ولا ينعكس كليا وقد يكون الشيء الواحد مثل اللون جنسا للسواد
ونوعا للكيف وخاصة للجسم وعرضا عاما للانسان بالاعتبارات وجعله بعضهم فصلا
للكيف وفيه نظر لان الفصل يقوم وجود الجنس المخصص واللون لا يمكن ان يكون
بالنسبة الى شيء كذا فالكليات اذن خمسة ووجه الحصر ان الكلي اما ان يصلح لجواب ما هو
اولا فان كان الاول فاما ان يقال على مختلفات الحقايق او على متفقاتها فالاول هو الجنس
والثاني هو النوع وان لم يصلح لجواب ما هو فاما ان يصلح لجواب اي او لا فان لم يصلح فهو
العرض العام وان يصلح فاما ان يقال في جواب اي قولا ذاتيا او عرضيا فالاول الفصل
والثاني الخاصة وان شئت قلت الكلي اما ان يكون حقيقته نفس حقيقة ما تحته او داخلا
فيها او خارجا عنها فالاول النوع والثاني اما ان يختص او يشترك فالاول الفصل
والثاني الجنس والخارج اما ان يختص بطبيعة واحدة او اكثر فالاول الخاصة والثاني
العرض العام وكل واحد منهما اعني الخاصة والعرض العام ان امتنع انفكاكه عن الشيء

بل هو علة في الخارج

فهو اللازم

فهو اللازم والا كان مفارقا واللازم مخصص بما يكون خارجا عن الماهية وان كان
جزء الماهية لازما لامتناع انفكاكه واللازم اما ان يكون لازما للوجود كسواد
الزنجي وسواد الزنجي واما ان يكون لازما للماهية وهو قد يكون بين الثبوت للماهية وهو
الذي متى حصل الشعور بالماهية الملزومة حصل الشعور بلازمها كلزوم الثلث ذو زوايا
للمثلث ويقال على ما هو اعم من الاول وهو الذي يلزم من تصورهما جزم الذهن باللزوم
بينهما والاول اخص من الثاني لان اللازم الذي يلزم من تصور ملزومه تصوره لا بد من
حصولهما معا في الذهن وجزمه حينئذ بانتساب اللازم الى الملزوم الذي هو الثاني
فلزم من حصول الاول حصول الثاني ولا ينعكس اي لا يلزم ان يكون اذا كان تصور اللازم
مع ملزومه كافيا في جزم الذهن باللزوم بينهما ان يكون تصور اللازم لازما لتصور
الملزوم لامكان توقفه على غير الملزوم من الخارجيات وهذان القسمان بينان ويقال
للبين انه لازم بغير واسطة ولا بد من وجوده والا لزم ان يكون بين اللازم والملزوم
اوساط غير متناهية فيلزم انحصار الغير المتناهي بين الطرفين بل اللوازم الاعتبارية
لا يجب وقوف الذهن فيها عند حد لا يتجاوزه فان الثلثة نصف الستة وثلث التسعة
وربع الاثني عشر وهلم جرا الى غير النهاية واما اللازم الغير البين فهو الذي لا
يلزم من تصور الملزوم تصور اللازم ولا من تصورهما جزم الذهن باللزوم مثل
كون المثلث مساوي الزوايا لقائمتين ولزوم اللازم للملزوم اما ان يكون لذات الملزوم
كاللوازم البينة او لذات اللازم كبعض الاعراض او لامر منفصل كالمسائل التي تحتاج
الى برهان واما النوع فيقال ايضا على الاضافي وعرفوه بانه الذي يحمل عليه وعلى غيره
الجنس في جواب ما هو قولا اوليا واحترز بالاولي عن الاصناف كالتركي والرومي فانه
يحمل عليها الجنس بواسطة حمل النوع عليها اذ مذهب القوم في الحمل ان الشيء اذا حمل على
السافل كالجسم على الحيوان فذلك بواسطة حمله على العالي كالجسم النامي مثلا والنوع
الاضافي مغاير للنوع الحقيقي من وجهين الاول ان الاضافي انما يكون متحققا بموضوعين
لما فوقه كقولنا الحيوان جسم والجسم جوهر ويشترط فيه الاضافة الى العالي فالحيوان
والجسم انما يكون نوعان اضافيان بالقياس الى ما فوقهما بكونهما موضوعين لما فوقهما و
بالقياس الى ما تحتهما من الجزئيات يكونان جنسين والحقيقي يتحقق بكونه محمولا على ما تحته
ويشترط فيه اتفاق حقيقة ما تحته كقولك زيد وعمرو وبكر انسان فيتحقق الحقيقي بهذه
المحمولية على ما تحته لا بالنسبة الى ما فوقه اذ هو بذلك [illegible] نوع اضافي ولا بالنسبة
الى ذاته ايضا الوجه الثاني ان الاضافي يجب تركبه من الجنس و[illegible] بخلاف الحقيقي الغير
الواجب فيه ذلك لجواز كونه بسيطا لا يندرج في شيء كالوجود والنقطة والوحدة
فانها ماهيات كلية مقولة على اشخاص كثيرين مختلفين بالعدد وكذلك جميع البسائط
اذ الاجناس فوقها فهي انواع حقيقية اذ المقسمات لا تقسمها الى حقايق مختلفة بكون
هذه البسائط جزء حقيقتها ولو كان بينهما عموم وخصوص مطلقا لم يوجد الخاص
بدون العام وقد وجد الحقيقي بدون الاضافي كالبسائط الغير الداخلة تحت جنس ووجد
الاضافي بدون الحقيقي كالانواع المتوسطة بل بينهما عموم وخصوص من وجه لان كل
واحد لما صدق بدون الاخر لكن قد يصدقان معا على السافل النوع كالانسان الذي

هو نوع اضافي بالقياس الى ما فوقه وحقيقي بالقياس الى ما تحته وكل شيئين صدقا معا وصدق كل بدون الاخر كان بينهما عموم من وجه والنوع الاضافي له اربع مراتب لانه ان لم يكن فوقه نوع فهو العالي كالجسم وهو اعم الانواع وان لم يكن تحته فكان فوقه فهو السافل كالانسان وهو اخص الانواع وان كان اخص من العالي واعم من السافل كان هو النوع المتوسط كالجسم النامي والحيوان وان لم يكن بينه وبين شيء من الانواع عموم وخصوص بل كان مباينا لجميعها فهو النوع المفرد وقد مثلوه بالملك ونوع الانواع هو النوع السافل لا العالي لكون الشيء انما يكون نوعا لجميع الانواع حين كونه تحت جميع الانواع كما كان الجنس العالي جنس جميع الاجناس اذا كان فوق جميع الاجناس فلاجل هذا سمي هذا جنس الاجناس وذلك نوع الانواع وقيل ان النوع الذي هو احد الخمسة انما هو الحقيقي دون الاضافي لكون الخمسة محمولات والحقيقي محمول واما الاضافي فهو موضوع وفيه نظر لجواز كون الاضافي مع كونه موضوعا يكون ايضا محمولا والاجناس العالية اذا اخذت مجردة عن جميع اللواحق يصير انواعا حقيقية فقط والاجناس المتوسط عند التجرد يصدق عليها النوعان والسافل اذا جرد عن الفصل المقوم يكون حقيقيا فقط والجنس العالي جاز ان لا يكون له فصل مقوم لما ذكرنا من امكان تركبه من امور متساوية لكن يجب له الفصل المقسم اذ تحته انواع مركبة فيكون لها فصول مقومة اذ مقسم كل جنس مقوم للنوع الذي تحته فيجب لها الفصول المقومة والنوع السافل لما تركب من الجنس والفصل وجب له المقوم وليس له فصل مقسم والا لكان تحته نوع يقومه فيلزم ان يكون السافل غير سافل هذا خلف واما المتوسطات بين نوع الانواع وجنس الاجناس فلها الفصول المقومة والمقسمة اما المقومة فلانها انواع لما فوقها واما المقسمة فلانها اجناس لما تحتها ومقوم العالي مقوم للسافل اذ العالي جزء مقوم للسافل وجزء الجزء يلزم ان يكون جزءا ومقوم السافل اذ العالي جزء مقوم للسافل لا يلزم ان يكون مقوما للعالي اذ مقوم السافل لو قوم العالي مع كون الجنس جزءا منهما لكانت حقيقتهما واحدة فلم يكن هناك علو وسفل ومقسم السافل مقسم العالي لان العالي جزء من السافل فاذا انقسم السافل الى قسمين كان العالي كذلك ضرورة انقسام الجزء عند انقسام الكل الى قسمين وليس الفصل المقسم للعالي مقسما للسافل اذ لا يلزم من انقسام العام بالفصل الى قسمين انقسام الخاص الذي تحته اذ الخاص ليس جزءا للعام ليلزم وجوده في ذينك القسمين كما كان في العكس وكل واحدة من هذه الخمسة يمكن اعتباره من وجوه ثلثة احدها حقايقها العارضة لها الكلية من حيث انها حقايق مع قطع النظر عن العوارض العارضة لها كالحيوان والانسان والناطق من حيث هي هي ويسمى بهذا الاعتبار كليا طبيعيا وثانيها الكلية العارضة لتلك الحقايق مع قطع النظر عن المعروضات التي هي الحقايق الخمسة الموصوفة بالمقولية على كثيرين متفقين او مختلفين في جواب ما او في جواب اي وبهذا الاعتبار يسمى كليا منطقيا وثالثها والمركب من تلك الحقايق المعروضة مع الكلية العارضة سمي كليا عقليا والطبيعي من كل واحد منها مغاير لكل واحد من المنطقي والعقلي لوجهين الاول ان الكلية العارضة لتلك الحقايق اضافة عارضة للحقايق بالقياس الى ما يصدق عليها من الاحكام والاضافة بين الشيئين متاخرة عن المضافين الثاني لو اتحد المفهومان لكان كل حيوان وانسان وناطق كليا وبالعكس كل كلي حيوانا او انسانا وذلك باطل بالضرورة وقيل ان الكلي الطبيعي

الانواع ٣

موجود

موجود في الخارج لان هذا الحيوان المشار اليه موجود والحيوان من حيث هو حيوان جزء من هذا الحيوان وجزء الموجود لا بد ان يكون موجودا فالحيوان من حيث هو هو موجود وفيه نظر لان الحيوان من حيث هو حيوان كلي ولا شيء من الكلي بمشخص وكل موجود مشخص فلا شيء من الكلي بموجود والصغرى بينة والكبرى فلان كل موجود ما لم يتعين ذاته وهويته لا يصير موجودا وكل ما تعين ذاته فهو مشار اليه ولو كان الحيوان من حيث هو جزءا من هذا لزم تعينه وتشخصه وحينئذ لا يكون كليا اذ يكون تصور نفس مفهومه مانعا من وقوع الشركة فيه فهذا وامثاله اعتبارات ذهنية لا هويات لها محصلة وقيل ان وجود الكلي المنطقي والعقلي من تفاريع وجود الاضافة وفي وجود الاضافة خلاف بين الحكماء ونحن سنبين ان شاء الله تعالى في العلوم انه لا وجود لها في الخارج في مناسبات الخمسة كل واحد من الخمسة اذا اعتبرته بالنسبة الى الحصص الموجودة في الاشخاص فقط كان نوعا حقيقيا والفصل عرضي للجنس كالناطق للحيوان والحيوان ذاتي للناطق وذاتي العرضي عرضي وكذلك اللازم وخاصة النوع خاصة للجنس وخاصة الفصل خاصة النوع وعرض عام الجنس عرض عام النوع من غير عكس في الثلثة اذ لا يلزم من اختصاص المجموع المركب من اجزاء بامر وجوده في اجزائه وعرض عام النوع ليس يلزم ان يكون عرض الفصل اذ المركب قد يلزمه عرض عام دون فصله كما في نفس التركيب وبالعكس اعني عرض عام الفصل لا يلزم ان يكون عرض العام النوع اذ الجنس عرض عام الفصل وليس بعرض عام للنوع في المشاركات بين الخمسة الجنس يشارك الفصل في كونه جزء الماهية ومقولا في طريق ما هو بالقياس الى النوع المركب عنهما وان كان انما يحمل عليه في جواب ما هو وطريقه يحمل على النوع المركب عنهما ويشارك النوع في مقوليته في جواب ما هو ويشارك الخاصة في ان الرسم التام يحصل منهما ويشارك العرض العام في مقوليته على كثيرين مختلفين بالحقيقة وانه لا يصلح لتعريف النوع والفصل يشارك النوع في صدق كل منهما على الاخر وانهما موضوعان للجنس ويشارك الخاصة في الاختصاص بالنوع الموضوع لهما والخاصة يشارك العرض العام في الخروج عن الماهية والجنس والفصل يشاركان النوع في وجوب الحمل على ما تحتهما بالتواطؤ ودوامهما لموضوعاتهما ويشاركان الخاصة في التعريف التام والفصل والنوع يشاركان الخاصة في تعريف التام والفصل والنوع يشاركان الخاصة في صدق كل منهما على الاخر والنوع والخاصة يشاركان العرض العام في انهما لا يكونان جزء الماهية والخمسة تشترك في كونها كلية محمولة بالطبع وانها يعطي ما تحتها من الجزئيات اسماءها وحدودها في المباينات بينها كل صفة يشترك فيها اثنان فالثلثة الباقية تباينهما وكل صفة اشترك فيها ثلثة فالاثنان الباقيان يباينانها وان اشترك فيها اربعة فالخامس يباينها

الفصل السادس في التعريفات المعرف للشيء ما يكون معرفته علة لمعرفة الشيء او يوجب تميزه عن كل ما عداه فيلزم بالضرورة تقدم المعرف على المعرف اذ العلة متقدمة على المعلول وان يكون غيره لوجوب سبق العلم بالعلة المعرفة على المعلول المعرف ولو كان المعرف معرفته غير سابقة فان كان المعرفة بهما معا لم يكن كون احدهما معرفا للاخر اولى من العكس ولو كان المعرف متاخرا لزم ان يكون معرفا اذ المجهول لا يكون معرفا للمعلوم ويجب ان يكون المعرف اجلى من المعرف لما ذكرنا من العلل وان يكون مساويا له في العموم كالانسان والناطق بمعنى ان يكون صدق احدهما مستلزما لصدق الاخر فانه لو لم يكن المعرف مساويا للمعرف في العموم كان اما اعم

وهو غير صالح لكونه دالا على ما ليس معرفته مطلوبة ولا يميز المعرف عن غيره و
وهو اخفى اذ الاعم اكثر وجودا القلة احتياجه الى بعض القيود واحتياج الاخص
الى ذلك او يكون مساويا له فى المفهوم بمعنى ان معنى هذا هو معنى الاخر كالحيوان الناطق
والانسان فالمعرف فاما ان يكون بالامور الداخلة او الخارجة او بالمركب فان كان الاول
فان كان بالجنس القريب والفصل القريب كان حدا تاما كقولنا فى تعريف الانسان انه حيوان
ناطق وان كان بالجنس البعيد والفصل كقولك جسم نام ناطق او بالفصل وحده كالناطق
كان ذلك حدا ناقصا وان كان بالامور الخارجة فيجب ان يكون لازمة بينة كتعريف
الانسان بانه كاتب وضاحك وان كان بالداخلة والخارجة فان كان بالجنس القريب و
الخاصة البينة اللازمة كقولك فى الانسان حيوان ضاحك كان ذلك رسما تاما
وان قلت جسم ضاحك كان رسما ناقصا ايضا والشيخ الالهى منع جواز ان يكون الخاصة
الواحدة رسما ناقصا فان الذهن كما ينتقل من الضاحك الى الانسان ينتقل ايضا الى الكاتب
اذ معنى الضاحك شئ ماله الضحك ويعلم بطريق الالتزام انه انسان والالتزام
غير مضبوط ولا محدود ولامكان الانتقال الى امور متعددة فيجب حينئذ ان يورد الجنس
اولا لتقييد الذات وتخصص ثم تعقبه بالخواص وان لم يورد الجنس فلا بد من ذكر جميع
الخواص المتلازمة فان كل واحد منها خاصة للذات والباقى الخواص كالكاتب والضاحك
وانتصاب القامة فعند ذكر الكل يطلب العقل لها جامعا هى الحقيقة المرسومة وهذا
بعينه يورد فى الفصل الواحد ومن جملة التعريفات المثال كتعريف العقل بالنور والنفس
المفارقة بالجزء والنفس والبدن بالملاح والسفينة وهذا وان كان بعيدا عن معرفة
الحقيقة بل مانعا ومنافيا من وجه فلا يخلوا عن فائدة للعوام والقاصرين عن تصور
الكنه فانه تصور للمسئول عنه ببعض صفاته الثابتة هو تصور حق من هذه الجهة والانبياء
والحكماء يستعملونه كثيرا والمثال ينقسم الى نظير كالمثالين الاولين والى شبيه كالمثال
الثالث والفرق بينهما ان النظير ما كان مشابهة الشئ فى ذاته اكثر والشبيه فى احواله
اكثر والحد لما كان قولا دالا بالمطابقة على ماهية الشئ كالحيوان الناطق على الانسان
وقيد بالمطابقة لاخراج دلالة احدهما على الجسم بالتضمن فيجمع جميع المقومات اذ الماهية
سواء كانت ذهنية او عينية لا يتحقق الا بجميع اجزائها الدالة على الماهية مطابقة وعلى
وعلى بعض الاجزاء تضمنا وليس يلزم ان يكون كل حد مركبا من جنس وفصل فان ذلك يكون
فيما له ذلك من الحقائق وما لا تركيب فيه لا قول دال عليه فيكفى فى ذلك التركيب الذهنى
كقولك فى السواد لون جامع للبصر وهو فى الاعيان شئ واحد بسيط كل هذا حد الحقيقة
والماهية واما تعريف المسمى باجزاء المفهوم فهو منتفع به نفعا يقرب من الذى بحسب الحقيقة
فان اعطاء الحدود الحقيقية حقها صعب جوازا غفالنا ذاتيا لم يوقف عليه وكثرة وقوع
الاغاليط كاخذ الاعراض العامة مكان الاجناس والخواص مكان الفصول كيف
وقد صرحوا بان الفصول مجهولة حتى الناطق والصاهل فانها لوازم فصول وجودية
فلا يتم لنا حد لفقد الفصول فى ذلك واما الحد بحسب المفهوم فلا يمكن فيها ذلك
فانه اذا عنى بالانسان الحيوان الضاحك المنتصب القامة ذى النفس المدركة للكليات
فهو حد تام لا يمنع من الاصطلاح عليه ولا يجوز تبديله فى زمن اخر بان يقال هو الحيوان

الناطق العريض الاظفار البادى البشرة لان الامور المذكورة فى الاول ذاتيات بحسب
المفهوم والعناية وذاتيات الحد لا يجوز الزيادة والنقصان فيها وفى السؤال الثانى
قد نقص ذلك بالاتيان بذاتيات اخرى فقد افسد الحكم ويجب مراعات هذا القانون لئلا
يقع الغلط فى الحدود بحسب المفهوم ولبس بهذا ربما اذ هو باللوازم والرسم معرف بان
الاسم ليس لهذا المجهولات بل لا ينتقل الذهن منها اليه بخلاف الحد بحسب المفهوم فانه معنى
بالاسم نفس مفهوم هذه الصفات الذى كل واحد اذ انى بحسب المفهوم والعناية فهذا
اجود الحدود واصحها واليه يميل فضلاء اهل النظر فافهم واعلم ان الجنس القريب اغنى
عن تعداد جميع الذاتيات للدلالة عليها بالتضمن كالحيوان الدال على ما فوقه من الذاتيات
من الحساس والجسم النامى وان كان هناك فصلان وفصول لا بد من ذكرها اذ ذكر البعض
لا دلالة على الباقى الا بالالتزام المهجور والصواب ان الفصل لا يجوز ان يكون اكثر من واحد لان
الفصل مقوم لوجود حصة النوع من الجنس فلو كان هناك فصلان فان كان الواحد يغنى
فى التقوم استغنى عن الفصل الاخر ولم يكن مقوما فلم يكن فصلا وان كان كل واحد
مقوما كانت تلك الحصة مستغنية بكل واحد منهما عن الاخر وان كان المجموع المقوم
كان فصلا واحدا وكل واحد من المفروض فصلا جزء الفصل تنبيه على مواضع الغلط
فى التعريفات منها اخذ اللوازم العامة كالوجود والشيئية مكان الجنس لكون الجنس
عاما فتوهم ان كل عام جنس وكذا اخذ كل من الجنس والفصل مكان الاخر كقولهم العشق
افراط المحبة وانما هو محبة مفرطة فاذا عكست فقلت افراط المحبة وجعلت الفصل
مقيدا بالجنس لم يكن الفصل الخاص خاصا بل كان عاما لكون العام يكون مقيدا بالخاص
لتميز الشئ بالخاص عما يشارك العام والعكس مخل بهذا المعنى ولا يحد الجنس بنوعه
كقولهم ان الشر هو ظلم الناس لان النوع اخص من الجنس المحدود والحد والرسم ينبغى
ان يكونا مساويين للمحدود المرسوم ولا يجوز اخذ الموضوع مكان الجنس كما يؤخذ
الخشب فى حد الكرسى والخشب موضوع للهيئة السريرية الموجودة قبل الهيئة وبعدها
ولو كان جنسا لما تقدم الفصل بل وجدا معا واخذ الموضوع الفاسد مكان الجنس ادخل
فى الخطاء كقولهم الرماد خشب محترق والخمر عنب معتصر لان الخشب لا يكون خشبا حال
كونه رمادا والعنب لا يكون عنبا حال كونه خمرا وبالعكس بل كان وفسد ولا يؤخذ
الجزء مكان الجنس كقولهم فى حد الانسان حيوان ناطق فالحيوان الجنسى المحمول الكائن هو
المتخصص بالانسان فلا يجوز حمله على المختلفات فلا يكون جنسا وكل جنس فانه مقول
على المختلفات فيلزم ان يكون الحيوان المأخوذ فى الحد على هذه الصفة ليس بجنس بل جزء
مأخوذ مكان الجنس فاذا اردت ان تأخذ الحيوان جنسا فى الحد فينبغى ان تأخذه بلا شرط
قيد انه ناطق ولا قيد انه لا ناطق اذ الحيوان مع قيد الناطق هو الانسان لا الحيوان
الجنسى فقط والحيوان مع لا ناطق مناف لاقتران الناطق الفصلى به فيمتنع حمله عليه بانه هو
ولا يجوز اخذ الانفعالات مكان الفصول اذ بعضها يبطل بالاشتداد كالحرارة
المشتدة فى الماء وبعضها لا يبطل كالانفعالات النفسانية والحركات السماوية و
الفصول لا تبطل بالاشتداد ومن الغلط المشترك بين الحدود والرسوم وجوب
الاحتراز عن تعريف الشئ بالمساوى فى المعرفة والجهالة مثل تعريف الزوج بانه الذى

لا بتعداد البعض

يس بجزء وبالعكس اذ المعرف يجب ان يكون اعرف واجلى من المعرف فاول مراتب الخطاء
ان يكون المعرف مساويا للمعرف ويليه فى الرتبة تعريف الشئ بالاخفا كقولك ان النار اسطقس
شبيه بالنفس والنفس اخفى من النار ويليه فى الرتبة تعريف الشئ بنفسه كقولك ان الحركة
هى النقلة وانما كان ادخل فى الخطاء من الاخفى لكون الاخفى يمكن ان يكون اعرف عند البعض
او من وجه بخلاف تعريف الشئ بنفسه فانه يمتنع ان يكون الشئ اعرف من نفسه بوجه
ويليه فى الرتبة تعريف الشئ بما لا يعرف الا به اما بمرتبة كقولك الكيفية ما بها يقع
المشابهة واللامشابهة ثم تقول المشابهة اتفاق فى الكيف واما بمراتب كقولك
الاثنان هو الزوج الاول ثم تقول الزوج الاول هو المنقسم بمتساويين ثم تقول المتساويان
هما اللذان لا يزيد احدهما على الاخر ثم تقول اللذان لا يزيد احدهما على الاخر هما الاثنان
فقد عرفت الاثنين بالزوج الاول المعرف بالمساوى المعرف بعدم الزيادة المعرف بالاثنين
الذى كان مطلوب المعرفة فى الاول وانما كان هذا ادخل فى الخطاء عن تعريف الشئ بنفسه
لان تعريف الشئ بنفسه لو جاز لزم تقدم الشئ على نفسه بمرتبة للزوم تقدم العلم بالمعرف
على المعرف وتقديم الشئ على نفسه محال وفى تعريف الشئ بما لا يعرف الا به يلزم تقديم
الشئ على نفسه بمرتبتين او اكثر ولا تكرار الشئ فى الحد كقولك الانسان حيوان جسمانى
ناطق والجسم داخل فى الحيوان دال عليه بالتضمن الا فى محل الضرورة كما فى المتضايفين
فان تعريف احدهما بالاخر محال اذ معرفتهما معا والمعرف متقدم على المعرف بل يجب ان يؤخذ
ذاتا المتضايفين مجردتين عن التضايف مع السبب الموقع للاضافة فيكون حدا كقولك
فى حد الاب انه حيوان تولد اخر من نطفة من نوعه من حيث تولد اخر نطفة من نوعه
فالحيوان احد الذاتين المتضايفين والذات الاخرى المضافة من نوعه وهى الذات الخاصة
وكونه بحالة تولد الاخر من نطفته سببا موقعا للاضافة فيجب تكرار هذه النسبة اذ لو لم
تكرر بل قلت حيوان تولد اخر من نوعه من نطفته لا يمكن صدقه على الذات الموصوفة
بالابوة لا من جهة صفاتها والمقصود تحديد الذات مع الصفات الموضع الثانى التكرار
فى كل الحاجة كذلك فى تعريف الاسود انه شئ ما قام به السواد من حيث هو كذلك فالذات
الموصوفة بالسواد لها اعتباران الاول اخذها مع صفة السواد والثانى اخذها
مجردة عنها والمعرف هو الاول دون الثانى وقولنا شئ ما قام به السواد يحتمل المعنى
الاول والثانى وقولنا من حيث هو كذلك يخرج به المعنى الثانى اعنى مجرد الذات ويتعين
المعنى الاول المقصود تعريفه وكذلك حكم الافطس وكل مركب من جوهر وعرض لا بد
من ذكر موضوعه مرة وهو جوهر ومن تحديد عرضه واخذ الجوهر فيه مرة اخرى
فيكون قد اخذ الجوهر مرتين وهو فى المركب واحد فتقول ان الافطس انف افطس والا فطس
انف عميق ولا يجوز اخذ العميق وحده والا لكانت الساق العميقة فطسا فاخذ الانف
فى حد الافطس وكنت اخذته فى الحد اولا مرة اخرى فقد اخذت الانف مرتين واورد
على التعريف اشكالين الاول ان المطلوب ان كان معلوما امتنع طلبه لانه تحصيل الحاصل
وان كان مجهولا امتنع طلبه اذ ما لا شعور للنفس به يمتنع التوجه اليه فان قلت جاز ان
يكون المطلوب معلوما من وجه مجهولا من وجه ويمكن طلب المجهول وتحصيله من الوجه
المعلوم قلنا نعود الكلام الى كل واحد من الوجهين ان الوجه المعلوم يمتنع طلبه للحصول

والمجهول

والمجهول لامتناع التوجه الى ما لا شعور به وعاد الاشكال الاول واورد شرف
الدين المذكور المراغى على الاشكال ان كل واحدة من المقدمتين اذا عكست بعكس النقيض
ثم بالمستوى ناقضت المقدمة الاخرى مثلا كل معلوم يمتنع طلبه عكس نقيضه كل ما لا يمتنع
طلبه فهو غير معلوم وبعكسه مستويا بعض ما ليس بمعلوم لا يمتنع طلبه وهو يناقض
المقدمة الاخرى وان ركبت من عكس النقيض مع المقدمة الاخرى هكذا كل ما لا يمتنع
طلبه فهو غير معلوم وكل مجهول يمتنع طلبه ينتج من الاول كل ما لا يمتنع طلبه يمتنع
طلبه وهو محال وكذلك الحال فى المقدمة الاخرى فصدق كل منهما يستلزم كذب الاخرى
والجواب انا نخصص الدعوى فنقول كل تصور معلوم يمتنع طلبه وكل تصور غير معلوم
يمتنع طلبه وعكس نقيض الاولى وهو كل ما لا يمتنع طلبه ليس بتصور مشعور به وينعكس
بالمستوى الى بعض ما ليس تصورا مشعورا لا يمتنع طلبه وهو لا يناقض كل تصور غير
مشعور يمتنع طلبه لكونه اعم موضوعا منه لجواز ان يكون ما ليس بتصور مشعور جاز
ان يكون تصورا مشعورا وجاز ان يكون تصديقا وتعلم من هذا عدم انتاج القياس لكون
الاوسط غير متحد لامتناع اندراج العام فى الخاص لانه محمول الصغرى ليس تصورا
مشعورا وموضوع الكبرى وكل تصور غير مشعور وذلك المحمول اعم من هذا الموضوع
كما يرى فلا اتحاد فلا نتيجة الاشكال الثانى تعريف الماهية بنفسها محال اذ المعرف مقدم
وامتناع تقدم الشئ على نفسه وبجميع الاجزاء ايضا محال لان جميع اجزاء الماهية
عبارة عن نفس الماهية فيكون تعريف الماهية بنفسها وببعض اجزائها محال الا ان ذلك
البعض ان كان معرفا لنفسه لان المعرف للشئ معرف لكل جزء من اجزائه وذلك محال
وان كان معرفا لبعض الاجزاء فيكون خارجا عما يعرفه فيكون تعريفا بالامر الخارجى والتعريف
بالامر الخارجى محال للتوقف تعريف الامر الخارجى على اختصاصه بالماهية وتوقف معرفة
الاختصاص بالماهية على معرفة الماهية وعلى معرفة كل ما عداه ايضا والاول يلزم
منه الدور والثانى يلزم منه تصور امور غير متناهية وهما محالان والمركب من الداخل
والخارج محال لما ذكر والجواب عن الاول انا لا نسلم ان المجهول يمتنع طلبه لجواز ان يكون
عارض من عوارضه معلوما فيمكن الطلب بتوجه الى المجهول بواسطة ذلك العارض
المعلوم وانما يلزم امتناع الطلب ان لو كان مجهولا من جميع الوجوه وجواب الثانى
انه قوله لا يجوز تعريف الماهية بجميع اجزائها اذ هى نفسها قلت ما نعنى بجميع اجزائها جميع
الاجزاء غير الهيئة الاجتماعية او معها فان كان الاول فالهيئة جزء من الماهية والاجزاء
غير الهيئة بعضها وان كان الثانى فنحن نسلم انها نفس الماهية ولكن يجوز ان يكون التعريف
بجميع الاجزاء غير الهيئة وحينئذ يكون تعريفا للماهية ببعض اجزائها قوله فى السؤال
ان تعريف الماهية ببعض اجزائها محال لان المعرف للماهية معرف لجميع اجزائها قلنا لا نسلم
لجواز ان يكون معرفا للمجموع من حيث هو مجموع ولا يكون معرفا لجميع الاجزاء اعنى لكل واحد واحد
من الاجزاء ويكون بعض الاجزاء اما مستغنيا عن التعريف ويكون معلوما بامر اخر وقوله
التعريف بالخارج يتوقف على معرفة اختصاصه بالماهية قلنا ممنوع توقفه على معرفة الاختصاص
بل يتوقف على نفس الاختصاص فقط سلمنا ان العلم بالاختصاص شرط لكن لا نسلم ان العلم
باختصاصه بالماهية يتوقف على معرفة الماهية نفسها بل يتوقف على معرفتها بعارض

بجميع الاجزاء وهو الاجزاء فقط لم يكن تعريفا

من عوارضها فانه من الممكن ان يكون وصفان ثابتان للماهية ويعلم انه ما عرض لها احد
الوضعين فانه يختص به الاخر وان كانت الماهية من حيث هي هي غير معلومة ولا يلزم
من ذلك دور ولا يلزم ايضا تصور الامور الغير المتناهية بل يكفينا تصور تلك الامور
بعارض شامل لها وهو جواب استحالة التعريف بالمركب من الداخل والخارج ولا يجوز ان يستعمل
في التعريفات الفاظا غير ظاهرة الدلالة بالقياس الى السامع كالالفاظ الغريبة الوحشية
او المجازية والمستعارة القسم الثاني في اكتساب التصديقات ويشتمل على فصول الفصل
الاول في القضايا واقسامها وانواعها ولنقدم على المقصود مقدمة فنقول اعلم ان
الموجودات المحققة في الخارج لها اربعة اعتبارات الاول من حيث هي واقعة في
الوجود الخارجي ويسمى بهذا الاعتبار وجودا عينيا الثاني من حيث هي مدركة باحد
الادراكات الاربعة ويسمى بهذا الاعتبار وجودا ذهنيا ثم قد يكون الصور الذهنية
مقدمة على العينية كما نتصور شيئا ثم نخرجه الى الوجود وقد يكون الصور العينية
متقدمة كتصوراتنا الحاصلة من الخارجيات الثالث من حيث كونها مدلولا عليها
باللفظ واللفظ لا يدل بالذات على الامور الخارجية وانما يدل على مفهوم الاول وهو انما
ذهني وخيالي والدليل عليه انك اذا رايت انسانا من بعيد تحسبه شجرة تسميه بذلك
فاذا قربت حسبته انسانا فتسميه بذلك فاختلاف التسمية عند اختلاف الحالات
تدل على كون الاسامي للصورة الذهنية لا للخارجية فالعيني هو المدلول الثاني للفظ
ودلالة اللفظ عليه بواسطة الذهني المدلول عليه بالذات وكان الحكماء يسمون
الصور الذهنية معاني ويعرف من هذا ان بين اللفظ والمعنى اعني الصور الذهنية
علاقة اعني ان اللفظ لا يدل الا على المعاني التي هي الصور الذهنية الرابع من حيث
كونها مدلولا عليها بالكتابة والكتابة لا تدل على الامور الخارجية اولا وبالذات
بل تدل على اللفظ دلالة اولية وعلى الذهني في الرتبة الثانية وعلى العيني في الرتبة
الثالثة وكان بعض الكتابة في الزمان القديم تدل على العيني ولا تعلق له باللفظ وكان
هذا معتبرا عند الاوائل وبقي منه صور على الاصطرلاب للكواكب وكان لاكثر
الامور الكلية رقوم والكتابة من حيث كونها من الامور العينية يكون للذهني و
الا عليها ايضا ودلالة العيني على العيني كالمصنوع على الثاني دلالة عقلية لا عينية
والعيني انما دل بالعرض اذا عرفت هذا فنقول هذا هو التركيب الخبري الموصل الى
التصديقات فالقضية والخبر ما احتمل الصدق والكذب لذاته وينقسم بالقسمة
الاولى الى قسمين لانه ينحل عند حذف ادوات الربط اما ان يكون الى مفردين او مركبين
والاولى الحملية كزيد منطلق او ليس والثاني الشرطية وينقسم الى قسمين لانه ان استلزم
احدهما الاخر وصحبه او سلب ذلك كانت متصلة كقولك ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود او ليس فان عاندا احدهما الاخر او سلب العناد كانت منفصلة كقولك
اما ان يكون العدد زوجا او فردا او ليس اما القضية الحملية فمؤلفة من موضوع
محكوم عليه ومحمول محكوم به ونسبة بينهما بها يرتبط المحمول بالموضوع اما
ارتباط ايجاب او سلب ويسمى اللفظ الثالث الدال عليها كلفظة هو ويكون في
اثنائهما رابطة ولو تصورنا الموضوع والمحمول دون هذه الرابطة لم يكن التصور

قضية

قضية وقد يحذف الرابطة في بعض اللغات كما يحذف في لغة العرب هو في قولك الانسان
حيوان لحصول الشعور بمفهوم معناها بحسب التعارف ويسمى حينئذ القضية ثنائية وان
ذكرت الرابطة سميت ثلاثية كقولك الانسان هو الحيوان والروابط الاسمية مثل هو المسماة
بالروابط الغير الزمانية يدل على النسبة الى موضوع معين بخلاف الروابط الفعلية
مثل يوجد ويكون المسماة بالروابط الزمانية معناها لا يدل في لغة العرب على النسبة
الى موضوع معين فاذا ذكرت الروابط الزمانية في القضية كانت ثلاثية غير تامة و
الروابط الغير الزمانية يكون ثلاثية تامة والمحمول اذا كان كلمة او اسما مشتقا امكن ان
يرتبط بالموضوع بما يتضمنه من النسبة الى موضوع ما غير معين مثل قولك زيد يكتب او كاتب
بخلاف المحمولات الجامدة كقولك زيد جسم فانها لا تدل على النسبة الى موضوع ما لخلوها
عن الضمائر الدالة عليها ويجب التصريح في الكل بالروابط الدالة على الموضوع المعين اذا كانت الحاجة
داعية الى الانتساب الى موضوع معين لا الى موضوع الدال عليه الكلمة والاسم المشتق
وبهذا يندفع شك من قال انه لو ذكرنا الرابطة في الكلمة والاسم المشتق كان تكرار الا ان
الرابطة فيهما قرة اخرى اذ الضمير المستكن لا يدل الا على موضوع ما غير معين وذكر الرابطة
تعين ذلك الموضوع وذلك هو الحق ولان اللفظ هو المقدر فيهما هو اسم الفاعل والاخرى تكون
رابطة فلا تكرار فيهما على ان هذا بحث لغوي لا منطقي اذ وظيفة المنطقي ان يحكم بوجوب
ما يدل في القضية على النسبة الى موضوع معين فان كان الضمير المستكن في الكلمة والاسم
المشتق كذلك فلا حاجة الى ذكر الرابطة والا وجب ذكرها والقضية لما كان لها اجزاء ثلثة فنسبة
احد الجزئين الى الاخر بالموضوعية له غير نسبته اليه بالمحمولية عليه ولو كانت النسبتان
واحدة لاتحد معنى القضية وعكسها فكيف يكون مفهوم القضية وعكسها واحدا وهما
يختلفان بالكيف في القضايا الغير المنعكسة كقولك لا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع
لا دائما وعكسه بعض المنخسف ليس بقمر بالامكان الذي هو اعم الجهات غير صادق لصدق
الموجبة وهو كل منخسف قمر بالضرورة وبالجهة ايضا سيفصله وايضا نسبة احد
الى الاخر بالموضوعية له غير نسبة الاخر اليه بالمحمولية عليه اذ نسبة الانسان الى
الحيوان نسبة المحكوم عليه وبالعكس نسبة المحكوم به واحدهما غير الاخر الا انهما
يتحدان بالكيف لانه اذا ثبت احدهما للاخر او سلب عنه ثبت الاخر له او سلب عنه وكذا
بالجهة اذ الموضوع اذا كان بصفة ثبت له المحمول بجهة من الجهات كان المحمول بصفة ثبت له
الموضوع بتلك الجهة ايضا الفصل الثاني في الخصوص والحصر والاهمال موضوع القضية
الحملية اما ان يكون شخصا معينا او لا والاول يسمى مخصوصة مشخصة ومعينة كقولك
زيد كاتب وليس والثاني اذا لم يكن الموضوع شخصا يكون كليا فان كان الحكم على نفس الطبيعة
الكلية من حيث هي عامة او على ما صدق عليه المفهوم الكلي من الافراد والاولى يسمى
قضية طبيعية كقولك الانسان نوع والحيوان جنس وان كان الثاني يسمى القضية محصورة
ومسورة ان كان هناك سور وهو اللفظ الدال على كمية افراد الموضوع وهي اربعة
اقسام وذلك لان الحكم اما ان يكون على كل الافراد بالثبوت وهي الكلية الموجبة وسورها
كل مثل كل انسان حيوان او بالسلب وهي السالبة الكلية وسورها لا شيء مثل لا شيء من
الانسان بحجر او لا واحد او على بعض افراد الموضوع اما موجبة جزئية وسورها بعض

مثل بعض الانسان حيوان او واحد او سالبة جزئية وسورها ليس بعض وبعض ليس وليس كل والفرق بينهما ان ليس كل يدل بالمطابقة على سلب الحكم عن كل الافراد وعن البعض بالالتزام والا ولان بالعكس وليس بعض قد يستعملونه للسلب الكلي لان البعض في حكم الواحد وليس واحد للسلب الكلي كقولهم ليس بعض الناس جمادا يريدون به سلب الجمادية عن جميع الافراد الانسان اي ليس واحد من الناس جمادا ولا يستعملونه للايجاب واما بعض ليس فقد يستعملونه للايجاب المعدول كقولهم بعض الحيوان هو ليس بانسان يريدون بذلك حمل الانسان على بعض الحيوان ولا يستعملونه للسلب الكلي هذا اذا قرن السور بالموضوع الكلي فان لم يقرن بالموضوع الكلي ولم يكن الحكم على ما صدق عليه من الافراد فهي المسماة بالمهملة كقولك الانسان ضاحك وليس الانسان ضاحكا وليس قالوا وهي في قوة الجزئية يعنون به ان صدق المهملة لازم لصدق الجزئية لانها اما ان يصدق كلية او جزئية واياما كان صدقت جزئية لا محالة ايضا فلان الناطق اذا صدق الحكم به على انسان معين صدق ذلك الحكم على الانسان من حيث انه انسان وبالعكس اذا صدق الحكم على الانسان من حيث هو هو صدق على انسان معين فعلم بالبرهانين تلازم المهملة والجزئية المتوافقتان في الكيف تلازما متعاكسا وفي الشفا ان قولنا الانسان نوع والحيوان جنس مهملتان وذلك ان مفهوميهما لا يقتضيان الكلية والا لم يكن الشخص المعين انسانا ولا حيوانا ولا الجزئية والا لم يكن مشتركا فيهما بين كثيرين ولان الانسان والحيوان قد يوجدان كليا بمعنى كل ما صدق عليه انه انسان او حيوان وقد يوجدان جزئيا بمعنى ان بعض ما صدق عليه كلاهما وقد يوجدان من حيث انهما انسان وحيوان فقط وقد يوجد الطبيعة الانسانية والحيوانية من حيثهما عاما ان شاملان لكل هذه الاعتبارات لاحتمالها كل واحد منها ويكون الموضوع في المهملة فيهما هي الطبيعة الصالحة لكل الاعتبارات او يكون الانسانية والحيوانية الماخوذة من حيث اشتركهما بين كثيرين فردا معينا من الانسان والحيوان اللذان هما موضوعان للمهملة فاذا قلنا الانسان نوع والحيوان جنس يكون مرادنا ان ما صدق عليه الانسان والحيوان المحتمل لمجموع الاعتبارات الاربعة نوع وجنس فيكون هذه القضية مهملة لصدقها جزئية او بعض ما صدق عليه كلاهما من حيث هما انسان وحيوان نوع وجنس وهو المشترك فيهما بين كثيرين وزعم الافضل انهما لا يكونان مهملتين على راي الشيخ لان الموضوع فيهما لا يكونان نفس الطبيعة العامة لكل الاعتبارات بل الموضوع بعض افرادها وهي الطبيعة الكلية والاسوار الداخلة على المحصورات الاربع هي لبيان مقدار عدد جزئيات الموضوع فمن بيانها ان يدخل عليه وهو المفيد في العلوم واصطلاح اهل المنطق انما هو على استعماله وقد يذكر لبيان مقدار الاجزاء كما يقال بعض اعضاء البدن راس وبعضه عين وهو قليل الفائدة فاذا قرن السور بالمحمول صار جزءا منه وانحرفت القضية عن الموضع الطبيعي وحينئذ سموها منحرفة موجبة وسالبة صادقة وكاذبة وتفصيل القول في احكام المنحرفات الصادقة والكاذبة ان نقول نسبة المحمول الى الموضوع ان كانت ضرورية الوجود كنسبة الناطقية الى الانسان سميت مادة الوجوب وان كانت ضرورية العدم كنسبة الجمادية اليه سميت مادة الامتناع وان لم يكن ضرورية الوجود ولا العدم كنسبة الكتابة اليه سميت مادة الامكان وايضا سور السلب ان اقترن بالموضوع فقط او بالمحمول فقط كانت القضية سالبة

لسلب

لسلب احد الطرفين عن الاخر وان اقترن بكل واحد منهما او لم يوجد في شيء منهما كانت القضية موجبة اذ سلب السلب ايجاب والقانون الواضح في معرفة صدق القضايا المنحرفة وكذبها انه كلما كان احد الطرفين مخصصا مسورا باي سور كان كقولك بعض ولا شيء من هذا الشخص او كان السور الداخل على المحمول سور ايجاب كلي كقولك الانسان كل الحيوان او سور سلب جزئي كقولك الانسان ليس كل الحيوان او بعضه نظرت في ذلك فان كانت القضية سالبة بان يوجد حرف السلب في احد الطرفين دون الاخر فاحكم بصدق القضية في المواد الثلاثة المذكورة كقولك ليس الانسان بعض هذا الشخص ولا بعض هذا الحجر ولا بعض هذا الكاتب وليس الانسان كل الحيوان ولا كل الحجر ولا كل الكاتب ونبدل الكل بالبعض في السلب الجزئي وان كانت القضية موجبة بان يعدم سور السلب منهما او يوجد فيهما فاحكم بكذب القضية في المواد الثلاثة وامثلة الموجبات من المواد الثلاثة هي الامثلة المقدمة بعينها بعد حذف سور السلب او ادخاله عليهما معا وكلما لم يوجد شيء من هذه الثلاثة يلزم لا محالة ان يكون السور المقترن بالمحمول احد السورين الباقيين اما سور سلب كلي او سور ايجاب جزئي كقولك الانسان لا شيء من الحجر او الانسان بعض الحيوان نظرت ايضا في القضية فان كانت موجبة وذلك بان يعدم سور السلب منهما او يوجد في كل واحد منهما معا فاحكم بصدق القضية في مادة الواجب مثال وجودهما فيهما ليس الانسان لا شيء من الحيوان في السلب الكلي ومثال صدقهما في الايجاب الجزئي الانسان بعض وكذلك يحكم بصدقها في الطرف الموافق لها من الامكان اي الطرف الواقع منه كقولك ليس الانسان لا شيء من الكاتب والانسان بعض الكاتب اي الواقعة منهم الكتابة فاحكم بكذبهما في مادة الممتنع كقولك ليس الانسان لا شيء من الحجر والانسان بعض الحجر وكذلك في الموافق لها من الامكان يعني الطرف الغير الواقع منه كقولك ليس الانسان لا شيء من الكاتب والانسان بعض الكاتب وهم الذين لا يكتبون واما اذا كانت سالبة وذلك بان يوجد سور السلب في احدهما دون الاخر فينعكس الحكم وهو ان يصدق القضية في مادة الممتنع كقولك الانسان لا شيء من الحجر والانسان لا شيء من كاتب في الطرف الغير الواقع وهو الموافق للامتناع واحكم بكذبها في مادة الواجب كقولك الانسان لا شيء من الحيوان وكذلك الطرف الموافق للواجب من الامكان كقولك الانسان لا شيء من الكاتب في الذين وقع منهم الكتابة في تحقيق مفهوم المحصورات انا اذا قلنا كل ج ب لا نعني به الجيم الكلي الذي نفس تصوره لا يمنع الشركة ولا الكل المجموعي العددي والا لم يتعد الحكم من الاوسط الى الاصغر فلا يحصل نتيجة اصلا لانك اذا قلت زيد انسان والانسان الكلي نوع او مجموع الناس يقدرون على تحريك مائة الف من فلا يلزم من ذلك تعدي الحكم من الاكبر الى الاصغر ليلزم ان يكون زيد نوع او يقدر على تحريك مائة الف من بل الذي نعني به كل واحد واحد من الافراد وحينئذ يحصل الاندراج ويتعدى الحكم فاذا قلت كل انسان حيوان وكل فرد من الحيوان جسم فينتج كل انسان جسم اذ الجسمية فرد من افراد الحيوان وهي فرد من افراد الانسان ولا نعني به ايضا ما يكون حقيقته حقيقة ج والا لم يحصل التعدي لانك اذا قلت حقيقة زيد هي حقيقة الانسان فهو اي كانا مترادفين او متغايرين لا يكون فيهما حمل ووضع لانك اذا قلت حقيقة زيد موصوفة بالانسانية وحقيقة الانسانية موصوفة بالنوعية ولا يلزم ان حقيقة زيد موصوفة بالنوعية وكذلك لو عنينا

مايكون الجيم جزء او عرضا له لزم التسلسل لانه اذا كان ج جزء او صفة له تعود
الكلام الى من انه صفة له وهلم جرا الى غير النهاية مترتبة متغايرة والا لكان الشئ
جزءا او عرضا لنفسه وهو محال فالمعتبر في موضوعات جميع القضايا مجرد الصدق
فقد يكون الجيم نفس حقيقة ما يصدق عليه كقولك زيد ناطق وقد يكون جزءا مما يصدق
عليه كقولك الحيوان حساس فالصادق عليه الحيوان جزئياته والحيوان جزء لها وقد
يكون عرضا لما يصدق عليه كقولك الكاتب ناطق والصادق عليه الكاتب هو الانسان
وقد يكون ما يصدق نفس المحمول كقولك الكاتب انسان وقد يكون ثالثا كقولك الضاحك
كاتب فالمحكوم هو به حقيقة المحمول على الذات التي صدق عليها الجيم وج يسمى وصف
الموضوع وعنوانه وهو الموضوع في الذكر اعني في اللفظ او في الذهن وبه يعبر
عن ذات الموضوع فقد يتحد العنوان والذات كالانسان حيوان وقد يكونان متغايرين
اما جزءا كما مر او عرضا لازما كقولك كل متحرك فلكي متغير او مفارقا كقولك كل
كاتب متحرك الاصابع وزعم الشيخ ان المراد بج في الموضوع ما اتصف بانه ج
بالفعل في اي زمان من الازمنة الثلثة كان الاتصاف بالدوام او لا دوام وابو نصر
الفارابي اعتبر فيه ما يصدق عليه انه ج بالامكان العام سواء كان ضروريا او
لا ضروريا دائما او غير دائم فيدخل فيه كل ما هو بالقوة واختار الامكان لينتج
القياس المركب من ممكنين مثل كل ج يمكن ان يكون ب وكل ب يمكن ان يكون ا فكل ج
يمكن ان يكون ا لكون الاصغر ممكن الاتصاف بالاوسط وهو بالاكبر ويظهر ثمرة
الخلاف في قولنا كل ابيض جسم يدخل في هذا الحكم جميع السودان لان اتصافهم بالبياض
ممكن وان كان البياض مسلوبا عنهم دائما ولا يدخلون في هذا الحكم على مذهب الشيخ
اذ لا يتصفون بالبياض في وقت وكان يشترط الاتصاف اما في الماضي او الحال
او المستقبل واذا قلنا كل نائم مستيقظ فالموضوع بالفعل على راي الشيخ هي ذات
النائم اذ ذات النائم يوصف باليقظة بالفعل في زمان ما وعلى راي من يشترط الفعل
حال الوضع لا يكون بالفعل لعدم اتصاف الذات بذلك لان ذات النائم حال النوم
لا يوصف باليقظة والمصطلح عليه هو مذهب الشيخ ولا يريدون به ايضا ما يصدق
عليه انه ج مطلقا لدخول مسمى ج في ذلك واصنافه ان كان ج نوعا او فصلا او خاصة
ويدخل فيه ايضا مسمى ج وانواعه ان كان ج جنسا او فصل جنس او عرضا عاما
بل يريدون كل ما يصدق عليه انه ج من الافراد الشخصية وحينئذ يخرج عنه مسمى
ج فاذا قلت كل حيوان ليس بجنس وكل انسان ليس بنوع لا يصح هنا بالاعتبار الاول
الذي هو ج المطلق لانه يدخل فيه مسمى الحيوان والانسان الكليين وحينئذ يصدق
ان بعض الحيوان جنس وبعض الانسان نوع ويصح بالاعتبار الثاني اعني ما صدق
عليه من الافراد الشخصية اذ المراد هو الافراد الشخصية وهي لا يكون جنسا ولا نوعا
ومما يقال ان ب اذا حمل على ج ان تغايرا امتنع حمله عليه بانه هو وان اتحد لم يكن
الحمل مفيدا وهذا يندفع بانهما اذا كانا متغايرين لم قلتان الحمل هو ممتنع وانما يمتنع
اذا حملت ذات الباء على ذات الجيم اما اذا حملت ب على ما يصدق عليه ج فانه لا
امتناع في ذلك لجواز صدق المفهومات المتغايرة على ذات واحدة كالكاتب والضاحك

المتغايرين الصادقين على ذات الانسان وبعدما عتبار ما ذكرنا فاذا قلنا كل ج ب
فقد يوجد بحسب الوجود الخارجي ومعناه كل ما صدق عليه انه ج في الخارج اي
دخول في الجملة في الخارج في اي الازمنة الثلثة كان فهو ب في الخارج وذلك يقتضي
صدق ج وب على الذوات الموجودة في الخارج واتصاف الذوات بالفعل في احد
الازمنة الثلثة وقد يوجد بحسب الحقيقة ومعناه كل ما لو وجد وكان ج من الافراد الممكنة
والممتنعة فهو بحيث لو وجد كان ب وليس معناه كل ما له وجود في الخارج بل كل ما وصفه العقل
بالجيمية بالفعل على تقدير وجوده فهو عند العقل بحيث لو وجد اتصف بب سواء كان موجودا
في الخارج او معدوما واجبا او ممتنعا او ممكنا بعد الحكم بان وجوده في الخارج بهذه الصفة
بالفعل في الجملة ويجوز ان يكون الشئ ممتنع الوجود ويحكم عليه العقل بانه لو وجد في الخارج
كان بهذه الصفة ويعلم من هذا انه لا يقتضي وجود ذات الموضوع ووصف المحمول في الخارج
بل يكون الحكم شاملا للموجودات المحققة والمقدرة فلو فرضنا انه ليس في الخارج من الحيوانات الا
الانسان صدق بالاعتبار الاول كل حيوان انسان ويكذب بالاعتبار الثاني لان بعض ما لو وجد
وكان حيوانا فهو بحيث لو وجد لم يكن انسانا كالفرس مثلا بخلاف الاعتبار الاول وهو كل
حيوان انسان لان كل ما اتصف بالحيوانية في احد الازمنة في الخارج ليس الا الانسان وقد
ياخذون القضية بحسب الوجود الذهني ومعناه كل ما هو ج في الوجود الذهني فهو ب
في الوجود الذهني ويزعمون ان الحكم على الممتنعات والمستحيلات انما يصح اذا اخذ الموضوع
بحسب الذهن لانك اذا قلت كل ممتنع معدوم في الخارج لم يجز اخذه بحسب الخارج اذ يكون معناه
كل ما هو موجود في الخارج وصدق عليه الامتناع فهو معدوم في الخارج وهو بين الكذب
ولم يجز اخذه بحسب الحقيقة اذ تصير معناه كل ما لو وجد وكان ممتنعا فهو بحيث لو وجد كان
معدوما وهو ايضا ظاهر الكذب اقول واذا اخذ بحسب الذهن يصير معناه احكام المحصورات
الثلث مما ذكرنا في الموجبة الكلية **الفصل الثالث** في العدول والتحصيل موضوع القضية و
محمولها اما ان يكونا وجوديين او عدميين او احدهما وجوديا والاخر عدميا والاولى تسمى
محصلة الطرفين موجبة كقولك الانسان حيوان وسالبة وتسمى بسيطة كقولك ليس
الانسان بحجر والثانية تسمى معدولة الطرفين ولا نعني بالعدمي كون الشئ والا على معنى
عدمي كالعمى والظلمة والجهل بل نعني بكونهما عدميين او احدهما كون حرف السلب جزءا منهما
او من احدهما بحيث يتركب كل منهما من حرف السلب مع غيره وانما سميت معدولة لكون حرف
السلب موضوعا في الاصل لرفع شئ عن شئ من غير تركيب فاذا ركبته مع غيره وصار جزءا
منه فقد عدلت عن الوضع الاصلي فسميت لذلك معدولة موجبة كقولك ما ليس بحي فهو غير عالم
وسالبة كقولك ليس ما ليس بحي هو غير عالم والثالثة الذي يكون احدهما وجوديا والاخر
عدميا فهي اما محصلة الموضوع معدولة المحمول وبالعكس والاولى موجبة كقولك الجماد ليس
بحي وسالبة كقولك ليس الجماد ليس بحي والثاني هي معدولة الموضوع محصلة المحمول اما موجبة
مثل ما ليس بحي فهو جماد واما سالبة مثل ليس ما ليس بحي هو جماد ولا يفهم من الايجاب القضية
ايجاب اجزائها ولا من سلبها سلب اجزائها بل متى حكمت بصدق المحمول على الموضوع كانت موجبة
كان الطرفان موجبين او سالبين ومتى حكمت برفع الصدق كانت سالبة على اي حال كانا و
الذين يقولون ان المعتبر من العدول ما كان في جانب المحمول وبعضهم لا يلتفت الى عدول الموضوع

بل يسمى القضية محصلة اذا كان المحمول محصلا سواء كان الموضوع معدولا او محصلا
وبعضهم يسميها معدولة الموضوع الا انهم متفقون على ان المقيد ما كان من المحمول الاختلاف
القضيتين المتحدتى الموضوع المختلفة المحمول فى العدول والتحصيل بالعموم والخصوص كقولك
زيد هو ليس بكاتب مع قولنا زيد هو كاتب اذ يلزم من صدق الاولى الموجبة صدق الثانية
السالبة من غير عكس بخلاف القضيتين المتحدتى المحمول المختلفتى الموضوع بالعدول و
التحصيل كقولك ما ليس بزيد فهو كاتب مع زيد ليس هو كاتبا فانه ليس بينهما عموم ولا خصوص
ولا منافاة بل كل منهما لا تعلق له بالآخر وكل قضيتين اتحد موضوعهما ومحمولهما فاما ان تختلفا
بالكيف اعنى السلب والايجاب فقط مع الاتحاد فى العدول والتحصيل او تختلفا فى
العدول والتحصيل مع الاتحاد بالكيف او تختلفا فيهما معا القسم الاول وهو الاختلاف
فى الكيف فقط فحكم هذا القسم التناقض اما فى المخصوصة كقولك زيد حيوان ليس زيد بحيوان
وزيد هو لا حيوان زيد ليس هو لا حيوان واما فى المحصورة فتناقضا بعد الاختلاف بالكمية
اعنى الكلية والجزئية كقولك كل انسان حيوان ليس بعض الانسان حيوانا وكل انسان
هو لا حجر القسم الثانى هو الاختلاف فى العدول والتحصيل مع الاتحاد فى الطرفين والكيف
فحكم هذا القسم ان لا تصدق الموجبتان والا لزم اتصاف الشئ الواحد بالنقيضين وهو
ممتنع كقولك فى المخصوصتين زيد هو حيوان زيد هو ليس بحيوان ويمتنع كذب السالبتين والا
لصدقت الموجبتان كقولك ليس زيد بضاحك وزيد ليس هو بلا ضاحك لكن يجوز
صدقهما عند عدم الموضوع لكون السلب يصح عن المعدوم بخلاف الايجاب وفى
المحصورتين ان كانتا موجبتين يجب كلية احدهما اذ لو كانتا جزئيتين امكن صدقهما
كقولك بعض الحيوان انسان بعض الحيوان هو لا انسان وان كانتا سالبتين يجب جزئية
احدهما اذ لو كانتا كليتين امكن كذبهما كقولك لا شئ من الحيوان بانسان ولا شئ من الحيوان
بلا انسان القسم الثالث ان تختلفا فى العدول والتحصيل والكيف فان كانتا مخصوصتين
كقولك زيد حيوان ليس زيد بلا حيوان وزيد هو لا حيوان ليس زيد بحيوان فحكم ان
الموجبة اخص من السالبة لانه اذا صدقت الموجبة لو لم يصدق السالبة صدق نقيضها
فيصدق الموجبتان وبينا امتناعه ولا يلزم من صدق السالبة صدق الموجبة اذ لو
[illegible] لو لم تصدق الموجبة صدق نقيضها وهو السالبة فيلزم صدق السالبتين
قلت نعم وصدقهما جائز عند عدم الموضوع اذ السلب لا يستدعى وجود الموضوع و
الايجاب يستدعيه اما محققا كما فى الخارجية او مقدرا كما فى الحقيقة وان كانتا محصورتين
فان الموجبة انما يكون اخص من السالبة عند كون الموجبة كلية او يكونا متوافقتين
فى الكم كقولك كل انسان حيوان لا شئ من الانسان بلا حيوان وكذلك كل انسان لا حجر
لا شئ من الانسان بحجر واما اذا كانت الموجبة جزئية وكانت السالبة كلية فهنا لا يلزم
من صدق الموجبة الجزئية صدق السالبة الكلية لانه يصدق بعض الحيوان هو ليس بانسان
مع كذب السالبة الكلية وهو لا شئ من الحيوان بانسان فالموجبتان الجزئيتان المختلفتان
بالعدول والتحصيل فى المحصورات يجوز صدقهما فى المواد التى يكون الموضوع فيها اعم
من المحمول كقولك بعض الحيوان انسان بعض الحيوان هو بلا انسان فلو قلنا فى هذا القسم
ان الموجبة اخص من السالبة مطلقا ولم يفرق بين المخصوصات والمحصورات مستدلا

بانه اذا صدقت

بانه اذا صدقت الموجبة صدقت السالبة والا لصدق نقيضها فيلزم صدق الموجبتين
وهو محال فنقول ليس صدقهما محالا مطلقا فان الموجبتين الجزئيتين فى المحصورات يصدقان
مع الاختلاف فى العدول والتحصيل كما مثلناه وانما الحكم العام فى المخصوصات قال الشيخ
الالهى فى قولهم الموجبة يستدعى وجود الموضوع عينا او ذهنا والسلب لا يستدعى ذلك
ليس بسديد فان السلب ايضا لا يمكن ان يكون الا على متصور فى الذهن فان الحاكم بشئ على شئ
يلزمه تصور المحكوم به وعليه ايجابا كان الحكم او سلبا والا اذا لم يتصور شيئا ولم يفهم
معنى فكيف يمكنه الحكم عليه فلا بد بالضرورة من تصور شئ ثم تتبعه الحكم الايجابى
او السلبى فلم يبق فرق بين الموجبة والسالبة فى الاستدعاء موضوع متصور موجود
فى الذهن جاز الحكم عليه هذا اذا كان الحكم مختصا بما فى الذهن واما اذا كان الحكم عاما لما فى الذهن
والعين جميعا او كان مضافا الى ما فى العين فهنا يكون الفرق بين الموجبة والسالبة من
جهة انه يجوز ان ينفى عن السالبة ما ليس فى الاعيان موجودا لكن يكون مضافا الى الاعيان
كقولك العنقاء ليس هو فى الاعيان بصيرا ولا يجوز فى الموجبة ان يقول العنقاء هو فى
الاعيان لا بصير اذ السلب ما اضفته الى الاعيان فظهر ان السلب سواء اضفته الى العين
او الى الذهن وكليهما لا بد من تصور الشئ فى الذهن بخلاف الايجاب فانه سواء اضفته
الى العين او الى الذهن وكليهما لا بد من وجود المحكوم عليه فى الاعيان اللهم الا ان يكون
فى معنى السلب المطلق كقولك زيد معدوم او ممتنع او مستحيل الوجود فى الاعيان فهذا وان
كان مضافا الى الاعيان فان مفهومه نفس السلب عن الاعيان كانك قلت بهذا المتمثل المتصور
فى الذهن منفى عن الاعيان وليس هذا مثل قولك العنقاء فى الاعيان اعمى هذا فيما اذا كان
الحكم يقبل التخصيص بالذهنى واما اذا كان فى الكلية المحصورة مثل قولك كل ج فانا نعنى به
كل ما يوصف بج مطلقا على ما يعم العينى والذهنى فلا بد من وجود موصوفات ج حتى يصح
وصفها بج اذ وجود الصفة فرع على وجود الموصوف وكل ج اشارة الى تلك الموصوفات
فيجب وجودها على المعنى الاعم وكذلك الحكم فى قولك لا شئ من ج ب فهو ايضا سلب الباء عن
عن موصوفات ج لا الجيم عن موصوفاتها فيجب وجود موصوفات ج بالمعنى الاعم حتى
يكون الصفة التى هى ج ثابتة لها فان خصصت كل ج بما فى الذهن وسلبت عنه ب الذهنى
او العينى فالقضية لا يكون عامة بجميع الموصوفات فيكون جزئية فى المعنى فعلم ان السلب يساوى
الايجاب المعدول فى استدعاء وجود الموضوع وهذا بحث حسن مفيد لا بد من اعتباره
وقد اهمله محصلو الزمان واورد بعض المتأخرين سؤالا وهو ان موضوع الموجبة
المعدولة ان قلتم بانه يستدعى الوجود الخارجى والسلب البسيط لا يستدعى ذلك او
يستدعى مطلق الوجود والبسيط لا يستدعى المطلق والاول باطل اذ الموجبة المحصلة
الحقيقية لا يستدعى طرفاها الوجود فى الخارج كقولك كل خلاء ممتنع والثانى يناقض حكم
كل تصديق يستدعى تصور الموضوع ايجابا كان او سلبا واجاب ان القضية ان اخذت
خارجية فالفرق بين الموجبة المعدولة والسالبة البسيطة واضح اذ معنى الموجبة ان ما هو
ج فى الخارج فهو لا ب فى الخارج ويجب صدقهما على بعض الذوات فى الخارج بخلاف السالبة التى
معناها انه ليس ج فى الخارج بصفة الباء فيكون صدق القضية بطريقين اما بان لا يكون
شئ من الذوات فى الخارج بصفة ج بان يكون عند العقل ما هو ج معدوما واما بان يكون

هناك ذات ثبت لها اللاب في الخارج وانت فلا يخفى عليك ضعف هذا وامثاله مما سلفناه
والفرق بين الموجبة المعدولة المحمول وبين السالبة البسيطة الذى حرف السلب موجود
في كل واحد منهما واحتمال كونه جزءا او قاطعا للنسبة ان القضية ان كانت ثلاثية وتقدمت
الرابطة على حرف السلب كانت موجبة كقولك زيد هو ليس بكاتب لان نحكم الرابطة ان يجعل
ما بعدها من ادوات السلب جزءا من المحمول وتربطه كيف كان بالموضوع وان تقدم حرف
السلب على الرابطة كانت سالبة لان حرف السلب حكمه سلب ما بعده عن الموضوع
هذا كله عند كون حرف السلب واحدا فان كان اكثر من واحد بطرف فان كان حروف
السلب ازواجا فكانت كلها متقدمة على الرابطة كانت موجبة اذ سلب السلب ايجاب وان كان
كلها متاخرة عن الرابطة كانت سالبة لانه اذا صار حرف السلب جزءا مربوطا بالمحمول جاء
الثاني فاذا زال ذلك وان كانت افرادا كان بالعكس لانها ان تقدمت كلها على الرابطة كانت
القضية سالبة لزوال الربط بالافراد وان تاخرت عن الرابطة كانت موجبة وان كانت
القضية ثنائية لم يتميز الموجبة عن السالبة الا بامرين احدهما النية بالاستفسار من
المتكلم انه نوى في ذلك تقديم حرف السلب على الرابطة او تاخيره والثاني الاصطلاح على جعل
بعض الفاظ للايجاب كغير ولا وبعض للسلب كليس واما الفرق بين الموجبة المعدولة
الموضوع وبين السالبة التي موضوعها محصل بان القضية اما مسورة او غير مسورة
فان كان الاول فالسور اما سور ايجاب او سلب فسور الايجاب ان تقدم على حرف السلب
كانت القضية موجبة كقولك ما ليس بعالم فهو جاهل لجعل السور حرف السلب جزءا من
الموضوع وان تاخر عن حرف السلب كانت سالبة كقولك ليس كل حيوان انسانا واما اذا كان
السور سور سلب فينعكس الحكم لان حرف السلب ان تقدم على السور كانت القضية موجبة
لصيرورة السور السلبي جزءا كقولك ليس لا شيء من الحيوان بانسان وان كان حرف السلب متاخرا
عن السور كانت سالبة لزوال الربط كقولك لا شيء مما ليس بانسان بناطق وان كان الثاني
وهو ان لا يكون القضية مسورة وحرف السلب موجود في الموضوع فان دخل على حرف السلب
شيء من هذه الادوات وهي الالف واللام مثل اللاحيوان غير حساس او الذى كقولك
الذى ليس بكاتب محا وما كقولك ما ليس بحي فهو جماد فالقضية في الكل موجبة وان لم يكن
شيء من هذه موجودا الا السور ولا هذه الادوات المذكورة تميزت الموجبة عن السالبة
بالنية او الاصطلاح كما مضى ذكره. الفصل الرابع في جهات القضايا ومناسباتها ومباينتها
نسبة المحمول الى الموضوع لا بد لها من كيفية وهي الضرورة والدوام والامكان والفعل
ويسمى تلك الكيفية مادة باعتبار ان يكون القضية في نفس الامر صالحة لان يصدق عليها
شيء من هذه واللفظ الدال عليها او حكم العقل بها يسمى جهة ونوعا فقد يكون الجهة مطابقة
للواقع في الوجود كقولك بالضرورة الانسان حيوان وقد لا يكون مطابقة كقولك
لا دائما الانسان حيوان فالجهة لفظا او معنى دال على وثاقة الرابطة ومن ضعفها
فكانها عندها ويمكن بذلك صادقها بكاذبها والمادة لا يمكن فيها ذلك اقول والدليل
على انه لا بد للنسبة المحمول الى الموضوع من كيفية ويندرج فيه حصر القضايا ان تلك
النسبة اما بالقوة وهو الامكان الخاص والعام كذلك ايضا ونعني بالقوة الامكان
المقارن للعدم او بالفعل فقط وهي كيفية بذاتها يسمى بالمطلقة ثم الفعل قد يكون دائما

هناك

وهو الدوام المطلق وهو قد يكون بحسب الذات وهي الدائمة المطلقة او بحسب الوصف
اما مقيدا بلا دوام بحسب الذات اولا والاول العرفية الخاصة والثاني العام وقد يكون
غير دائم وهو الوجودي اللادائم ثم الدائم اما ان يكون ضروريا اولا والاول اما ان يكون
ضروريا بحسب الذات وهي الضرورية المطلقة او بحسب الوصف اما مقيدا بلا دوام بحسب
الذات اولا والاول المشروطة الخاصة والثاني العامة او بحسب وقت اما معين وهي
الوقتية او غير معين وهي المنتشرة فالضروريات خمسة واما الثاني الذي لا يكون ضروريا
فهو الوجودي اللاضروري فنسبة كل محمول الى موضوع لا بد وان يكون متكيفة في نفس
الامر وان لم يذكر في اللفظ باحد هذه الجهات وهي الامكان والفعل والدوام واللا
دوام والضرورة واللاضرورة المستخرج منها القضايا الثلث عشر على ما ذكرنا من الحصر
العقلي وفي هذا الكلام خلل لان الاول ان تفسيره القوة بالامكانين او باحدهما غير مستقيم
اذ الامكان اعم من القوة والفعل كيف والباري تعالى داخل تحت الامكان العام وما
عداه تحت الخاص الثاني انه قسم الدائم الى ضروري وغيره وسمى غير الضروري
بالوجودي اللاضروري الذي معناه ثبوت المحمول للموضوع بالفعل لا بالضرورة
وهو اعم من الدائم واللادائم وقد كان جعل غير الضروري من اقسام الدائم فيكون
الوجودي اللاضروري اخص من الدائم فيلزم ان يكون اخص واعم معا وهو محال
ويلزم تداخل قضايا واما القدماء فقالوا نسبة المحمول الى الموضوع ان كان ضروري
الوجود يسمى مادة الوجوب وان كانت ضرورية العدم ويسمى مادة الامتناع او لا
ضرورية الوجود ولا العدم ويسمى مادة الامكان فهذه هي مادة القضايا لان كل
نسبة من ان يصدق عليها احدها وباقي القضايا يخرج منها لان من النسبة الضرورية
وهي مادة الواجب يخرج الخمس الضروريات على ما عرفته ويخرج من مادة الامتناع
وهو الذي لا يكون ضروريا الوجودي اللاضروري ومن مادة الامكان الامكانان
والمطلقة العامة والدوائم الثلث والوجودي اللادائم ووجه الحصر ظاهر بين
من قوة كلامنا الا انها متداخلة ويعرف ذلك مما سلف من البحث والقضايا التي يبحث
عنها وعن احكامها ثلثة عشر قضية منها بسيطة وهي التي ماهيتها اما ايجاب او سلب
ومنها مركبة وهي ما تركبت من قضيتين احدهما موجبة والاخرى سالبة ويكون الايجاب
والسلب متواردين على موضوع ومحمول واحد اما القضايا البسيطة فست الاولى
المطلقة العامة وهي التي يحكم فيها بثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه بالفعل فقط
كقولك كل انسان ضاحك وليس وقول فخر الدين اذا قلنا كل ج ب بالامكان ان كان الامكان
محمولة فهي مطلقة عامة لكون الامكان منسوبا الى الموضوع من غير بيان كيفية الاثبات
وهو معنى المطلقة العامة وان كان المحمول نفس الباء فالامكان جهة فيصير معناه ان
ب ثابت لج بشرط ان لا يكون ممتنع الثبوت وهو لغو اذ ما ثبت الشيء لم يكن ممتنع الثبوت
لا يرد لان معناه ثبوت الباء لج ثبوتا اعم من الثبوت بالفعل والقوة وذلك الثبوت
صفته بالامكان فلا لغو حينئذ لان المطلقة هي المشتركة بين موجهات الفعلية لا المشتركة
بين جميع الموجهات على اصل الثبوت وزعم ايضا ان القضية انما يتحقق ماهيتها اذا كان
الثبوت بالفعل والا فلا قضية وهو سهو اذ الثبوت بالفعل او بالقوة كيفيتان زائدتان

على اصل الثبوت والثبوت اعم منها ولا يفتقر في تحقق القضية الى كون الثبوت بالفعل
او بالقوة بل هي متصورة بمجرد الثبوت كيف وقد صرحوا بان القضية يتحقق بالموضوع
والمحمول والنسبة ولم يذكروا فعلا ولا قوة الثانية الممكنة العامة وهي التي حكم فيها بسلب
الضرورة الذاتية عن الطرف المخالف للحكم المذكور كقولك كل انسان كاتب بالامكان العام
اي سلب الكتابة عن الانسان غير ضروري فسلب الكتابة هو الطرف المخالف للحكم المذكور
الذي هو ثبوت الكتابة مثال السالبة لا شيء من الانسان بكاتب بالامكان العام اي ثبوت
الكتابة للانسان غير ضروري وهو المخالف للحكم المذكور الذي هو سلب الكتابة الثالثة
الدائمة المطلقة وهي التي حكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع او بدوام سلبه عنه بحسب
دوام ذات الموضوع كقولك دائما الرومي ابيض البشرة او ليس الرابعة الضرورية المطلقة
وهي القضية التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او بضرورة سلبه عنه ما دام
ذات الموضوع موجودة فقد يكون الموضوع ازليا كقولك بالضرورة الله حي وقد لا يكون
كذلك كقولك بالضرورة كل انسان حيوان او بالضرورة لا شيء من الانسان بحجر الخامسة
المشروطة العامة وهي القضية التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او بضرورة
سلبه عنه ما دام ذات الموضوع موصوفا بالوصف العنواني كقولك بالضرورة كل كاتب
متحرك الاصابع ما دام كاتبا وبالضرورة لا شيء من المتحرك بساكن ما دام متحركا السادسة
العرفية العامة وهي القضية التي حكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع او دوام سلبه عنه
ما دام ذات الموضوع موصوفا بالوصف العنواني كقولك كل متعفن الاخلاط محموم
ما دام متعفن الاخلاط ولا شيء من الساكن بمتحرك ما دام ساكنا واما القضايا السبع
المركبة فاولها الممكنة الخاصة وهي القضية التي حكم فيها بسلب الضرورة بحسب الذات
عن طرفي الوجود والعدم جميعا كقولك بالامكان الخاص كل انسان كاتب او ليس وهي مركبة
من ممكنتين عامتين احدهما موجبة والاخرى سالبة لا تفترق في كل قضية الا باحدهما
وثانيها الوجودية اللادائمة وهي القضية التي حكم فيها بثبوت المحمول للموضوع او سلبه
عنه بالفعل لا دائما بحسب الذات كقولك كل انسان ضاحك بالفعل لا دائما ولا شيء من الانسان
بضاحك بالفعل لا دائما وهي مركبة من مطلقتين عامتين احدهما موجبة والاخرى سالبة
تقدم الجزء الايجابي في الموجبة والسلبي في السالبة وثالثها الوجودية اللاضرورية
وهي القضية التي حكم فيها بثبوت المحمول للموضوع او بسلبه عنه بالفعل لا بالضرورة
بحسب الذات كقولك كل انسان نائم بالفعل لا بالضرورة ولا شيء من الانسان بنائم بالفعل
لا بالضرورة والموجبة مركبة من موجبة مطلقة عامة وسالبة ممكنة عامة والسالبة
مركبة من سالبة مطلقة عامة وموجبة ممكنة عامة ورابعها المنتشرة وهي القضية
التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او بضرورة سلبه عنه في وقت ما غير معين
لا دائما بحسب الذات كقولك بالضرورة كل انسان متنفس في وقت غير معين لا دائما بحسب الذات
او بالضرورة لا شيء من الانسان بمتنفس في وقت ما لا دائما بحسب الذات والموجبة
تتركب من موجبة منتشرة مطلقة وسالبة مطلقة عامة والسالبة تتركب من سالبة
منتشرة مطلقة ومطلقة عامة موجبة ومرادهم من المنتشرة المطلقة القضية التي
حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع بالفعل في وقت ما وينتفع فيها فيما بعد وخامسها

الوقتية

الوقتية وهي القضية التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او بضرورة سلبه
عنه في وقت معين لا دائما بحسب الذات كقولك بالضرورة كل قمر منخسف وقت الحيلولة
بينه وبين الشمس لا دائما بحسب الذات وبالضرورة لا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع
لا دائما بحسب الذات والموجبة تتركب من موجبة وقتية مطلقة وسالبة مطلقة عامة
والسالبة تتركب من سالبة وقتية مطلقة وموجبة مطلقة عامة وسادسها العرفية
الخاصة وهي القضية التي حكم فيها بان المحمول دائم الثبوت للموضوع او دائم السلب عنه
ما دام ذات الموضوع يوصف بالوصف العنواني غير دائم بحسب الذات كقولك كل انسان
كاتب ما دام انسانا لا دائما بحسب الذات ولا شيء من الانسان بكاتب ما دام انسانا لا دائما
بحسب الذات والموجبة تتركب من موجبة عرفية عامة وسالبة مطلقة عامة والسالبة
تتركب من سالبة عرفية عامة وموجبة مطلقة عامة وسابعها المشروطة الخاصة
وهي القضية التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او بضرورة سلبه عنه
ما دام ذات الموضوع موصوفا بالوصف العنواني لا دائما بحسب الذات كقولك بالضرورة
كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا لا دائما بحسب الذات وبالضرورة لا شيء من الساكن
بمتحرك ما دام ساكنا لا دائما بحسب الذات والموجبة تتركب من موجبة مشروطة عامة
وسالبة مطلقة عامة والسالبة تتركب من سالبة مشروطة عامة وموجبة مطلقة
عامة فهذه جملة القضايا الثلث عشر ومن القضايا الخارجة عنها الحينيتان ينتفع
في النقيض والعكس وغيرهما فالحينية الممكنة هي القضية التي حكم فيها بسلب الضرورة
الوصفية عن الطرف المخالف للحكم كقولك كل من به حمى يمكن ان يعد في بعض اوقات كونه
محموما والحينية المطلقة وهي القضية التي حكم فيها بثبوت المحمول للموضوع او بسلبه عنه بالفعل
في بعض اوقات الوصف العنواني كقولك كل من به ذات الجنب فانه يسعل في بعض اوقات كونه
مجنوبا ويسمى ايضا بالمطلقة المتوسطة واربع قضايا اخر ينتفع بها في المختلطات وغيرها
منها المطلقة الوقتية وهي التي حكم فيها بثبوت المحمول للموضوع بالفعل في وقت معين والمطلقة
المنتشرة وهي التي حكم فيها بثبوت المحمول للموضوع بالفعل في وقت غير معين وامثلتهما ظاهرة
والوقتية المطلقة هي التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع في الوقت المعين والمنتشرة
المطلقة ما حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع في وقت غير معين ومتى رايت في
القضايا المركبة قيدا للادوام فهو عبارة عن مطلقة عامة وقيد اللاضرورة عبارة عن
ممكنة عامة كيفية كل واحد منهما موافقة لكيفية كل واحد من اصل القضية والطرفين كالفرع
لكن كيفية قضية القيدين مخالفة لكيفية الاصل والشيخ الرئيس يوافق على هذا الاصطلاح
في مخالفة لا دوام ولا ضرورة لاصل القضية في الكيف ويخالف في موافقتهما في الكم فيريد
بلا دوام سلب الحكم عن بعض الافراد لا عن الكل فاذا قلنا كل ج ب لا دائما يريد بذلك كل ج
ب بالفعل وليس بعض ج ب بالفعل وهذا قد ينتفع به في العكوس والقضايا المركبة لا يمكن
حصر تركيبها بل يذهب بحسب الاعتبارات وايراد القيود الى غير النهاية لانه يجوز ان يعتبر
قيد اللادوام واللاضرورة على باقي القضايا ويحصل للقضية اسم اخر مركب مثل تقييد
العرفية العامة باللادوام فيصير عرفية لا دائمة والمشروطة العامة فيصير مشروطة
لا دائمة وباللاضرورة فيصير عرفية لا ضرورية ومشروطة لا ضرورية وكذا

تركب الجهات بعضها مع بعض و بنسب البعض الى البعض ولا فائدة في ذلك في العموم و
للخصوص والتباين بينها الممكنة العامة اعم جميع القضايا لاستلزام صدق كل واحدة منها
صدقها اذ كل قضية فاقل مراتبها ان يكون نقيضها غير ضرورية وهذا هو معنى الامكان
العام لانه سلب الضرورة عن الجانب المخالف الذي هو نقيض الحكم المذكور من غير عكس
اذ لا يلزم من صدق الممكنة صدق قضية من القضايا على التعيين اذ لا يلزم من صدق العام
صدق فرد من جزئياته على التعيين ولانه يدخل في الممكنة ما لا يقع في الوجود اصلا بخلاف
بقية القضايا فزيد كاتب بالامكان يصدق ولو كان اميا والمطلقة العامة اعم الفعليات
اذ مفهومها وهو الثبوت بالفعل موجود في كل واحد منها مع عدم استلزامها واحدا
على التعيين وبينها وبين الممكنة الخاصة عموم من وجه اذ صدق المطلقة قد يكون في مادة
الضرورة فلا يصدق الممكنة الخاصة التي قد يكون صدقها بالقوة فلا يصدق المطلقة
العامة ويصدقان معا في مادة الامكان والممكنة الخاصة اعم من العامتين من وجه
اذ قد يصدق بدونهما في صورة يكون نسبة المحمول الى الموضوع غير ضرورية بحسب
الذات وغير دائم بحسب الوصف ويصدقان بدونها في صورة يكون المحمول نسبته الى
الموضوع ضروريا بحسب الذات والوصف جميعا ويصدقون معا في صورة يكون
المحمول غير ضروري النسبة بحسب الذات وضروري النسبة بحسب الوصف والممكنة
الخاصة اعم من الخاصتين مطلقا لاستلزام صدقهما صدقها من غير عكس اما الاول
فلصدقهما فيما اذا كانت النسبة ضرورية بحسب الوصف وغير دائم بحسب الذات وحينئذ
يصدق الممكنة اذ لا يكون شيء من الطرفين ضروريا بحسب الذات واما الثاني فلان
الطرفين يجب ان لا يكون شيء منهما ضروريا بحسب الذات في الممكنة وجاز ان لا يكون كذلك
في الخاصتين بان يكون النسبة غير ضرورية السلب مع قيد اللادوام والضرورية المطلقة
اخص من المشروطة العامة لاستلزام صدق النسبة الضرورية في جميع اوقات
الذات صدقها في جميع اوقات الوصف من غير عكس اذ يجوز ان يكون النسبة ضرورية
في جميع اوقات الوصف غير ضرورية في جميع اوقات ذات الموضوع فان نسبة حركة
الاصابع الى الكاتب ضرورية في جميع اوقات حصول الكتابة غير ضرورية بحسب الذات
الكاتب والضرورية المطلقة مباينة للخاصتين والوقتيتين والوجوديتين والممكنة
الخاصة لان كل واحد من هذه المركبات السبع فيها اما قيد لا ضرورة كما في الممكنة الخاصة
والوجودية لا ضرورية واما قيد لا دوام كما في الخمس الباقية ولا دوام اخص من لا
ضرورة لان الضرورة اخص من الدوام ونقيض العام اخص من نقيض الخاص كما مر فلا
دوام مستلزم للاضرورة فالسبع فيها قيد اللاضرورة بحسب الذات والضرورية
المطلقة فيها الضرورة بحسب الذات فبينهما تباين والمشروطة الخاصة اخص من المشروطة
العامة اذ هي مشتملة عليها مع زيادة قيد لا دوام فصدق الخاصة يستلزم صدق
العامة وهو ظاهر من غير عكس اذ يجوز ان يكون العنوان نفس الذات او لازما كقولك
بالضرورة كل متحرك فلكي متغير ما دام متحركا وحينئذ يكون المحمول ضروريا للموضوع
في جميع اوقات الوصف والذات معا ويمتنع صدق الخاصة وبين المشروطة العامة
وبين كل واحد من الوقتيتين عموم من وجه لصدق العامة بدونهما كما اذا كان العنوان

عين الذات او لازما ويمتنع صدق الوقتيتين لانتفاء اللادوام الداخل في مفهومهما وكذلك
يصدق الوقتيتان بدون المشروطة العامة بسبب قيد اللادوام كقولك بالضرورة كل
قمر منخسف لا دائما ولا يصدق بالضرورة كل قمر منخسف ما دام قمرا ويصدقان معا اذا اتفق
ان يكون صدق المشروطة العامة في مادة اللادوام فيصدق المشروطة لكون النسبة
ضرورية في جميع اوقات الوصف كما هو مفهومها لا دائما اذ التقدير ان المادة غير دائمة
ويلزم بالضرورة ان يكون ضروري النسبة في وقت معين وفي وقت ما لا دائما واما
المشروطة الخاصة فهي اخص من الوقتيتين مطلقا لاستلزام صدقها صدق الوقتيتين من غير
عكس اما الاول فلما ذكرنا من النسبة الحكمية اذا كانت ضرورية في جميع اوقات الوصف
العنواني لا دائما كما هو مفهومها يلزم من صدقها صدق الوقتيتين وهو الذي يكون النسبة
ضرورية في وقت معين وفي وقت ما لا دائما الذي هو مفهوم الوقتيتين واما الثاني وهو العكس
فلانه يصدق بالضرورة الوقتية كل قمر منخسف لا دائما ولا يصدق بالضرورة المشروطة كل
قمر منخسف ما دام قمرا لا دائما بحسب الذات والوقتية اخص من المنتشرة اذ صدق الضرورة
في الوقت المعين يستلزم صدقها في وقت ما هو من غير عكس اذ وقت ما لا يكون معينا والعرفية
العامة اعم من العرفية الخاصة لاشتمال الخاصة عليها مع زيادة قيد لا دوام فيصدق العامة
تارة في مادة اللادوام بحسب الذات وتارة اخرى في مادة الدوام لكن لا يستلزم واحدا
منها على التعيين واما العرفية الخاصة فانه يستلزم صدقها صدق العرفية العامة لكون
المحمول اذا كان ثابتا للموضوع في جميع زمان حصول الوصف العنواني لا دائما بحسب الذات الذي هو
الخاصة ثبت في زمان حصول الوصف العنواني الذي هو العامة والدائمة المطلقة اخص
من العرفية العامة لان المحمول اذا ثبت للموضوع في جميع زمان حصول الذات ثبت في جميع
حصول الوصف من غير عكس لكون الدوام بحسب الوصف يمكن صدقه مع كل واحد من
الدوام واللادوام الذاتيين من غير استلزام واحد على التعيين والدائمة مباينة للعرفية
الخاصة التي فيها قيد لا دوام والمباينة بين الدوام واللادوام ظاهر والدائمة اعم
من الضرورية المطلقة لاستلزام الضرورة الذاتية الدوام بحسب الذات من غير عكس
فان بياض الترك دائم من غير ضرورة والعرفية العامة اعم من المشروطة العامة لاستلزام
الضرورة بحسب الوصف الدائم بحسب الوصف من غير عكس وهو ظاهر وكذلك العرفية الخاصة اعم
من المشروطة الخاصة بالبيان المذكور ولكون المشروطة الخاصة تزيد بقيد الضرورة
وهذا ضابط في العموم والخصوص وهو ان كل قضيتين زاد احدهما على الاخرى بقيد فهي
اخص لاشتمال الخاص على العام مع قيد اخر والوجودية اللادائمة اخص من الوجودية اللا ضرورية
اذ الدوام اعم من الضرورة فنقيضه اخص من نقيضه لما مر والوجودية اللادائمة اعم من
المنتشرة لاستلزام النسبة الضرورية في وقت ما مع اللادوام الذي هو مفهوم المنتشرة
النسبة الفعلية مع اللادوام الذي هو الوجودية من غير عكس لعدم الضرورة في الوجودية
والوجودية اللاضرورية اخص من الممكنة الخاصة لاستلزامها سلب الضرورة الذاتية
عن الطرفين لكون احد الطرفين اما الوجود او العدم اذا ثبت بالفعل مع لا ضرورة الطرف
الاخر بحسب الذات الذي هو مفهوم الوجودية يلزم لا ضرورة كل واحد من الطرفين الذي
هو الخاصة ولا ينعكس اذ يمكن ان لا يكون شيء من الطرفين ضروريا بحسب الذات مع كونه ذلك

الطرف لا يكون حاصلاً بالفعل تنبيه على عدة فوائد يتعلق بتحقيق بعض القضايا وهي مفيدة
في العلوم منها ان المطلقة العامة قد طولوا فيها تطويلاً عظيماً فاذا جمعت اطراف كلامهم
فيها بعضه الى بعض وجدته غير متقرر والذي يتخلص منه انهم اتفقوا على ان المطلقة هي
الخالية عن الجهات وفسروا الجهة بامرين الاول انها لفظة دالة على وثاقة الرابطة وضعفها و
الثاني انها لفظة دالة على اي حال كان من احوال الرابطة غير الفعل والسور فاذا قلنا
كل ج ب بالاطلاق فهي غير موجهة على الرأيين اذ ليس هناك ما يدل على وثاقة الرابطة و
ضعفها فهي مطلقة عامة فعلية عندهم وعند فخر الدين يعتبر مجرد الثبوت الاعم من
القوة والفعل فسواء اخذناها على الرأي الاول الذي للقدماء او على الرأي الاخير لا
ينبغي ان تعد في جملة الموجهات واكثر المتأخرين تبعوا فضول انفسهم ولم يخلوها في عداد
الموجهات ويجب على تفسيرهم الموجهة ان يكون الممكنة غير موجهة اذ لا دلالة فيها على
قوة الرابطة وضعفها ويمكن ان يورد على المطلقة والممكنة بانهما ما تدل على قوة
الربط وضعفها فان الثبوت المطلق اذا قيدناه بالفعل فقد قويت الرابطة واذا قيدناه
بالقوة الامكانية فقد ضعفت لان الفعل اقوى واشرف من القوة الامكانية ولولا
تفسيرهم الجهة وكون المطلقة ما يقابل الجهة لكان لكل احد ان يفسرها بما يختار على ان
تفسير الفخر اقرب الى المفهوم الا انها لا يستعمل في العلوم ولا تصير جزء قياس الا اذا
اخذت فعلية فلاجل هذا قيدها القدماء بالفعل اذ الفائدة في البحث عن القضايا استعمالها
في العلوم والمطلقة قليلة النفع بل فيها من وجه اخر ضرر لانها مغلطة فيجب حذفها
كما حذفت المهملة ويستغنى عنها بالقضية الطبيعية فان الحكم على نفس الطبيعة من حيث هي
طبيعة اولى من الحكم على الكلية المحصورة فان اكثر ما يستعمل في مقدمات العلوم الطبائع
كما تقول النفس لا تنقسم وليست بمزاج والجزء غير المتجزي ممتنع والفلك لا يتخرق وامثاله
كثير في الحكمة فان البرهان اذا اقيم على واحد منها يكون على طبيعة ذلك الشيء لا على نفس و
او فلك واحد ولا يتعرضون للحصر والقياس منها صحيح مفيد بل قد ينتج للحصر احياناً كقولك
واجب الوجود مجرد والامكان المطلوب في العلوم يكون جزءاً من المطلوب لا جهة فيدخل
في الوجوب فاذا لا في الوجوب ولا امتناع نفس الطبيعة كان اتم وانفع في الاستعمال من
الكلية افهم هذا ومنها ان المشروطتين والوقتيتين ضرورته بحسب الوصف والوقت
يرجع الى الضرورية بحسب الذات اما في الوقتيتين فلكون الحكم فيهما بالضرورة بحسب الوقتين
انما ينساق الى ذلك الوقتين بسبب لازم ضروري للموضوع هو كحركة الافلاك الذي
يلزم منها سوق النيرين الى الخسوف والكواكب الى الشروق والغروب فالضرورة هي لذلك
اللازم اعني حركة الفلك فهي ضرورة ذاتية بهذا الاعتبار لا وقتية فلو قطعنا النظر عن
ذلك اللازم لم يمكن الحكم بالضرورة الذاتية ولا الوقتية وكذلك الحكم في المشروطتين فان
حركة الاصابع لازم ضروري عند كونه كاتباً بالفعل كما كان الكسوف ضرورياً للقمر عند الحيلولة
فاذا قلنا بالضرورة القمر عند الحيلولة منخسف او بالضرورة الانسان عند الكتابة متحرك
الاصابع فالموضوع فيهما ان كان القمر والانسان وحدهما فالحيلولة والكتابة ضروريتان
لهما بحسب الذات انما لا بحسب وقت وشرط وان كان الموضوع فيهما هو مجموع القمر مع الحيلولة و
الانسان مع الكتابة فيهما اجزاء الموضوع ونسبة الجزء الى الكل ضرورية بحسب الذات واما

الضرورة

الضرورة بحسب المحمول كقولنا بالضرورة كل انسان ماشٍ ما دام ماشياً فنقول ان نسبة
المشي الى الانسان في حال مشيه لا يكون واجباً بل هو ممكن وكون الشيء مستمر الوجود والعدم
لا يخرجه ذلك الى الوجوب والامتناع بل هو ممكن في الاعيان ليس الا الانسان والمشي ووجوده
واستمراره له وذلك لا يوجب الضرورة واما في الاذهان فيصح الحكم عليها بالضرورة
والضاحك والكاتب وامثالها من الخواص انما يكون نسبتها الى الانسان ممكنة اذا اخذت
بالفعل والا فجميع الاستعدادات بالنسبة الى ما هي استعدادها يكون ضرورية النسبة بحسب
الذات ومنها ان بعضهم زعم ان الدائمة في الكليات غير ضروري وهو خطاء فانه ان عنى
بكون الدائمة غير ضروري انه لا علة له في الاعيان يرجح وجوده فهو فاسد لان ما لا علة له
لا يقع وان عنى بالنسبة الى حكمنا فان حكمنا انما يكون على جميع الاحاد ان كان لمشاهدة البعض
فلا يصح الحكم كلياً كمن لم ير الا الاتراك فحكم ان كل انسان ابيض وان كان للعلة لوجود ذلك اللازم
نفس الطبيعة والماهية فحصلت الضرورة وايضاً فكل ما لم يكن جزءاً ولا لازماً للماهية
لا يمكن العقل من الحكم بدوامه للماهية في الاحاد ولا يدوم شيء كلي الا بسبب ضرورة مستمرة
لان دوام الممكن يحتاج الى علة وتلك العلة قد يكون نفس الطبيعة وقد يكون من خارج فدائم
الوجود للمجردات والافلاك وحركاتها ليس من ذاتها بل من العلة الفاعلية الغير المتغيرة
فالحكم بالدوام لا يكون الا لمن يعتقد ضرورة او لزوماً دائماً هذا حكم الدوام في الكليات
واما في الجزئيات المشخصة فان السواد الدائم لزيد مثلاً لا يمكن ان يكون غير ضروري فانه
لولا ترجحه ووجوبه لم يوجد وكل شيء لا يجب دوامه فانه لا يكون بل قد لا يكون الشيء ضرورياً
من نفس الطبيعة بل من خارج فهذا الحكم قد يوجد في الكليات كقولك كل مفارق موجود دائماً
من غير ضرورة من ذاته وهيولى الافلاك حاصلة لصورها دائماً وقد يكون في الجزئيات
كسواد زيد افهم هذا المقام فلا فرق بين الكليات والجزئيات في الدوام الغير الضروري
فانك لا يمكنك الحكم الكلي بان كل رومي ابيض دائماً الا وقد حصل للذهن شعور بلزوم ضروري
وكذا الحكم على التركي بدوام البياض انما هو لضرورة ملاحظة العقل للزوم الضروري
واعتقاده ولاجل هذا لا يمكننا ان نحكم بان زيداً غير كاتب دائماً لشعور الذهن بامكان تعلمها
اللهم الا ان يكون ساقط القوى وعديم الالة فيصير بهذه الملاحظات والاعتبارات ضرورياً
ونحن نتكلم على نفس القضية وان الدوام فيها في الكليات وفي الجزئيات ضروري وليس والا
فجميع الموجودات المحققة في الاعيان واجبة بعللها فلا دائم غير ضروري في الاعيان
واما في الاذهان فحكم الماهية في الذهن في دوام ذاتياتها ولوازمها وكون ذلك ضرورياً لها
واحوال الملاحظات حكم الخارجية فلا دائم غير ضروري لا في الاعيان ولا في القضية
ومنها الامكان المستعمل في العلوم انما هو الخاص الذي لا ضرورة في وجوده وعدمه
من ذاته سواء وجب لعلة او لم يجب دام او لم يدم واما الامكان العام فينتفع به في المنطق
لا سيما في النقيض والعكس واخطاء من توهم ان الممكن لا يتصور وجوده الا في المستقبل
اذ الوجود يخرجه الى الوجوب ولم يدر ان العدم يخرجه الى الامتناع فاذا لم يكن ضرورياً
عدمه باعتبار عدم علته غير منافية لامكانه فكذا يكون ضرورة وجوده باعتبار
وجود علته غير منافية لامكان وجوده والعوام يعنون بقولهم ليس يمكن ان يكون انه
ممتنع وبقولهم يمكن ان يكون الخاص فلا يتناول الواجب ويحصل لهم بسبب هذا العرف شك وهو

ان الواجب ان كان ممكنا ان يكون وكل ممكن ان يكون يمكن ان لا يكون فالواجب اذن ممكن ان لا
يكون وهو محال او ان لم يكن ممكن ان يكون وكل ما لا يمكن ان يكون فهو ممتنع فالواجب اذن ممتنع وهو
محال وكذا يرد في طرف الامتناع وهو ان الممتنع ان كان ممكنا ان لا يكون وكل ممكن ان
لا يكون فهو ممكن ان يكون فالممتنع ممكن ان يكون وهو محال او ان كان ليس بممكن ان لا يكون وكل ما
ليس بممكن ان لا يكون واجب ان يكون فالممتنع اذن واجب ان يكون وهو محال ايضا والجواب ان الامكان
الخاص يستحيل صدقه على الواجب والممتنع سواء كان محصلا او معدولا فلا ينعكس محصلة
وهو ممكن ان يكون بمعدولة وهو ممكن ان لا يكون في الواجب وكذلك لا ينعكس معدولة بمحصلة
في الممتنع بل الذي يصح على الواجب محصل العام وهو ممكن ان يكون وعلى الممتنع معدولة وهو
ممكن ان لا يكون واما الامكان العام فلا ينعكس معدولة وهو ممكن ان لا يكون بمحصلة وهو ممكن
ان يكون ليلزم من ذلك صيرورة الممتنع واجبا وكذا لا ينعكس محصلة بمعدولة لينقلب الواجب
ممتنعا وهذا ظاهر في القضايا الشرطية اما ان يكون التالي فيها لازما للمقدم
او منافيا له والاول هي الشرطية المتصلة والثاني هي الشرطية المنفصلة وفسر بعضهم
المتصلة بانها ما حكم فيها بلزوم قضية لاخرى او لا لزومها ويخرج عنه المتصلة الاتفاقية
وايجود من ذلك بانها ما اوجبنا وسلبت حصول قضية عند اخرى وهذا اولى ممن
ادخل حرف الترديد في التعريف وقال المتصلة المطلقة هي التي يكون التالي المقترن به
حرف الجزاء لازما للمقدم المقترن به حرف الشرط او مستصحبا له او ليس لازما ولا مستصحبا
وهي اما ان يكون لزومية او اتفاقية لانه اما ان يكون بين المقدم والتالي علاقة بسببها
يكون المقدم مستلزما للتالي ولا يكون والاول هي اللزومية والثاني هي الاتفاقية
والعلاقة التي بين المقدم والتالي في اللزومية اما ان يكون علاقة العلية او علاقة التضايف
والاول اما ان يكون المقدم علة للتالي وبالعكس او يكونا معلولي علة خارجة مثال
الاول كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود مثال العكس كلما كان النهار موجودا كانت
الشمس طالعة ويشترط في هذه الصورة ان يكون التالي مساويا للمقدم اذ لو كان اعم
لم يجز جعله مقدما لان المقدم ملزوم والتالي لازم ويمتنع استلزام العام للخاص كقولنا
ان كان هذا حيوانا كان انسانا مثال الثالث كقولنا كلما كان النهار موجودا فالعالم مضيء فالمقدم
والتالي معلولا طلوع الشمس للخارج واما التضايف فكقولك ان كان زيد ابا لعمرو فعمرو ابنه
واما الاتفاقية فهي التي لا يكون بين المقدم والتالي علاقة توجب الاستصحاب بل لمجامع صدق
التالي لصدق المقدم في نفس الامر اتفاقا كقولك كلما كان الانسان ناطقا كان الحمار ناهقا
فان صدق ناهقية الحمار مع صدق ناطقية الانسان انما هو لصدقهما في نفس الامر بطريق
الاتفاق ويلزم على هذا التفسير ان يكون الموجبة الاتفاقية غير صادقة الا اذا صدق
طرفاها في نفس الامر وبعضهم فسر الاتفاقية بما هو اعم من التفسير الاول فقال الاتفاقية
هي المتصلة التي يكون تاليها صادقا في نفس الامر ولا يشترطون صدق المقدم
كقولنا كلما كان الخلاء موجودا فالانسان موجود فانه لما كان الانسان موجودا في نفس
الامر كان موجودا مع كل امر يفرض وجوده فاذا اطلقت الاتفاقية في الكتب وغيرها
فاصطلاح المنطقيين ومرادهم انما هو الاتفاقية بالمعنى الاخص والاتفاقية لا يمكن
الجزم بصدقها الا اذا اخذ طرفاها بحسب الحقيقة اذ لو اخذ بحسب الخارج لم يحصل الجزم

بصدقها

بصدقها لكون صدقها موقوفا على صدق طرفيها في نفس الامر وكون الخارجية يجوز
كذبها عند كذب موضوعها في بعض الازمنة والفروض الممكنة وهو فرض عدم التالي
مع المقدم كقولك كلما كان الانسان في الخارج ناطقا كان الحمار في الخارج ناهقا وهذه الا
تفاقية الكلية صدقها غير واجب فانه يجوز وجود زمان يكون الانسان ناطقا فيه ولا
يكون الحمار موجودا فيه بالكلية فضلا عن كونه ناهقا فحينئذ لا يصدق المتصلة الاتفاقية
المأخوذ طرفها بحسب الخارج لانه لو وجد ناطقا على تقدير ان لا يوجد الحمار لا يمتنع
صدق كون الحمار في الخارج ناهقا لكن لو اخذنا الطرفين بحسب الحقيقة صدقت الاتفاقية
ويصير معناها انه لا حال ولا وقت يكون الانسان فيه بحيث لو وجد كان ناطقا الا
والحمار في ذلك الحال او الوقت بحيث لو وجد كان ناهقا والدال من ادوات الشرط
على اللزوم انما هو ان وما يرادفها مثل كلما واذا ومتى واذ ومهما ولو وغيرها الا دلالتها
لا على اللزوم ولا على الاتفاق بل على القدر المشترك بين اللزوم والاتفاق وهو نفس
الاتصال اما المنفصلة فهي القضية التي يحكم فيها بالمنافاة بين قضيتين اما في طرف الثبوت
والانتفاء جميعا او في طرف الثبوت او في طرف الانتفاء او برفع المنافاة بينهما على احد
الوجوه الثلثة والاولى موجبة والثانية سالبة وتسمى التي المنافاة بين طرفي الثبوت
والانتفاء معا بالمنفصلة الحقيقية والتي في طرف الثبوت مانعة الجمع والتي في طرف الانتفاء
مانعة الخلو فالمنفصلات هي هذه الثلثة اما المنفصلة الحقيقية وهي التي يحكم فيها بالمنافاة
بين قضيتين في طرف الثبوت والانتفاء فمعناها انه يمتنع اجتماعها على الصدق والكذب
معا فهي تركب من قضيتين يكون احديهما اما نقيضا للاخرى كقولك هذا العدد اما ان يكون
زوجا او لا زوجا او مساوية لنقيضها كقولك اما ان يكون العدد زوجا او فردا فكل
منفصلة مركبة من القضية ونقيضها او المساوي لنقيضها فهي حقيقية وكل حقيقية لا بد
وان يكون تركيبها من القضية ونقيضها او المساوي اما بيان الاول فلان النقيضين يمتنع
اجتماعهما وارتفاعهما وكذلك مع المساوي اذ الاجتماع مع المساوي يستلزم الاجتماع
بين النقيضين او ارتفاعهما والحقيقية هي التي لا يجتمع طرفاها ولا يرتفع واما بيان الثاني وهو
ان كل حقيقية مركبة من القضية ونقيضها او المساوي لنقيضها فانه سواء اخذ احد
جزئي المنفصلة نقيضا للاخر او مساويا فانه يمتنع اجتماعهما وارتفاعهما وهذا حال النقيضين
او المساوي والمنفصلة الحقيقية قد يكون اجزاؤها متناهية كما ذكر وقد يكون غير
متناهية كقولك هذا العدد اما ان يكون اثنين او ثلثة او اربعة وهلم جرا الى ما لا يتناهى
وهذه حقيقية سواء وقعت على عدد متناه فان اي جزء اخذته فانه يكون لازما مساويا
لنقيض باقي الاجزاء فان هذا العدد اذا كان اثنين فمن لوازمه ان لا يكون ثلثة ولا اربعة
ولا شيئا من الاعداد المتناهية او الغير المتناهية فيمتنع اجتماع الاثنين مع شيء من باقي
الاعداد ويمتنع ارتفاعهما لان كل واحد منها لازم مساو لنقيض كل واحد منها فارتفاع
جميع الاجزاء يستلزم وجود هذا الجزء ولو ارتفع هو ايضا ارتفع النقيضان وفيما
بحث وهو ان الانفصال اما ان ينضم الى الطبيعة الكلية او الى المحصورة الكلية او الى
فان كان الاول فكل واحد من اجزاء الانفصال ان كان جزئيا لتلك الطبيعة الكلية المقتضية
لم يتصور ان يكون المنفصلة حقيقية كقولك العدد اما ان يكون زوجا واما ان يكون فردا

فالعدد من حيث هو طبيعة كلية لا زوج ولا فرد فقد خلا عنهما ويمتنع اجتماعهما فيه فيكون مانعة الجمع غير مانعة الخلو وان لم يكن كل واحد من اجزاء الانفصال جزئيا لتلك الطبيعة فيصح ان يكون حقيقية مقتنة كقولك الانسان اما ان يكون حيوانا واما ان يكون جمادا وان ضم الانفصال الى الكلية المحصورة او الى الشخصية فيصير معناه كل عدد اي كل واحد وهذا العدد اما زوج او فرد فيكون حقيقية لعدم اجتماعهما وارتفاعهما عنه الا انها لا يكون منفصلة مقتنة فان كل واحد لا ينقسم الى زوج وفرد فالمقتنة اكثر فائدة في العلوم واهم هذا فقد يحتاج اليه في العلوم واما المنفصلة المانعة الجمع فهي القضية التي حكم فيها بامتناع اجتماع طرفيها على الصدق مع جواز اجتماعهما على الكذب وهذه اخص ممن قال في تعريفها انها التي يمتنع اجتماعهما على الصدق فقط والمستعمل هي المنفصلة بالمعنى الاعم وهي التي يكون جزء قياس وبالمعنى الاخص المباينة للحقيقية ويكون مركبة من القضية وما هو اخص من النقيض كقولك هذا الشيء اما ان يكون حجرا او شجرا فكل واحد من جزئيها اخص من نقيض الاخر فحكمها ان يمنع الجمع اي الصدق دون الخلو اي الكذب اما الاول فلانهما لو اجتمعا صدق وكل واحد اخص من نقيض الاخر وصدق الشيء مع الاخص يستلزم صدقه مع الاعم النقيض فيلزم حينئذ صدق النقيضين وذلك محال واما الثاني وهو انه لا يمتنع خلوهما بل يجوز اذ لو امتنع كذبهما لكان كذب كل واحد منهما ملزوما لعين الاخر فلا يكون كل واحد اخص من نقيض الاخر والتقدير انه اخص فلو كذب النقيض مع صدق العين لكان العام مستلزما للخاص وهو محال فلو امتنع كذبهما لصدق فيهما ان المقدمتان كلما صدق نقيض احدهما كذب عين احدهما وكلما كذب عين احدهما صدق جزء الاخر وينتج من الاول كلما صدق نقيض احدهما صدق عين الاخر ويلزم ما ذكرنا استلزام العام للخاص وهذه قد يكون ذات جزئين كما ذكر وقد يكون ذات اجزاء بقيد ارادتك لانه يندرج تحت احد جزئيها اجزاء لا يتناهى فنقول هذا الشيء اما ان يكون حجرا او شجرا او مدرا وهكذا يذهب واما المنفصلة المانعة من الخلو فهي القضية التي حكم فيها بامتناع اجتماع طرفيها على الكذب مع جواز اجتماعهما على الصدق وهي اخص ممن قال انها التي يمتنع اجتماعهما على الكذب فقط وهي مباينة للحقيقية والمراد عند الاطلاق والاستعمال وكونها جزء قياس هو الاعم ويكون تركيبها من القضية وما هو اعم من النقيض كقولك اما ان يكون زيد في البحر واما ان لا يغرق فكل واحد من جزئيها اعم من نقيض الاخر فحكمها انه لا يجوز كذبهما وهو ارتفاعهما ويجوز صدقهما وهو اجتماعهما اما الاول فلانهما لو كذبا مع كون كل واحد اعم من نقيض الاخر وكذب الشيء مع الاعم مستلزما لجواز كذبه مع الاخص وهو يستلزم كذبه مع النقيض فيلزم كذب النقيضين وهو محال واما الثاني وهو جواز صدقهما فلانه لو لم يجز صدقهما لكان كلما صدق احدهما كذب الاخر والمفروض ان كل واحد منهما اعم من نقيض الاخر فيلزم ان يكون العام مستلزما للخاص وينتظم قياس صادق من الاول وهو كلما صدق احدهما كذب الاخر صدق نقيضه لينتج كلما صدق عين احدهما صدق نقيض الاخر فيلزم ما ذكرنا من استلزام العام للخاص وانه محال وقد يتركب من جزئين كما ذكرنا وقد يتركب من اجزاء كثيرة اما متناهية او غير متناهية كقولك اما ان يكون هذا الشيء لا ابيض واما ان يكون لا اسود او اخضر وهلم جرا والمنفصلات الثلث قد يكون كل واحد منها عنادية وقد يكون اتفاقية والعنادية هي المنفصلة التي يكون

التنافي

التنافي بين طرفيها لنسبة بينهما توجب التنافي كما كانا في المتصلة اللزومية وقد عرفت امثلته و الاتفاقية هي المنفصلة التي يكون التنافي بين طرفيها لا يكون لنسبة توجب التنافي بل التنافي وقع بين طرفيها على سبيل الاتفاق فالحقيقية الاتفاقية هي التي يتفق عدم اجتماع طرفيها على الصدق والكذب معا وذلك كالتنافي الحاصل بين الاسود والكاتب في الصدق والكذب جميعا في الشخص الاسود الامي دائما كقولك اما ان يكون زيد اسود واما ان يكون كاتبا والمانعة الجمع الاتفاقية هي التي يتفق عدم اجتماع طرفيها على الصدق فقط وذلك كالتنافي الحاصل بين الاسود والكاتب في الصدق في الشخص الذي يكون ابيض اميا دائما كقولك اما ان يكون زيد اسود واما ان يكون كاتبا والمانعة الخلو الاتفاقية هي التي يتفق عدم اجتماع طرفيها على الكذب فقط وذلك كالتنافي الحاصل بين الطرفين في الذات الموصوفة بالسواد والكتابة كقولك اما ان يكون زيد اسود واما ان يكون كاتبا وهذا كله حكم الموجبات واما السوالب فسالبة كل واحد من هذه المتصلات والمنفصلات هي ما يرفع الحكم الذي حكم في موجباتها فالرافع لحكم الموجبة اللزومية تسمى سالبة لزومية والرافع للحكم الموجبة العنادية تسمى سالبة عنادية والرافع للحكم الموجبة الاتفاقية تسمى سالبة اتفاقية ويجب ان نعلم ان نسبة مقدم المنفصلة الى تاليها بالمشاركة والمباينة يقع على ستة اقسام الاول ان يشترك المقدم والتالي في موضوعهما ومحمولهما كقولك اما ان يكون العالم قديما واما ان لا يكون العالم قديما الثاني ان يتباينا فيهما كقولك اما ان يكون الصانع موجودا واما ان يكون العالم قديما الثالث ان يشتركا في الموضوع فحسب كقولك اما ان يكون العالم قديما واما ان يكون العالم حادثا الرابع ان يشاركا في المحمول فحسب كقولك اما ان يكون العقاب موجودا واما ان يكون العنقاء موجودا الخامس ان يشاركا في موضوع المقدم ومحمول التالي كقولك اما ان يكون النفس مجردة واما ان يكون الموت لاحقا بجوهر النفس السادس ان يتشاركا في محمول المقدم وموضوع التالي كقولك اما ان يكون السماء متحركة واما ان يكون المتحرك الارض في تركيب المتصلات والمنفصلات لما كان كل واحد منهما ينحل الى قضيتين فاما ان يكونا حمليتين او متصلتين او منفصلتين او حملية ومتصلة او حملية ومنفصلة او متصلة ومنفصلة فهذه ستة اقسام لكل شرطية لكن لما كان المقدم في المتصلة متميزا بالطبع كما هو في الوضع عن التالي لجواز كون التالي اعم من المقدم كاستلزام الانسان للحيوان ولم يجز عكسه لاستحالة استلزام العام للخاص في طبع المقدم ان يكون ملزوما وخاصا وفي طبع التالي ان يكون لازما وعاما فلا جرم ينقسم كل واحد من الاقسام الثلثة الاخيرة في المتصلات الى قسمين لان المركب من حملية ومتصلة تارة يكون المقدم هو الحملية واخرى هو المتصلة وكذا المركب من حملية ومنفصلة تارة يكون المقدم هو الحملية واخرى هو المنفصلة وكذا المركب من متصلة و منفصلة المقدم تارة يكون متصلة واخرى منفصلة واما الاقسام الثلثة الاخيرة في المنفصلة فلا ينقسم شيء منها الى قسمين لكون معاندة شيء لشيء يستلزم المعاندة من الجانبين فلا يكون المقدم متميزا عن التالي في المنفصلة الا بالوضع دون الطبع فصارت اقسام المتصلات تسعة واقسام المنفصلات ستة امثلة المتصلات الثلثة الاول ما يلزم كل واحد من الحملية والمتصلة والمنفصلة من العكس وعكس النقيض وكذب النقيض وغيرها من اللوازم مثال المركب من الحمليتين فالذي يلزم للحملية ان كان كل انسان حيوانا فبعض الحيوان انسان او ان لم يكن حيوانا لم يكن انسانا وكذب النقيض ان صدق كل انسان حيوان فيكذب بعض الانسان

بس بحيوان مثال المركب من المتصلتين ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فقد يكون
اذا كان النهار موجودا فالشمس طالعة وعكس النقيض فكلما لم يكن النهار موجودا لم يكن
الشمس طالعة وكذب النقيض ان صدق ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود كذب نقيضه
فقد لا يكون اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود مثال المركب من المنفصلتين ان كان اما ان يكون
العدد زوجا واما ان يكون فردا فليس البتة اما ان يكون زوجا واما ان يكون فردا والحق
عكس المنفصلة وافهم مثله في كل مثال مثال المركب من حملي ومتصلة والمقدم حملي انه اذا صدقت
حملية كلية صدق ان كل ما حمل موضوعا على شيء وضع ذلك الشيء على محمولها كقولك ان كان
كل انسان حيوانا فكلما كان الجسم انسانا كان الجسم حيوانا مثال المركب من حملي ومتصل والمقدم
متصل انه اذا صدقت المتصلة صدق ايضا ان المقدم ملزوم وكذلك صدق ان التالي لازم
كقولك ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فطلوع الشمس ملزوم لوجود النهار
وكذلك وجود النهار لازم لطلوع الشمس مثال المركب من حملي ومنفصل والمقدم حملي انه
اذا صدقت حملية كلية صدقت منفصلة مانعة الجمع من ثبوت عين موضوعها للشيء ونفي
المحمول عنه كقولك ان كان كل انسان حيوانا فاما ان يكون هذا الشيء انسانا واما ان لا يكون
حيوانا مثال المركب من حملي ومنفصل والمقدم منفصل فكما يستلزم المنفصلة المانعة
للجمع بسبب اشتراك الجزئين في الموضوع حمل احد المحمولين على الموضوع اذا فقد نقيض الاخر
كقولك ان كان اما ان يكون العدد زوجا او فردا فكل عدد زوج فليس بفرد مثال المركب
من متصل ومنفصل والمقدم متصل فكما يستلزم المتصلة منفصلة مركبة من عين المقدم
ونقيض التالي كقولك ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان يكون الشمس
طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا مثال المركب من متصل ومنفصل والمقدم منفصل
كما يستلزم المنفصلة متصلة مركبة من عين احد الجزئين ونقيض الاخر كقولك ان كان
اما ان لا يكون العدد زوجا او فردا فان كان العدد فردا لم يكن زوجا فهذه تسعة
اقسام المتصلات واما امثلة المنفصلات التسعة مثال المركبة من حمليتين كون كل
حملية معاندة لنقيضها وللازم نقيضها المساوي بضد كقولك اما ان يكون كلما كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود واما ان يكون قد لا يكون اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
مثال المركبة من المنفصلتين فلان كل منفصلة معاند نقيضها والاخص من نقيضها
كقولك اما ان يكون الحمى دموية او صفراوية واما ان يكون سوداوية او بلغمية فالحمى
اما سوداوية او بلغمية اخص من لا دموية او صفراوية فنصدق المنفصلة المركبة
من منفصلتين مثال المركبة من حملية ومتصلة ان كل حملية كلية يستلزم متصلة مركبة
من ملازمة حمل المحمول على الشيء لحمل الموضوع عليه وحينئذ نصدق العناد بين الحملية
ونقيض المتصلة كقولك اما ان يكون كل انسان حيوانا واما ان يكون قد لا يكون اذا كان
هذا الشيء انسانا كان هذا حيوانا مثال المركبة من حملي ومنفصل ان كل حملية كلية يستلزم
منفصلة مركبة من ثبوت عين الموضوع لشيء ونفي المحمول عنه كقولك اما ان يكون كل
انسان حيوانا واما ان يكون فلا يكون اما ان يكون هذا الشيء انسانا واما ان يكون
حيوانا مثال المركبة من المتصلة والمنفصلة ان كل متصلة ومنفصلة اجزاؤهما متناسبان
في الكم والكيف يكون بينهما عناد فانه يصح تركيب المنفصلة منهما كقولك اما ان يكون ان كان

الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون اما ان يكون الشمس طالعة واما ان يكون
النهار موجودا فانه على تقدير كذب الشرطية المهملة وهو كلما كانت الشمس طالعة يلزم
صدق السالبة الكلية وهي ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وحينئذ يكون
بين طلوع الشمس ووجود النهار منافاة في صدق الشرطيات وكذبها اما المتصلة
اللزومية الموجبة الصادقة فتتركب من مقدم وتال صادقين كقولك لزيد ان كان انسانا
فهو حيوان وعن مقدم وتال كاذبين كقولك للجماد ان كان حيوانا فهو حساس وعن مقدم كاذب
وتال صادق كقولك للانسان ان كان صاهلا فهو جسم ولا يمكن تركيب الصادقة من مقدم
صادق وتال كاذب لانتفاء الملزوم عند انتفاء اللازم ووجود اللازم عند وجود الملزوم
والامر بالعكس هنا فيمتنع استلزام الصادق للكاذب كليا والا لزم كذب الصادق او صدق
الكاذب وهو محال واما هل يجوز استلزام الصادق للكاذب فلا علم لنا بذلك واما المتصلة
اللزومية الموجبة الكاذبة فتقع على اربعة اقسام لانها قد تتركب من مقدم وتال صادقين
كقولك لزيد ان كان جسما فهو حيوان وعن مقدم وتال كاذبين كقولك لزيد ان كان فرسا
فهو جماد وعن مقدم صادق وتال كاذب كقولك لزيد ان كان ناطقا فهو صاهل وعن مقدم كاذب
وتال صادق كقولك لزيد ان كان صاهلا فهو ناطق واما الموجبة الاتفاقية الصادقة فلا
يمكن ان تتركب الا عن صادقين لما عرفت ان صدقها لا يكون الا بصدق طرفيها في نفس الامر
فيستحيل ان تصدق عن كاذبين ومن كاذب وصادق مقدما كان او تاليا فالكاذبة من الاتفاقية
الموجبة يقع على هذه الاقسام الثلثة الباقية واما المنفصلات الصادقة فالحقيقية الموجبة
الصادقة لا يمكن تركيبها الا من صادق وكاذب وحقيقتها انها التي يمتنع اجتماع طرفيها على
الصدق والكذب فيجب صدقها بالضرورة عن صادق وكاذب والمانعة للجمع الصادقة فانها
اجتماع انما تتركب عن صادق وكاذب وعن مقدم وتال كاذبين لان مفهومها انها التي يمتنع جزئيها على
الصدق لكن يجوز كذبهما واما المانعة للخلو الصادقة فانها انما تتركب عن صادق وكاذب
وعن مقدم وتال صادقين اذ مفهومها انها التي يمتنع الخلو عن احد جزئيها لكن يجوز صدقهما
واما المنفصلات الكاذبة فالحقيقية الكاذبة انما تتركب عن جزئين صادقين او كاذبين والمانعة
للجمع الكاذبة عن جزئين صادقين والمانعة الخلو الكاذبة عن جزئين كاذبين واما المنفصلة الغير
العنادية فكاذبتها من كل من الثلثة يجوز تركيبها من صادقين وكاذبين وصادق وكاذب
اما تركب الحقيقية الكاذبة من جزئين صادقين وكاذبين فبين واما من صادق وكاذب فلانه يجوز
ان يكون احد الجزئين صادقا دائما والاخر كاذبا دائما من غير ان يكون بينهما عناد حقيقي وتركب
مانعة الجمع الكاذبة من صادقين بين واما من كاذبين وصادق وكاذب فلانه يجوز ان يكون
الجزآن كاذبين او احدهما صادقا والاخر كاذبا من غير ان يكون بينهما معاندة مانعة من الجمع
وتركب مانعة الخلو عن كاذبين بين واما من صادقين وصادق وكاذب فلانه يجوز ان يكون
الجزآن صادقين او احدهما صادقا والاخر كاذبا من غير ان يكون بينهما مانعة من الخلو مثال
الثلثة اما ان يكون زيد كاتبا او نجارا بحسب وصف الموضوع بالامرين او سلبهما عنه او عن
احدهما دون الاخر يكون مثالا لكل واحد بحسب اعتبارك لما تريد من المنفصلات هذا حكم
الموجبات واما حكم السوالب فاما ان يكون صادقة او كاذبة فان كان الاول فان المتصلة
يتركب من اقسام ما تركبه الموجبة المتصلة الكاذبة منها وكذا المنفصلة السالبة الصادقة

بتركيب من اقسام ما تركبت الموجبة المنفصلة الصادقة منها واما ايجاب المنفصل والمتصلة
لا يكون بايجاب اجزائها وكذلك سلبها لا يكون بسلب اجزائهما فقد يكون الطرفان موجبين
ويكون في معنى السالبة كقولك كلما كان زيد اعمى فهو ضرير وكذا يكونان سالبتين وهي في معنى
الموجبة كقولك اذا لم يكن الشمس طالعة لم يكن النهار موجودا وصدقها لا يكون بصدق
الاجزاء فقد بينا كيفية تركب الصادقة عن الاجزاء الكاذبة وكذا كذبها ليس بكذب الاجزاء
فقد علم تركب الكاذبة من الاجزاء الصادقة بل اذا حكمت بالاتصال والانفصال بين قضيتين
كانت موجبة اما متصلة او منفصلة واذا حكمنا برفع الحكم عن كل منهما كانت سالبة متصلة
ومنفصلة على اي حال كان الطرفان بعد ذلك واذا حكمنا بالاتصال والانفصال بين القضيتين
وكان مطابقا للامر في نفسه كانت صادقة وان لم يكن مطابقا كانت كاذبة كيف كان الطرفان
وان اخر ادوات الاتصال والانفصال عن موضوع المقدم بجعل الشرطية شبيهة بالحملية
كقولك الشمس كلما كانت طالعة فالنهار موجود او العدد اما يكون زوجا او فردا اذ يصير
المعنى حينئذ انك اخبرت عن الموضوعين وهما الشمس او العدد بان الشمس متى طلعت كان
النهار موجودا او بان العدد من حكمه اما زوج او فرد فالشمس او العدد مبتداء والشرطية
خبره وفيها ضمير يعود الى المبتداء فالحملية والمتصلة يتلازمان يلزم من صدق الحملية
صدق الشرطية وبالعكس ولا يتلازمان في المنفصلة لان اداة الانفصال اذا اخرت
عن الموضوع جاز ان يكون المنفصلة حقيقية كقولك كل عدد اما زوج واما فرد فهي حملية
جزئها منفصلة حقيقة وان قدم اداة الانفصال على الموضوع كقولك اما كل عدد زوج
واما كل عدد فرد صارت المنفصلة مانعة من الجمع دون الخلو لامكان الخلو عنهما جميعا
بان يكون بعضه زوج وبعضه فرد والمتصلة تتكثر القضايا فيها بحسب تكثر اجزاء التالي لان التالي
لازم والمقدم ملزوم ومتى صدق الملزوم صدق اللازم ويلزم من صدق الملزوم مع مجموع صدقه
مع كل جزء من اجزائه فيلزم صدق المقدم مع كل جزء من اجزاء التالي لان جزء اللازم لازم فيحصل
من لزوم كل جزء من اجزاء التالي للمقدم قضية متصلة غير المتصلة الحاصلة من لزوم الجزء
الاخر للمقدم واما ان تكثر الاجزاء في المقدم لا يوجب تكثر القضايا فلكون المقدم ملزوما
وجاز كون جميع الاجزاء ملزوما للتالي ولا يلزم من ملزومية مجموع لشيء ان يكون كل واحد من
اجزائه ملزوما فلا يجوز جعل كل جزء منه مع اللازم قضية واعتبر بمجموع الحيوانية والناطقية
الملزومة للكتابة كيف لا يجوز جعل جزئها وهي الحيوانية ملزومة لها فظهر الفرق ولذا ان تركب
القياس على كثرها من جانب التالي بالقياس المركب من الاول والاوسط نفس التالي في المتصلة
هكذا اذا صدق كلما كان اب ج د ده فهو وجب ان يصدق كلما كان اب فح د وكلما كان اب فهز
لانا اذا ضممنا الى المتصلة وهي كلما كان اب فح د فهز قولنا وكلما كان ج د وهز فح والنتيجة
المقدمتان كلما كان اب فح د واذا ضممنا وكلما كان ج د وهز فهذا انتج القياس كلما كان اب فهز
وهو المطلوب هذا في الموجبة واما السالبة المتصلة اذا تكثرت الاجزاء في التالي فلا يلزم من
صدق السالبة عدم لزوم كل جزء من تاليها لمقدمها لان النوعين كالانسان والفرس مثلا
الداخلين تحت جنس كالحيوان لا يلزم احدهما للاخر مع لزوم جزء له وهو الحيوانية فانا
ليس كلما كان هذا انسانا كان فرسا لا يلزم ان يصدق مع جزئه حتى يصدق ليس كلما كان هذا
انسانا كان حيوانا بل لا يلزم من صدقه مع هذا الجزء الذي هو الحيوانية صدقه مع الجزء

الاخر الذي

30

الاخر الذي هو الصاهلية والا لصدق مع المجموع والمفروض خلافه واما المتاخرون فانهم
يرون تكثر القضايا بتكثير اجزاء المقدم في المتصلة الموجبة المركبة من اجزاء فانه يلزم من صدق
المتصلة ان يكون كل جزء من اجزائها ملزوما لتاليها لزوما جزئيا كلية كانت المتصلة ام جزئية
بالقياس المركب من المتصلة ومن لزوم المقدم لكل جزء من اجزائه من الثالث والاوسط
نفس المقدم في المتصلة مثلا اذا صدق كلما كان اب دج د فهز وجب ان يصدق قد يكون
اذا كان اب فهز وقد يكون اذا كان ج د فهز لانا اذا ضممنا الى المتصلة وهي كلما كان اب دج د
فهز قولنا وكلما كان اب دح د فاب انتج القياس من الثالث قد يكون اذا كان اب فهز بعد
العكس واذا ضممنا الى تلك المتصلة ايضا وكلما كان اب دح د فج د انتج القياس المذكور
وقد يكون اذا كان ج د فهز بعد العكس وهو المطلوب وكذلك يكون الحكم فيما اذا كانت
المتصلة سالبة بهذا البرهان بعينه واما المنفصلات الموجبة فان كانت مانعة الخلو
مركبة عن اجزاء وامتناع الخلو عن الشيء وعن المجموع المركب عنها يوجب امتناع الخلو عنه وعن
كل جزء من اجزاء ذلك المجموع فانه اذا جاز الخلو عنه وعن الجزء لجاز الخلو عنه وعن الكل
لانتفاء الكل عند انتفاء جزئه فيلزم خلوه عن الكل وهو خلاف المفروض وان كانت مانعة
الجمع مركبة عن اجزاء فامتناع اجتماع الشيء مع المجموع المركب من الاجزاء لا يستلزم امتناع
الجمع بينه وبين كل جزء من اجزاء ذلك المجموع لان كل نوعين داخلين تحت جنس كالانسان
والفرس الداخلين تحت الحيوان يمتنع اجتماعهما ويجب اجتماع كل واحد منهما مع الجنس الذي
هو جزء من الاخر لكونه جزءا منه ايضا ويمتنع اجتماعه بالجزء الاخر اذ لو جاز اجتماعه
بالاول لجاز اجتماعه بالمجموع والمفروض خلافه هذا حكم الموجبات واما السوالب فبها
فبالعكس اما في مانعة الخلو فلانه اذا جاز الخلو عن الشيء وعن مجموع فلا يلزم منه جواز الخلو
عنه وعن كل جزء من اجزاء ذلك المجموع اذ يجوز الخلو عن الفرس والحمار الداخلين تحت
الحيوان الذي هو جنسهما مع امتناع الخلو عنه وعن الجنس الذي هو جزء من النوع الاخر
نعم يجوز الخلو عنه وعن الجزء الاخر فانه لو امتنع الخلو عنه مع كونه كان امتنع خلوه عن
الجزء الاول لزم الخلو عنه وعن المجموع والمفروض خلافه واما مانعة الجمع فلانه اذ جاز
اجتماع الشيء مع الشيء المركب من اجزاء جاز اجتماعه مع كل جزء من اجزاء ذلك المجموع فانه
لو امتنع اجتماعه مع اي جزء كان من الاجزاء لامتناع اجتماعه مع كله لاستلزام امتناع
اجتماعه مع الجزء امتناع اجتماعه مع الكل اذ الكل انما يتحقق باجزائه واما الحقيقية فانها
لما كانت اخص من مانعة الجمع ومانعة الخلو فحكم تركبها من الاجزاء كحكم تركب تلك المنفصلتين
الموجبتين لكون الخاص مستلزما للعام هذا اذا كانت موجبة فان كانت سالبة فصدقها اما
ان يكون لجواز صدق الطرفين او يكون صدقها لجواز كذبهما فان كان الاول فحكمها في تركب الا
جزاء كحكم تركب اجزاء مانعة الجمع السالبة وان كان الثاني فحكمها في تركب اجزائها كحكم تركب
كل واحد من اجزاء مانعة الخلو السالبة وامثلة الموجبات والسوالب بينة يتردد لك
بين المفهومات المذكورة وما يقرب منها واما حصر الشرطيات المتصلة والمنفصلة فلا يكون
ذلك لكون المقدم والتالي محصورين ولا لخصوصها واهمالها لحصوطها واهمالها فان قولك
كلما كان زيد يكتب فزيد يحرك يده فان موضوع المقدم والتالي مخصوصان مع كون المتصلة
كلية فحصرها انما يكون لعموم الاتصال والانفصال في جميع الازمنة والفروض والاوضاع

بالاخر من جهة اجتماعه

التي تفرض للمقدم ان كانت كلية وفي بعض الازمنة والاوضاع ان كانت جزئية كقولك
كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود معناه انه في اي زمان واي حال ووضع فرض
فيه صدق المقدم وهو طلوع الشمس يصدق معه لزوم التالي وهو وجود النهار فلزوم
صدق التالي للمقدم عام في جميع الازمنة والاوضاع فلا حال يفرض صدق المقدم فيه
الا ويصدق معه لزوم التالي ولا يعني تلك الاوضاع المراد حتى يكون معناه كل من
حصل فيه المقدم لزم التالي وتبعه فان المقدم قد يكون امرا ثابتا لا رجوع ولا عود له
كقولك كلما كان الله حيا فهو عالم وخصوصها لخصوص الزمان او تعين الفرض او الوضع
وبالجملة بتعين الحالة التي يصدق فيها لزوم التالي للمقدم كقولك ان جئتني اليوم او مع زيد
اكرمتك فاللزوم مختص بحال وهو اليوم المخصوص واهمالها يكون بكون التالي تابعا للمقدم
في الجملة كقولك ان جئتني اكرمتك فالصيغة دالة على كون التالي تابعا للمقدم من غير تعيين
ان الاتباع في جميع الاوضاع المقدم او في بعضها فالشرطية الكلية ما حكم فيها بكون
التالي لازما او معاندا للمقدم المفروض وجوده في كل زمان مع كل وضع يفرض للمقدم
بسبب اقتران الاحوال الممكنة به في الاحوال ونعني بالاحوال الامور اللازمة
لوجود فرض المقدم او الممكنة الفرض معه او الاتباع له بسبب انتساب احد طرفيه
او احد طرفي احد طرفيه الى مفهوم او مفهومات ومقدمات وبالعكس في الكل قال
الشيخ الرئيس وهذه الانتسابات ينبغي ان يكون بحالة يمكن صدقها مع صدق المقدم
ولا يكون صدقها معه محالا وان كان محالة في نفسها فانا لو لم نعتبر ذلك لم يكن صدق
الشرطية الكلية لامكان وجود اوضاع للمقدم لا يمكن ان يصدق معها لزوم التالي له
ولا معاندته وذلك كفرضنا المقدم مع عدم التالي وعدم لزومه له فانه يمتنع لزوم
التالي له مع كل واحد من الوضعين المفروضين والا لزم ان يكون التالي وعدمه
لازمين لشيء واحد كما في الفرض الاول وان يكون صدق ملازمة التالي وعدمها لازما
كما في الفرض الثاني وذلك محال وكذلك يكون الحكم في فرضنا المقدم مع صدق الطرفين
في مانعة الجمع وفرضنا له مع كذب الطرفين في مانعة الخلو امتنع ان يكون التالي معاندا للمقدم
في الصدق في مانعة الجمع وفي الكذب في مانعة الخلو والا فيلزم على تقدير صدق المقدم
صدق الشيء وكذبه وذلك محال والجواب انا لا نسلم انا لو فرضنا المقدم مع عدم التالي
او مع عدم لزوم التالي له ان يكون التالي غير لازم للمقدم حينئذ بل هو لازم له على كل
حال سواء فرض عدم التالي وعدم لزومه له او لم يفرض فان ملازمة الشيء الواحد
وملازمة عدمه جائز الا اذا دل على امتناعه دليل خارجي وتحقيق هذا المقام ان المقدم
اذا اقتضى التالي كان لزوم التالي له ضروريا على كل حال فرض كقولك ان كان هذا
انسانا كان حيوانا فانه لما كانت الانسانية مقتضية للحيوانية لذاتها كانت مقتضية لها
على جميع التقادير والاوضاع وتقديرك وجود الانسانية مع عدم الحيوانية او مع
عدم لزوم الحيوانية لا يوجب ان يكون الحيوانية غير لازمة للانسانية فان العلم الضروري
حاصل بان المقدم الذي هو الانسان كونه حيوانا ناطقا كيف فرض وقد لزم كونه
حيوانا وكذلك كونه حيوانا ناطقا مع عدم كونه حيوانا يكون حيوانا بالضرورة
فلا يمنع تقديرنا عدم التالي ان لا يكون التالي لازما للمقدم فيكون تقدير كون المقدم حيوانا

ناطقا مع تقدير

ناطقا مع تقدير عدم كونه حيوانا تقديرا للنقيضين وهو لا يقتضي تحققهما فلا يمنع
من التقدير وكذلك يكون الحكم في التعاند المفروض فانه على تقدير فرض وجود المقدم
مع صدق الطرفين في مانعة الجمع تارة ومع كذبهما في مانعة الخلو اخرى لا يلزم منه
ان يكون التالي معاندا للمقدم حينئذ في الصورتين المفروضتين بل العناد حاصل الا اذا كان
التالي معاندا للمقدم في نفس الامر فهو معاند له مع اي فرض ووضع وتقدير قارنه سواء
فرض عدم معاندته او لم يفرض فان معاندة الشيء وعدمه لشيء واحد جائز الا اذا دل
على امتناعه دليل خارجي فعلم ان قول الشيخ بانا لو لم نعتبر الانتسابات الممكنة لا يصدق
الشرطية بما ذكره من الاوضاع ليس بسديد بل الصواب ان يقال لو لم نعتبر تلك الانتسابات
الممكنة لا يحصل لنا الجزم بصدق الشرطية كلية لجواز فرض المقدم مع عدم التالي او فرضه
مع صدق الطرفين او كذبهما وحينئذ جاز ان يكون التالي لازما للمقدم او معاندا له لكون المقدم
وان كان جائزا استلزامه للنقيض او معاندته له فلا يكون ذلك واجبا ومع امكان وقوع
هذه الاحتمال لا يستحيل الجزم بصدق الشرطية كلية لسنا نقول انه موجب الجزم بعدم صدقها
والموجبة الاتفاقية لا يصدق كلية الا اذا حكم فيها بان التالي يجامع المقدم على الصدق
في جميع الازمنة الواقعة في نفس الامر لان طرفي الاتفاقية لما وجد صدقهما في نفس الامر
وجب صدقهما في جميع الامور الواقعة هذا هو المعنى الموجبة الكلية اللزومية والاتفاقية
واما الجزئية منهما فهو الحكم فيها على بعض ما حكم عليه في الكلية مع جميع ما اعتبرنا في الكلية واما
سوالبهما فالكلية اللزومية ما رفعت اللزوم على جميع التقادير والاوضاع والاتفاقية ما رفعت
الاتفاق على جميع التقادير الكائنة في نفس الامر والعنادية ما رفعت العناد على جميع الاوضاع
والسوالب الجزئية من كل منها ما رفعت الحكم الذي رفعته كلها على بعض الاوضاع والموجبة اللزومية
يقابلها سلب لزوم التالي للمقدم لا لزوم عدم التالي للمقدم والموجبة العنادية يقابلها سلب
العناد بين طرفيها لا معاندة عدم التالي للمقدم لما بين ان لزوم التالي وعدمه للمقدم ومعاندة
التالي وعدمه للمقدم جائز فلا نعيده واما الموجبة الاتفاقية فيقابلها سلب الاتفاق بين طرفيها
ويقابلها ايضا اتفاق عدم التالي للمقدم فانه لو جاز موافقة التالي وعدمه لشيء واحد جاز
اجتماع النقيضين في الواقع واستحالة ذلك ظاهر وسور الموجبة الكلية كلما كقولك كلما كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود وكذلك مهما ومتى وسور المنفصلة دائما كقولك دائما اما ان يكون
العدد زوجا او فردا وسور السلب الكلي في المتصلة والمنفصلة ليس البتة وسور الجزئية الموجبة
قد يكون وللسالبة قد لا يكون كقولنا قد لا يكون اذا كان هذا حيوانا فهو انسان وقد يكون باقي
ادوات الشرط مثل اذ واذا وان في المتصلة واما في المنفصلة فيكون الاهمال الا اذا ضمنا
الى القضية ما يوجب تخصيصها فحينئذ يكون شخصية كقولك ان جئتني اليوم او مع زيد اكرمتك
وكل قضية شرطية ذكر فيها اللزوم او العناد او الاتفاق لفظا فهي موجهة والخالية عن الثلثة
في اللفظ المحتمل لكل من الثلثة هي المطلقة العامة وكل واحد من الثلثة قد يعتبر بحسب ذات المقدم
وقد يعتبر بحسب الوصف له والذي بحسب الذات ان كانت النسبة ضرورية فهي الضرورية الذاتية
والا فهي الدائمة المطلقة والذي بحسب الوصف ان كانت النسبة ضرورية فهي المشروطة العامة
وان قيدتها باللادوام بحسب الذات فهي المشروطة الخاصة وان كانت النسبة غير ضرورية
فهي العرفية العامة وان قيدتها باللادوام بحسب الذات فهي العرفية الخاصة وان كان الضرورة بحسب

وقت فهو اما معين او غير معين على ما فصلناه في الحمليات **الفصل الخامس** في التناقض عرفوه
بانه اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على جهة يقتضي لذاته ان يكون احديهما صادقة
والاخرى كاذبة فالاختلاف كالجنس البعيد لانه قد يكون بين قضيتين وقد يكون بين اشياء
اخر كالانسان والفرس والحجر وغيرها فبقيد القضيتين يخرج جميع اختلافات غير القضايا
وبقيد الايجاب والسلب يخرج اختلاف القضايا بكونها محصورة ومخصوصة ومهملة
ومتصلة ومنفصلة وغير ذلك من القضايا المختلفة لا بالايجاب والسلب وبقيد قولنا
لذاته يخرج اختلاف القضيتين بالايجاب والسلب الذي يلزم من صدق احديهما كذب الاخرى
لا لذاته بل لسلب لازمها المساوي او للجزء او لخصوص المادة كقولك زيد انسان زيد ليس
بناطق فيلزم من صدق القضية الثانية كذب الاولى بواسطة قضية اخرى وهي زيد
ناطق لا لذاته فهما يقتسمان الصدق والكذب لا لذاته بل لان زيد انسان يستلزم زيد ناطق
وهو مناف لقولنا ليس زيد بناطق لذاته وكذا قولنا زيد انسان زيد ليس بحيوان بينهما منافات
لا لذاته بل لان الانسان يجب ان يكون حيوانا فزيد انسان مستلزم لزيد حيوان فزيد حيوان
مناف بقولنا زيد ليس بحيوان لذاته ومناف لزيد انسان بالفرض عني بواسطة قضية اخرى
مثال خصوص المادة كل انسان حيوان لا شيء من الانسان بحيوان وبعض الانسان حيوان
ليس بعض الانسان حيوانا فاقتسامهما الصدق والكذب لو لم يكن لخصوص المادة بل للايجاب
والسلب لزم ان يكون كل كليتين وجزئيتين كذلك عند اختلافهما بالكيف وهو محال فان
قولك كل حيوان انسان لا شيء من الحيوان بانسان كاذبان وبعض الحيوان انسان ليس بعض
الحيوان انسانا صادقان وبقيد قولنا يقتضي صدق احديهما كذب الاخرى يخرج اختلاف
القضيتين بالايجاب والسلب اللذين لا يلزم من صدق احديهما كذب الاخرى بل يكونان
اما صادقين كقولك كل انسان حيوان لا شيء من الانسان بلا حيوان او كاذبين كقولك كل
انسان فرس لا شيء من الانسان بلا فرس وذكر بعضهم بعد قوله مختلفتان بالايجاب والسلب تحقيقا
او تقديرا ليدخل فيه زيد موجود زيد معدوم وزيد ممكن ان يكون كاتبا زيد يمتنع ان يكون
كاتبا فان كل قضيتين منهما متناقضتين لا بالايجاب والسلب تحقيقا بل تقديرا اذ معنى زيد
معدوم هو معنى ليس بموجود ويمتنع ان يكون كاتبا اي ليس بكاتب وهو يناقض زيد كاتب
وفيه نظر لان قولنا زيد معدوم ان كان معناه هو معنى ليس بموجود بعينه من غير فرق فيكون
القضيتان مختلفتين بالايجاب والسلب تحقيقا وان كان معناه انه لازم مساوي له فلا يكون
اختلافهما لذاته بل بواسطة فتناقض ما ذكره في التعريف وتقديرا لذاته وذكر القدماء
انه يشترط في التناقض ثمانية شروط وحدة الموضوع ووحدة المحمول اذ لو اختلفا
جاز ان يصدق القضيتان وان يكذبا كقولك زيد كاتب وعمرو ليس بكاتب وزيد كاتب
زيد ليس بنجار ووحدة الزمان كقولك زيد ماش يوم الجمعة زيد ليس بماش يوم السبت اذ كان
المشي واللامشي في زمانين فيجوز صدقهما وكذبهما وكذلك في وحدة الاضافة كقولك زيد
ابو عمرو وزيد ليس باب لخالد ووحدة القوة والفعل كقولك الخمر مسكرة الخمر ليس بمسكر
احدهما بالفعل والاخر بالقوة ووحدة الجزء والكل كقولك الزنجي اسود اي جلده الزنجي
ليس باسود اي لحمه واسنانه ووحدة المكان كقولك زيد جالس اي على الارض زيد
ليس بجالس على السماء ووحدة الشرط كقولك الجسم مفرق البصر بشرط كونه ابيض الجسم غير

مفرق

مفرق للبصر بشرط كونه اسود فقد عرفت عند اختلال واحد من هذه كيف يجوز صدق القضيتين
وكذبهما لكن وحدة الشرط عائدة الى وحدة الموضوع داخلة فيه فان الموضوع في الاول
الجسم الموصوف بالبياض وفي الثاني الموصوف بالسواد فالموضوع الاول غير الثاني وكذلك
الجزء والكل فان الموضوع في الاول جلد الزنجي وفي الثاني لحمه واسنانه فهما مختلفان والاربعة
الباقية فداخلة في وحدة المحمول اما الاضافة فالمحمول في الاول ابو عمرو وفي الثاني ابو خالد
والقوة والفعل فالمحمول في الاول الخمر المأخوذة بالفعل وفي الثاني المأخوذة بالقوة وهما متغايران
وكذلك وحدة الزمان والمكان فالمحمول في الاول المشي في الجمعة والجلوس على الارض وفي
الثاني المشي في السبت والجلوس على السماء فجواز الصدق والكذب في هذه القضايا انما كان
لتغاير محمولاتها والا فلو اتحدت المحمولات مع اتحاد الموضوعات والاختلاف في الكيف امتنع
صدقهما وكذبهما وقول فخر الدين ان وحدة الزمان مغايرة لوحدة الموضوع والمحمول فلا بد من
اعتبارها ليس بصواب لانها اذا قلنا القمر منخسف القمر ليس بمنخسف كان المحمول في الاول المنخسف
المشروط بالحيلولة وفي الثاني المنخسف المشروط بالتربيع فالزمان داخل في وحدة المحمول
ورد ابو نصر الفارابي جميع الشرائط الى شيء واحد وهو اتحاد النسبة الحكمية وقال بانها اذا اتحدت
من جميع الوجوه حصل التناقض فان انتساب احد الشيئين المعينين الى الاخر كانتساب الحيوانية
الى الانسانية غير انتساب غيرهما من المحمولات اليه وغير انتسابها الى موضوع اخر واعلم بان الصدق
والكذب قد يكون احدهما متعينا كما في مادة الوجوب والامتناع كقولك الانسان حيوان صدقه
متعين والانسان ليس بحيوان كذبه متعين وفي مادة الامتناع الانسان حجر كذبه متعين والانسان
ليس بحجر صدقه متعين واما في مادة الامكان فان قولك زيد كتب ويكتب فان زمان وجود
الكتابة او عدمها بالنسبة الى الماضي والحاضر متعين فيهما واما بالنسبة الى الممكن المستقبل كقولك
زيد يكتب غدا زيد ليس يكتب غدا فلا يتعين الصادق والكاذب بالنسبة الى ذات الممكن منهما
اذ لو تعين احدهما للصدق والاخر للكذب لانتفت القدرة عن الانسان لان المتعين وقوعه
يكون واجبا وعدمه ممتنعا واما بالنسبة الى الفعل الخارجية فاحدهما متعين لان ما تسبب
وقوعه يكون اللفظ الدال عليه صادقا والاخر كاذبا ولا بد مع ما ذكرنا من اعتبار الجهة لان
الضروريتين قد يكذبان والممكنتين قد يصدقان في مادة الامكان فانه يكذب بالضرورة كل
انسان كاتب وبالضرورة لا شيء من الانسان بكاتب ويصدق بالامكان كل انسان كاتب
وبالامكان لا شيء من الانسان بكاتب هذا حكم المخصوصات واما في المحصورات فلا بد من اعتبار
شرط اخر وهو اختلاف القضيتين بالكمية وان يكون احديهما كلية والاخرى جزئية فان
الكليتين يكذبان والجزئيتين يصدقان في كل مادة يكون الموضوع فيها اعم من المحمول فان قولنا
كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان كلاهما كاذبان وقولنا بعض الحيوان انسان بعض الحيوان
ليس بانسان كلاهما صادقان والقضايا لما كانت ثلث عشرة فليس لشيء منها نقيض من جنسها
فتستعملها تجتمع على الكذب بعد مراعات ما ذكرنا من الشرائط وهي الضرورية والدائمة و
المشروطتان والعرفيتان في مادة اللادوام بحسب الذات كقولك بالضرورة او بالدوام كل
انسان ضاحك وبعض الانسان ليس بضاحك وكذا بالضرورة المشروطة او بالعرفي
كل كاتب ضاحك ما دام كاتبا فقط فيهما اولا دائما بحسب الذات فيهما وبعض الكاتب ليس بضاحك
ما دام كاتبا واما المطلقة العامة والممكنة العامة فيصدقان في مادة اللادوام بحسب الذات

كقولك بالاطلاق العام او بالامكان العام كل انسان كاتب وبهما بعض الانسان ليس بكاتب
واما الوجوديتان والوقتيتان والممكنة الخاصة فالخمس تجتمع على الصدق في مادة اللادوام
كقولك كل انسان ضاحك لا دائما او لا بالضرورة او باحد الجهات الباقية وبعض الانسان
ليس بضاحك لا دائما او لا بالضرورة او باحد الوقتيتين او بالامكان الخاص فالكل صادق
وبالعكس في مادة الضرورة فالكل كاذب كقولك كل انسان حيوان لا دائما او لا بالضرورة
بعض الانسان ليس بحيوان لا دائما او لا بالضرورة كلاهما كاذبان وكذا البواقي ولما كان احد
شروط التناقض وحدة الزمان وكان تحقيقه عسرا لا سيما في الكلية افردنا كل قضية بالتمييز
اما البسائط فالمطلقة العامة لا يناقضها من نوعها شيء لان ثبوت المحمول للموضوع لا ينافي
سلبه بحسب وقتين مختلفين كقولك بالاطلاق كل انسان متنفس بعض الانسان ليس بمتنفس بل نقيضها
الدائمة لان ثبوت المحمول للموضوع في بعض الاوقات يناقضه سلبه عنه في كل الاوقات
وكذلك الثبوت الدائم يناقضه السلب في بعض الاوقات وكذلك في طرف السلب اذ السلب في
بعض الاوقات يناقضه الثبوت الدائم وبالعكس لان العموم والخصوص في الازمنة كالعموم
والخصوص في الافراد فلما اعتبر الاختلاف في الكم بحسب الافراد اعتبر بحسب الازمنة والعرفية
المطلقة نقيضها الممكنة العامة فانك اذا قلت بالضرورة الانسان حيوان كان معناه ثبوت
الحيوانية للانسانية ضروريا فنقيضها بالامكان العام بعض الانسان ليس بحيوان ومعناه سلب
الضرورة عن الطرف المخالف للحكم وهو ان ثبوت الحيوانية للانسانية ليس بضروري وقد كان
في الاول ضروريا ولا شك في التناقض في ثبوت الضرورة ولا ثبوتها والمشروطة العامة
نقيضها الحينية الممكنة فنقيض قولنا بالضرورة كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا ليس
بعض الكاتب متحرك الاصابع في بعض اوقات كونه كاتبا ومعناها سلب الضرورة بحسب الوصف
عن الطرف المخالف للحكم وهو ان ثبوت حركة الاصابع للكاتب في حال الكتابة ليس بضروري
وقد كان في الاول ضروريا والثبوت واللاثبوت بالضرورة مما يتناقضان والعرفية
العامة نقيضها الحينية المطلقة ومفهومها ثبوت الشيء للشيء بالفعل في بعض اوقات الوصف
فقولنا كل ج ب ما دام ج ليس بعض ج ب بالفعل اوقات كونه ج فيكون الدوام بحسب الوصف في بعض
في العرفية ولا دوام في الحينية مما يتناقضان واما المركبات فانه لما كان نقيض القضية البسيطة
اللازم المساوي لنقيضها وهو المخالف للاصل في الكم والكيف والجهة كان نقيض القضية
المركبة اللازم المساوي لنقيض المنفصلة المركبة من الجزئين الموافق للاصل في الكيف
والمخالف لها في الكم والكيف والجهة لان النقيض هو الرافع للاصل والقضية المركبة
بل كل مركب يرتفع بارتفاع احد اجزائه فرفعها اما ان كان برفع الجزء المخالف فيكون موافقا
او برفع الجزء الموافق فيكون مخالفا فلهذا السبب رددت بين الجزئين الموافق والمخالف
فالممكنة الخاصة نقيضها المفهوم المردد بين نقيضي الجزئين اعني بين الممكنتين العامتين وهو
الضروري المخالف والموافق حتى يكون نقيض قولنا بالامكان الخاص كل ج ب ليس كذلك
ويلزمه اما بعض ج ليس ب بالضرورة او بعض ج ب بالضرورة والمشروطة
الخاصة نقيضها الحاصل من الترديد بين نقيضي جزئيها اعني الحينية الممكنة المخالفة واللادائمة
الموافقة كقولنا بالضرورة كل ج ب ما دام ج لا دائما ليس كذلك ويلزمه اما بعض ج
ليس ب في بعض اوقات كونه ج وهو الحينية الممكنة او بعض ج ب دائما واما العرفية

الخاصة

الخاصة فنقيضها اما الحينية المطلقة المخالفة او الدائمة الموافقة كقولنا كل ج ب لا دائما
نقيضه اما بعض ج ليس ب حين هو ج او بعض ج ب دائما واما الوقتية فيكون نقيضها الحاصل
من الترديد بين نقيضي جزئيها وهي الممكنة الوقتية المخالفة او الدائم الموافقة كقولك بال
الضرورة كل ج ب في وقت معين لا دائما نقيضه اما بعض ج ليس ب بالامكان في ذلك الوقت
المعين او بعض ج ب دائما واما المنتشرة فيكون نقيضها اما الممكنة المخالفة او الدائم الموا
وهما نقيضا جزئيها كقولك بالضرورة كل ج ب في وقت ما لا دائما فيكون نقيضه اما بعض
ج ليس ب في جميع الاوقات او بعض ج ب دائما واما الوجودية اللادائمة فنقيضها
الترديد بين نقيضي جزئيها اعني الدائمة المخالفة والدائمة الموافقة كقولك كل ج ب لا دائما
نقيضه اما بعض ج ليس ب دائما او بعض ج ب دائما والوجودية اللاضرورية نقيضها
ما حصل من الترديد بين نقيضي جزئيها اعني الدائمة المخالفة او الضرورية الموافقة كقو
كل ج ب لا بالضرورة نقيضه ليس كذلك ويلزمه اما بعض ج ليس ب دائما او بعض ج
بالضرورة الذاتية وقس على ذلك السوالب الكلية مثلا اذا قلنا لا شيء من ج ب لا دائما
نقيضه اما بعض ج ب دائما او بعض ج ليس ب دائما واما الجزئية المركبة سواء كانت
موجبة او سالبة فلم يثبت نقيضها في الكلية لان الترديد بين نقيضي جزئيها لا يكفي لامكان دقيقة
كذب الاصل مع كل واحد من نقيضي الجزئين المردد فيها وذلك فيما اذا كان الموضوع اعم
من المحمول فانه يكذب بالامكان الخاص بعض الحيوان انسان مع قولنا كل حيوان انسان بالضرورة
فلا شيء من الحيوان بانسان بالضرورة بل الطريق الصحيح ان تردد بين كل واحد واحد من
احاد الموضوع فنقول كل واحد واحد من احاد الحيوان اما ليس بانسان بالضرورة او
يكون انسانا بالضرورة ويحتمل بعد ذلك اقساما ثلثة اما ان يكون كل الحيوان انسانا بالضرورة
او لا انسانا بالضرورة او البعض انسانا بالضرورة والبعض الاخر ليس بانسان
وقولنا بعض ج ليس ب بالامكان الخاص نقيضه ليس كذلك ويلزمه اما كل واحد واحد
من احاد ج اما ب بالضرورة او ليس ب بالضرورة على ما عرفت في الجزئية الموجبة وهكذا
يفعل في المركبات من غير تفاوت اصلا واعتبر بالمثال المذكور في كل موجبة وسالبة
والشرطية فنقيضها المخالف لها في الكمية والكيفية والموافق لها في الاتصال والانفصال
واللزوم والاتفاق مع مراعاة الجهة وسائر الشروط المذكورة في الحمليات فالموجبة
اللزومية الكلية نقيضها السالبة الجزئية كقولك بالاطلاق كلما كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود بالدوام قد لا يكون اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكذا الحكم في المنفصلة
كقولك دائما اما ان يكون العدد زوجا او فردا قد لا يكون اما ان يكون العدد زوجا
او فردا **الفصل السادس** في العكس المستوي عرفه الشيخ الرئيس بانه جعل المحمول موضوعا
والموضوع محمولا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحاله واورد عليه كل
حيوان انسان فانه كاذب مع صدق عكسه وهو بعض الانسان حيوان واجيب عنه بانه
شرط في العكس موافقة الاصل في الصدق والكذب فما لا يوافق لا يكون عكسا وكل
لازم لا يلزم ان يكون عكسا مستويا والا لزم ان يكون سائر اللوازم كعكس النقيض و
النقيض وغيرهما عكسا مستويا على ان شرط الكذب ليس موجودا في الشفاء ولا في
بعض نسخ الاشارات وهو لغو ويخرج عكوس الشرطيات عنه فان اردت دخولها

قلت كما ذكره الشيخ الالهي بانه جعل كل واحد من جزئي القضية ذي الترتيب الطبعي بكليته في
مكان الاخر مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق ونخرج بقيد الترتيب الطبعي المنفصلة فانه
ليس مقدمها ممتازا عن تاليها بالطبع بل بالوضع فليس لها ترتيب طبعي فهي وان جاز عكسها
لكنه لا يكون مفيدا شيئا فلاجل هذا لم يجعلوا لعكسها في حكم لا عكس ويخرج بقيد قوله مثل
قولك بعض الماء في الكوز فانه لا يجوز ان يعكسه الى قولك بعض الكوز في الماء لانك لم تجعل
المحمول بكليته موضوعا اذ المحمول ليس هو الكوز فقط بل هو مجموع قولك في الكوز فيقول
بعض ما في الكوز ماء واما المتاخرون فقالوا هو جعل كل واحد من طرفي القضية في مكان
الاخر مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق فهو يتناول الشرطيات المتصلة والمنفصلة التي
لا فائدة في عكسها ووجه اعتبارهم الصدق فقط دون الكذب ليدخل كثير من اللوازم
الصادقة للقضايا الكاذبة لما عرفت ان لازم الكاذب يجوز ان يكون صادقا فلو اعتبرنا
الكذب لخرج امثال هذه اللوازم عن ان يكون عكسا والعكوس كلها لوازم ومرادهم بالطرفين
عنوان الموضوع ونفس المحمول لانك اذا قلت بالامكان الخاص كل كاتب ضاحك لم يكن
الضاحك محمولا بل الذات التي صدق عليها الضاحك وهو الانسان محمولا لكانت القضية
ضرورية لا ممكنة خاصة لان نسبة الانسان الى الكاتب ضرورية فاذن المحمول هو الضاحك
والموضوع ما صدق عليه الكاتب فاذا عكست القضية جعلت نفس المحمول عنوانا ووصفا
للموضوع وعنوان الموضوع ووصفه نفس المحمول ولو جعلت ذات الموضوع محمولا لكانت
السالبة الجزئية منعكسة فانك اذا قلت بعض الحيوان ليس بانسان فالذي صدق عليه
الحيوان اعني ذات الموضوع في الحقيقة هو الفرس والحمار والثور فاذا جعلت ذات الموضوع
محمولا في العكس جاز بعض الانسان ليس بحيوان يعني الفرس والحمار والثور ويصدق العكس
حينئذ كليا ايضا وهو لا شيء من الانسان بحيوان والحيوان هو الفرس والحمار والثور وهم
ذات الموضوع فانك قلت لا شيء من الانسان بهذه الانواع وامثال هذا العكس لا يفيد
في العلوم شيئا فثبت ان المراد بالطرفين عنوان الموضوع ونفس المحمول ومن هذا التحقيق
ظهر فساد قول من قال العكس هو ان يجعل المحكوم عليه محكوما به والمحكوم به محكوما عليه
فانك اذا قلت كل ج ب كان المحكوم عليه الذات التي صدق عليها الجيم والمحكوم به نفس الباء
فاذا عكست القضية الكلية الى الجزئية فقلت بعض ب ج صار المحكوم عليه الذات التي
صدق عليها الباء والمحكوم به نفس الجيم وكما قلنا انه تبديل الطرفين يعني عنوان الموضوع
ونفس المحمول فالمحكوم عليه الذات التي صدق عليها العنوان لا نفس العنوان على انه قد يكون
العنوان نفس الذات والشرطيات لا يدخل في هذا التعريف ايضا فقد وقع فيما هرب منه
فالسوالب السبع الكلية لا ينعكس وهي الوجوديتان والممكنتان والوقتيتان والمطلقة العامة
لكون الوقتية اخصها وهي غير منعكسة لصدق قولنا لا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع
لا دائما وامتناع صدق عكسه باعم الجهات وهو لا شيء من القمر المنخسف بقمر لا دائما لكون
كل قمر منخسف هو قمر بالضرورة وفائدة تكريرنا للقمر انا لو قلنا كما هو المشهور لا شيء من القمر
بمنخسف لا دائما ثم قلنا وعكسه كاذب وهو لا شيء من المنخسف بقمر لا دائما امكن منعه
لان المنخسف الذي ليس بقمر وان كان وجوده ممتنعا لكنه بحالة لو وجد كان منخسفا فيصدق
في عكسه بعض المنخسف ليس بقمر واما على ما ذكرنا فلا يمكنه ان يقول ذلك لان المنخسف الذي

هو قمر ممتنع

هو قمر امتنع ان لا يكون قمرا كان وجوده ضروريا او لم يكن لكون كل قمر فهو قمر بالضرورة
واذا لم ينعكس الاخص لم ينعكس الاعم اذ لو انعكس الاعم لانعكس الاخص لكون العام لازما
والعكس لازم ولازم اللازم لازم فعكس العام لازم للخاص من غير عكس ولا يلزم من انعكاس
الخاص الى شيء انعكاس العام اذ الخاص غير لازم للعام فلا يكون لازمه وهو العكس لازما
للعام فعلم انه اذا انعكس الاعم انعكس الاخص وننعكسه بعكس النقيض الى قولنا اذا لم ينعكس
الاخص لم ينعكس الاعم وهو المطلوب وكذلك المنتشرة فانه يصدق بالضرورة لا شيء من
الانسان بمتنفس وعكسه باطل بالضرورة وهو لا شيء من المتنفس بانسان بل بعض المتنفس
انسان بالضرورة واما سوالب الجزئيات السبعة فلا ينعكس بعين هذا البرهان وذكر المثال
جزئيا وذلك انه يصدق بعض القمر ليس بقمر منخسف وقت التربيع لا دائما وعكسه كاذب وهو
بعض القمر المنخسف ليس بقمر لا دائما باعم الجهات واما السالبة الجزئية الضرورية والدائمة
والعامتان فلما كانت الضرورية اخصها وهي غير منعكسة فالثلثة غير منعكسة لما علمت انه
اذا لم ينعكس الاخص لم ينعكس الاعم اما عدم انعكاس الضرورية فلانه يصدق بعض الحيوان
ليس بانسان والعكس كاذب باعم الجهات وهو بعض الانسان ليس بحيوان لان كل انسان حيوان
بالضرورة ويبقى من السوالب الجزئية الخاصتان وقد ظهر للمتاخرين عكسهما اما العرفية الخاصة
فلانه اذا صدق بعض ج ليس ب ما دام ج لا دائما وجب ان يصدق العكس وهو بعض ب ليس
ج ما دام ب لا دائما وذلك بالافتراض لانا نفرض في القضية الاصلية البعض الذي هو ج
وليس هو ب ما دام ج لا دائما د فيصدق حينئذ ثلث مقدمات الاولى كل د ج بحكم الافتراض
والثانية كل د ب لانا قيدنا الاصل باللادوام الذي هو عبارة عن بعض ج ب ود هو ذلك
البعض من ج د ب فكل د ب والثالثة ان د ليس ج في جميع اوقات كونه ب والا لصدق
كون د ج في شيء من اوقات ب فيلزم ان يكون د ب في شيء من اوقات ج وكان د ليس ب
في جميع اوقات ج بحكم اصل القضية وكون د ج بحكم الافتراض واذا صدق الباء والجيم
على د على ما قرر في المقدمتين الاولتين ونافي د على ما قرر في المقدمة الثالثة صدق بعض
ب ليس ج ما دام ب لا دائما وهو العكس المطلوب برهان اخر لهم على انعكاس الخاصتين اذا قلنا
بعض ج ليس ب ما دام ج لا دائما وجب ان يصدق العكس كنفسه وهو بعض ب ليس ج ما دام ب
لا دائما لانا نفرض ذلك البعض من ج د فيصدق مقدمات ثلثة كل د ب وكل د ج وهما
المقدمتان المذكورتان وقد مر بيانهما والثالثة وهي لا شيء من د ب ما دام ج وبيانها ان د ج
و ج ليس ب ما دام ج فد ليس ب ما دام ج ويلزم من صدق الثلثة ان يصدق مقدمتان اخريان
الاولى هي قولنا بعض ب د بالفعل والثانية لا شيء من د ج ما دام ب لا دائما وينتج المقدمتان
من الشكل الاول بعض ب ليس ج ما دام ب لا دائما وهو العكس المدعى صحة لزومه واما بيان
الصغرى فلانها لو لم تصدق لصدق نقيضها وهو لا شيء من ب د دائما وانعكست كنفسها الى قولنا
لا شيء من د ب دائما وكان كل د ب بالفعل بحكم الافتراض هذا خلف واما بيان الكبرى وهي لا شيء
من د ج ما دام ب لا دائما فلانها لو لم يصدق لصدق المفهوم المردد بين نقيضي جزئيها وهو
بعض د ليس ج دائما او بعض د ج حين هو ب وهما كاذبان اما كذب بعض د ليس ج دائما
فلصدق نقيضه وهو كل د ج بالفعل بحكم الافتراض واما كذب بعض د ج حين هو ب فلانه لو لم
يكذب لصدقت وانضمت الى كبرى صادقة في نفس الامر وهي كل ج حين هو ب ليس ب حين

هوج هكذا بعض د ج حين هو ب وكل ج حين هو ب هو ب حين هو ج وانتج المقدمتان
من الاول بعض د ب حين هو ج وكان لنا الحكم الافتراض لا شئ من د ب ما دام ج وهي المقدمة
الثالثة وهي منافضة لهذه النتيجة هذا خلف فالصغرى كاذبة وكذا الحكم في المشروطة
الخاصة من غير تفاوت الا في زيادة قيد الضرورة وبقي من السوالب الكلية ستة فالقضيتان
والدائمة والعامتان منها ينعكس كل منها كنفسها في الكم والجهة اما الضرورية والدائمة
فذكر البرهان على الضرورية وقس عليه الدائمة فاذا صدق بالضرورة لا شئ
من ج ب صدق بالضرورة لا شئ من ب ج والا لزم صدق نقيضه مع الاصل وهو بعض
ب ج بالامكان العام وصدقه مع الاصل يستلزم صدق لازمه معه ايضا ولازم
النقيض الذي هو بعض ب ج بالامكان هو امكان حصول ج لب بالفعل اذ الممكن لا يلزم
من فرض وقوعه بالفعل محال فيصدق مع الاصل هكذا بعض ب ج بالفعل وبالضرورة
لا شئ من ج ب وينتج من الاول لبعض ب ليس ب بالضرورة وهو محال والمحال انما
لزم من ضم نقيض العكس الى الاصل فالعكس حق واستدلوا بهذا البرهان على ان الدائم
في الكليات ضروري فقالوا اذا صدق دائما لا شئ من ج ب صدق بالضرورة لا شئ
من ب ج والا لصدق نقيضه مع الاصل وهو بعض ب ج بالامكان العام فامكن صدق
لازمه ايضا مع الاصل لان صدق الملزوم مع الشئ يستلزم صدق لازمه معه وهو ثبوت
الجيم للباء بالفعل فيصدق بعض ب ج بالفعل ولا شئ من ج ب بالضرورة فينتج بعض
ب ليس ب بالضرورة وهو محال وهكذا حكم الموجبة الكلية الدائمة والشيخ استدل
على انعكاسها كنفسها بانه اذا صدق بالضرورة لا شئ من ج ب صدق بالضرورة لا شئ
من ب ج والا لصدق نقيضه وهو بعض ب ج بالامكان العام مع لا شئ من ج ب بالضرورة
الذي هو الاصل مجعولا كبرى لينتج من الاول بالضرورة بعض ب ليس ب وهو محال
وهذا مبني على راي الاوائل في انتاج الصغرى الممكنة في الاول والمتاخرون برهنوا
على امتناعه فسقط الاحتجاج واحتج فخر الدين على انعكاسها كنفسها فانه اذا صدق بالضرورة
لا شئ من ج ب يكون معناه عدم اجتماع الجيم والباء في شئ من الذوات فاذا امتنع اجتماع
مع الجيم امتنع اجتماع الجيم مع الباء ايضا لان المنافات بين الشيئين انما يتحقق من الجانبين
فيلزم ان يصدق بالضرورة لا شئ من ب ج وهو العكس المطلوب وفيه خلل من قبل ان
قولنا بالضرورة لا شئ من ج ب ليس معناه عدم اجتماعهما في شئ من الذوات مطلقا بل
معناه مراد عدم اجتماعهما في الذات التي صدق عليها انها ج ومطلوبنا في العكس الذي
هو لا شئ من ب ج استحال اجتماعهما في الذات التي صدق عليها الباء بالفعل والاول غير
مستلزم للثاني فسقط هذا الاستدلال ايضا ثم ان المنافات التي في الاصل هي بين ذات الجيم
ووصف الباء والمنافاة المطلوبة في العكس هي بين ذات الباء ووصف الجيم والمغايرة
بينهما ظاهرة والطريق الاصح في عكس الضرورية ما ذكرناه اولا ونستعمل هذا البرهان
في الدائمة مع مزيد برهان الاخر وهو الافتراض وذلك انا نفرض موضوع نقيض العكس
وهو بعض ب ج بالفعل شيئا معينا وليكن د فدج ود ب فبعض ج ب بالفعل من الثالث
وكان لا شئ من ج ب دائما في الاصل هذا خلف ولا يتم هذا في الضرورية لصيرورة
الصغرى في الاول ممكنة واما المشروطة العامة فيمكن معرفة عكسها مما مر ولكن

نقول احتياطا اذا قلنا بالضرورة لا شئ من ج ب ما دام ج وجب ان ينعكس كنفسها
وهو بالضرورة لا شئ من ب ج ما دام ب والا فيلزم صدق نقيضه وهو بعض ب ج
في بعض اوقات كونه ب مع الاصل فامكن ثبوت ب لج بالفعل اذ الممكن يجوز فرض وقوعه
فامكن حينئذ صدق بعض ب ج بالفعل حين هو ب المفروض صغرى مع الاصل المجعول كبرى
لانه لازم نقيض العكس ولازم اللازم لازم وينتج المقدمتان من الاول بعض ب ليس ب
حين هو ب وهو محال فالمحال اللازم لامكان صدقهما فصدقهما محال وبعض المتاخرين ذكر
برهانا اخر على انعكاسها وحاصله انه اذا صدق بالضرورة لا شئ من ج ب ما دام ج
فان معناه كون وصف الباء يستحيل حصوله لذات الجيم في جميع اوقات حصول وصف الجيم
وحينئذ يلزم من الجانب الاخر استحالة حصول وصف الجيم بوصف الباء في جميع اوقات
حصول وصف الباء لما تقرر في العقل انه اذا استحال حصول هذا لذلك استحال حصول ذلك
لهذا فان المنافاة انما يتحقق من الجانبين فيلزم منافات الباء لوصف الجيم فيمتنع عند ذلك حصول
الجيم لكل ذات حصلت البائية له ما دامت موصوفة بالبائية ويلزم من ذلك صدق المدعى
انه عكس وهو بالضرورة لا شئ من ب ج ما دام ب وفيه خلل لان الجيم اذا امتنع حصول
الباء له ما دام موصوفا بالجيم فلا يلزم من ذلك امتناع حصول الجيم للباء مطلقا ومنافاته
له وانما يلزم منافاته له في الذات التي صدق عليها انها ج بالفعل ويستلزم ذلك منافات
الباء للجيم في تلك الذات اعني ج بعين ما ذكرتم ان المنافاة انما يتحقق من الجانبين ولا يلزم
من ذلك صحة المدعى الذي هو منافاة الباء للجيم في الذات التي صدق عليها انها ب بالفعل وذلك
هو مطلوبنا في العكس وايضا فلان صدق الاصل وهو بالضرورة لا شئ من ج ب ما دام
ج يوجب منافاة ذات الجيم لوصف الباء في جميع اوقات وصف الجيم والذي نطلبه في العكس
هو منافات ذات الباء لوصف الجيم في جميع اوقات وصف الباء ولا يستلزم احدهما الاخر
بل هما متغايران واما العرفية العامة فيدل على انعكاسها كنفسها وجهان الاول انه اذا صدق
لا شئ من ج ب ما دام ج صدق لا شئ من ب ج ما دام ب والا صدق نقيضه وهو بعض ب ج
في بعض اوقات كونه ب فنجعله صغرى واصل القضية كبرى فينتج من الاول بعض ب ليس ب
في بعض اوقات كونه ب وهو محال الثاني الافتراض فاذا صدق لا شئ من ج ب ما دام ج
صدق لا شئ من ب ج ما دام ب والا فبعض ب ج في بعض اوقات كونه ب فلنفرض ذلك
البعض معينا وليكن د فيصدق ان د ج حين هو ب ود ب حين هو ج وينتج القياس بعض
ج ب حين هو ج وكان لا شئ من ج ب ما دام ج هذا خلف واما الخاصتان فينعكس كل منهما
الى عامتيهما مقيدا باللادوام في البعض ولنقرر ذلك في العرفية الخاصة ويقاس عليها المشروطة
الخاصة فاذا قلنا لا شئ من ج ب ما دام ج لا دائما فهي مركبة من عرفية عامة وهي لا شئ
من ج ب ما دام ج وهنا انعكاسها كنفسها ولازم العام لازم للخاص فالخاصة ينعكس الى
العامة ومن مطلقة عامة موجبة وهي كل ج ب بالفعل وينعكس الى بعض ب ج بالفعل وهو
عبارة عن لا دوام في البعض فلو لم يصدق لا دائما في البعض اي بعض ب ج بالفعل لصدق
نقيضه وهو الدوام في الكل وهو لا شئ من ب ج دائما والعكس كنفسه وهو لا شئ من ج
ب دائما فكان في الاصل كل ج ب بالفعل هذا خلف وايضا يجعل الاصل صغرى ونقيض
العكس كبرى هكذا كل ج ب بالفعل ولا شئ من ب ج دائما ينتج من الاول لا شئ من ج ج وهو محال

ولا شئ

واذا صدق عكس العامة وهو لا شيء من ج ما دام ب وعكس المطلقة العامة وهو بعض
ب ج بالفعل وجب ان يصدق المدعى فى العكس وهو لا شيء من ب ج ما دام ب لا دائما فى
البعض ولا ينعكس كنفسها اى الى عامتها مقيدة باللادوام فى الكل فانه يصدق لا شيء من الكاتب
بساكن ما دام كاتبا لا دائما ولا يصدق فى عكسه لا شيء من الساكن بكاتب ما دام ساكنا لا دائما
فى كل الافراد فان بعض افراد الساكن يسلب عنه الكتابة دائما كالارض فهذا احكام السوالب
الكلية والجزئية واما الموجبات كلية كانت او جزئية ينعكس جزئية فى الكم لا كلية لجواز كون
المحمول اعم من الموضوع فهذا العكس كلية يصير الخاص محمولا على كل افراد العام كقولك
كل انسان حيوان فاذا انعكس كليا الى كل حيوان انسان فيصير الانسان محمولا على كل فرد من افراد
الحيوان كالفرس والحمار وغيرهما وهو محال واما فى الجهة فالضرورية والدائمة والعامتان
والحينية المطلقة ينعكس كلها الى الحينية المطلقة لان الحينية ينعكس كنفسها وهى اعمها واذا
انعكس الاعم الى شيء انعكس الاخص اليه لما بينا فليذكر البرهان على انعكاس الحينية المطلقة
وقس الباقى عليها فاذا صدق كل ج ب وبعضه فى بعض اوقات كونه ج صدق العكس
وهو بعض ب ج فى بعض اوقات كونه ب والا يصدق نقيضه وهو لا شيء من ب ج ما دام
ب وانعكس الى لا شيء من ج ب ما دام ج وكان فى الاصل كل ج فى بعض اوقات كونه ج او بعضه
فهو مناقض للجزئية ومضاد للكلية هذا خلف وان ضممت النقيض الى الاصل هكذا كل ج ب
او بعضه فى بعض اوقات كونه ج ولا شيء من ب ج ما دام ب انتج القياس لا شيء من ج د
ما دام ج وهو سلب الشيء عن نفسه وهو محال واما الوقتيان والوجوديتان والمطلقة
العامة فينعكس الخمسة الى المطلقة العامة لان المطلقة اعمها وهى ينعكس كنفسها والاربع
الباقية اخص منها وقد بينا انه اذا انعكس الاعم انعكس الاخص واستعمل برهان المطلقة
العامة فى الكل فاذا صدق كل ج ب وبعضه بالفعل صدق بعض ب ج بالفعل والا لصدق
نقيضه وهو لا شيء من ب ج دائما وانعكس الى لا شيء من ج ب دائما وهو مضاد للاصل
الكلى ومناقض للجزئى فيلزم صدق النقيضين وهو محال وان جعلته كبرى للاصل هكذا
كل ج ب بالفعل ولا شيء من ب ج دائما انتج القياس سلب الشيء عن نفسه وهو لا شيء من
ج ج دائما وهو محال وبالافتراض وهو انا نفرض البعض من ب الذى هو ج بالفعل د فـ
ب د ج بالفعل وينتج بعض ب ج بالفعل وهو المدعى انه عكس واما الخاصتان فانهما
ينعكسان الى الحينية المطلقة مقيدة باللادوام اما الاول فلكون كل منهما اخص من عامته
المنعكسة اليها فهو لازم لعامتها فيلزمها ايضا واما الثانى وهو التقييد باللادوام فلانه
اذا صدق كل ج ب ما دام ج لا دائما وجب ان يصدق بعض ب ج فى بعض اوقات كونه ب
وهى الحينية المطلقة اللازمة للخاصتين واما تقييدنا الحينية باللادوام وذلك انا نفرض
البعض من ب الذى هو ج فى بعض اوقات كونه ب معينا وليكن د فيصدق د ب و د ج
ولا شيء من د ج بالفعل الذى هو عبارة عن لا دوام اذ لو لم يصدق صدق نقيضه وهو
بعض د ج دائما فان قرنته بالجزء الايجابى من الاصل كذا بعض د ج دائما وكل ج ب ما دام
ج انتج القياس بعض د ب دائما وان قرنته بالجزء السلبى من الاصل اعنى المطلقة التى هى
عبارة عن اللادوام كذا بعض د ج دائما ولا شيء من ج ب بالفعل فينتج ان ذلك البعض
من د الذى كان ب دائما ليس ب بالفعل فيلزم اجتماع النقيضين وذلك مح فهذا حكم الكليتين

فان كانتا

فان كانتا جزئيتين فكذلك يكون العكس مقيدا باللادوام لانه اذا صدق بعض ج ب ما دام
ج لا دائما وجب ان يصدق بعض ب ج فى بعض اوقات كونه ب لا دائما فلنفرض ذلك البعض
من ب الذى هو ج معينا وليكن د فيصدق ان د ج فى بعض اوقات كونه ب لما مر ود ليس ج
بالفعل الذى هو عبارة عن لا دوام فلو لم يصدق هذه المطلقة صدق نقيضها وهو كون
د ج دائما ود ب دائما لكون الثانية دائمة بدوام الجيمية واذا صدق د ج فى بعض اوقات
كونه ب وليس ب ج بالفعل صدق العكس وهو بعض ب ج فى بعض اوقات كونه ب لا دائما
وهو المطلوب وكذلك الحكم فى المشروطة الخاصة واما الممكنتان فسواء كانتا كلية او جزئية
ينعكسان الى الممكنة العامة لانه اذا صدق كل ج ب او بعضه باحد الامكانين صدق بعض
ب ج بالامكان والا لصدق نقيضه وهو لا شيء من ب ج بالضرورة فينعكس الى لا شيء
من ج ب بالضرورة وكان كل ج ب او بعضه بالامكان فهو ضده ان كان الاصل كليا ونقيضه
ان كان جزئيا هذا خلف فهذه عكوس جميع القضايا السوالب والموجبات الكلية والجزئية اذا
الموضوع مأخوذا بحسب الحقيقة فالسوالب السبع التى لا ينعكس وهى الوقتيان والوجوديتان
والممكنتان والمطلقة العامة ينعكس كل واحدة منها سالبة جزئية دائمة واما المطلقة
العامة فلانه اذا صدق لا شيء من ج ب بالفعل صدق بعض ب ليس ج دائما لوجوب صدق
مقدمتين الاولى كل ما هو ب دائما ب بالفعل والثانية لا شيء من ب دائما ج دائما وينتاج
من الثالث المدعى وهو بعض ب ليس ج دائما وهو المطلوب والصغرى فظاهرة لكون كل
ما هو ب دائما هو ب بالفعل اى يصدق عليه انه ب فى وقت والكبرى ان لم يصدق فيحمل
لا شيء من ب دائما ج دائما صدق نقيضها وهو بعض ب دائما ج بالفعل فيجعل صغرى
القضية وهو لا شيء من ج ب بالفعل فينتجان بعض ب دائما ليس ب بالفعل وانه محال واما
الممكنة العامة فلانه اذا صدق لا شيء من ج ب بالامكان العام صدق بعض ب ليس ج دائما
لوجوب صدق المقدمتين المذكورتين لكن مع تقييد موضوعى المقدمتين بالضرورة هكذا
كل ما هو ب بالضرورة ب بالفعل ولا شيء مما هو ب بالضرورة ج دائما وينتجان من الاول
بعض ب ليس ج دائما وهو العكس المطلوب والصغرى فغنية عن البيان والكبرى
ان لم يصدق فيصدق نقيضها وهو بعض ب بالضرورة ج دائما ولا شيء من ج ب بالفعل
الذى هو الاصل كذا ينتج من الاول بعض ما هو ب بالضرورة ليس ج بالفعل وذلك محال
ولما كانت المطلقة اعم الفعليات والممكنة اعم فيها اعم جميع القضايا ومتى انعكس الاعم
الى شيء انعكس الاخص ولتمام هذا البرهان فى الكل من غير تفاوت هذا حكم السوالب واما
الموجبات الكلية الفعلية فينعكس جميعها الى موجبة جزئية ضرورية اما المطلقة العامة
فاذا صدق كل ج ب بالفعل صدق بعض ب ج بالضرورة والا لصدق نقيضه وهو لا شيء
من ب ج بالامكان العام وينعكس كما ذكرنا الى بعض ج ليس ب دائما وكان الاصل كل ج
ب بالفعل هذا خلف برهان اخر اذا صدق كل ج ب بالاطلاق العام صدق بعض ب ج
بالضرورة والا لصدق نقيضه وهو لا شيء من ب ج بالامكان العام ونجعلها كبرى
لقولنا كل ما هو ج بالضرورة هو ب بالفعل ولا شيء من ب ج بالامكان لينتج لا شيء
مما هو ج بالضرورة ج بالامكان العام وهو محال بيان الصغرى ان كل ما هو ج بالضرورة
فهو ج بالفعل ونجعله صغرى للاصل وهو كل ج ب بالفعل لينتج كل ما هو ج بالضرورة هو ب

بالفعل واذا انعكست المطلقة انعكس الكل لعين هذا البرهان ولان الاعم اذا انعكس انعكس
الاخص هذا ما ذكره الافضل واعترض عليه الاثير بان المقدمة التي بها يتم البرهان ان
كان الموضوع مقيدا بالدوام كقولك كلما هو ب دائما فهو ب بالفعل او بالضرورة كقولك
كلما هو ب بالضرورة فهو ب بالفعل يمنع صدقها لعدم وجود الموضوع وانما يصدق
اذا كان لها موضوع موجود ويكون موصوفا بان افراده الممكنة يكون ب دائما او ب
بالضرورة ونحن نمنع ذلك عند كون الموضوع ماخوذا بحسب الحقيقة مع اشتراط الامكان
في جميع الافراد اما اذا اخذ على وجه يدخل فيه الممتنع فيصح انعكاس السوالب السبع الجزئية
السالبة الدائمة لتمام البرهان فيها وايضا لو كانت السوالب السبع منعكسة الى السالبة الجزئية
الدائمة لوجب انعكاس جميع الفعليات الكلية الى الموجبة الجزئية الضرورية بالبرهان المذكور
وحينئذ لا يمكن ان يصدق الخاصتان في مادة اصلا لانه اذا صدق لا شيء من ج ب ما دام
ج لا دائما فكان الجزء السلبي منعكسا الى قولنا لا شيء من ب ج ما دام ب وهو العرفية
العامة وكان الجزء الايجابي منعكسا الى قولنا بعض ب ج بالضرورة فيلزم ان يكون العرفية
صادقة مع الاخص من نقيضها وهو محال ومن منبوعه ان هذه القضايا اما ان يكون صادقة
في نفس الامر او مفروضة الصدق فان كانت مفروضة الصدق قولا اذا صدق لا شيء من
ج ب ما دام ج صدق لا شيء من ب ج ما دام ب والا فبعض ب ج في بعض اوقات كونه
ب وينعكس الى قولنا بعض ج ب في بعض اوقات كونه ج فيلزم اجتماع النقيضين وانه محال
قلنا لا نسلم ان اجتماع النقيضين على تقدير فرضنا صدق الاصل محال فانه يجوز ان يكون
التقدير محالا والمحال جاز ان يلزمه محال اخر ويرد هذا على بعض البراهين ايضا اذا كان فيها
الفرض كقولك لو لم يصدق عكس السالبة الضرورية ضرورية صدق نقيضها وهو بعض ب
ج بالامكان فاذا فرضنا وقوع الممكن يصير بعض ب ج بالفعل فيلزم كون ذلك البعض ج و ب
وكان في الاصل لا شيء من ج ب بالضرورة هذا خلف قلنا لا نسلم ان هذا المحال لازم لانا عند
فرضنا وجود الجيم لبعض ما هو ب يكون ذلك البعض ج وب على تقدير وجود الجيم لبعض ما هو ب
فيلزم ان يكون بعض ج ب على ذلك التقدير وذلك لا يكون منافيا بقولنا لا شيء من ج ب بالضرورة
في نفس الامر فافهم ذلك هو عصاه التي لا يكاد ان يضعها عن عاتقه واحتذ في العكس وفي
ان يقول لو لم يصدق العكس صدق نقيضه ثم نضمه الى الاصل فينتج المحال ثم يقول المحال لم يلزم
من المقدمة الصادقة فيتعين ان يكون من النقيض فالنقيض كاذب والعكس صادق وفانه
يجوز ان يكون المحال لازما من المجموع مع صدق كل واحدة من المقدمتين في عكس المتصلات
المشهور ان السالبة الكلية ينعكس كنفسها لانه اذا صدق ليس البتة اذا كان ا ب فج د صدق ليس
البتة اذا كان ج د فا ب والا صدق قد يكون اذا كان ج د فا ب والضم صغرى الى الاصل
المجعول كبرى وانتج القياس من الاول سلب الشيء عن نفسه وهو قد لا يكون اذا كان ج د فج د
وهو كاذب لصدق نقيضه وهو كلما كان ج د فج د واما الموجبة فسواء كانت كلية او جزئية
فانها ينعكس موجبة جزئية لانه اذا صدق كلما كان او قد يكون اذا كان ا ب فج د يصدق قد يكون
اذا كان ج د فا ب والا صدق نقيضه وهو ليس البتة اذا كان ج د فا ب وانعكس الى ليس البتة
اذا كان ا ب فج د وهو مضاد للاصل الكلي ومناقض للجزئي وان نضم الى الاصل الكلي هكذا
كلما كان ا ب فج د وليس البتة اذا كان ج د فا ب وانتج القياس ليس البتة اذا كان الف ب فاب

ومع الاصل الجزئي قد لا يكون اذا كان ا ب فا ب وهو محال لان الصدق كلما كان ا ب فا ب واما الاتفاقية
الجزئية فانها لا ينعكس فانه يصدق قد لا يكون اذا كان هذا حيوانا فهو انسان وعكسه كاذب
وهو قد لا يكون اذا كان هذا انسانا فهو حيوان ضرورة انه كلما كان انسانا فهو حيوان وعلله
ان الخاص مستلزم للعام كليا لا جزئيا هذا حكم اللزومية واما الاتفاقية الموجبة فسواء
كانت كلية او جزئية فانها ينعكس جزئية لان التالي اذا كان صادقا في جميع زمان صدق المقدم
او في بعض زمانه لزم صدقهما معا في زمان واحد ويلزم من ذلك صدق المقدم في بعض زمان
صدق التالي وهو العكس المطلوب وبالخلف ايضا واما السالبة الكلية فانها ينعكس كنفسها لانه
اذا صدق فليس البتة اذا كان ا ب فج د صدق فليس البتة اذا كان ج د فا ب والا لصدق نقيضه وهو
قد يكون اذا كان ج د فا ب وينعكس الى قد يكون اذا كان ا ب فج د وكان ليس البتة اذا كان ا ب فج د
هذا خلف وزعم فخر الدين ان الاتفاقية السالبة اذا كان التالي فيها ممتنعا فانها لا ينعكس فانه
يصدق ليس البتة كلما كان الانسان موجودا فالخلاء موجود ولا يصدق عكسه ليس البتة كلما كان
الخلاء موجودا فالانسان موجود وفيه نظر فانه لما كان معنى السالبة الاتفاقية سلب مصاحبة
التالي للمقدم فالمقدم ان كان ذاتيا لزم سلب مصاحبة التالي للمقدم والسالبة الجزئية لا ينعكس
للتخلف المذكور واما المنفصلات فلما لم يتميز التالي فيها عن المقدم بالطبع بل بالوضع فلا يتصور
فيها العكس لان تبديل المقدم بالتالي لا يحصل من ذلك قضية مغايرة للاولى وبعضهم يطلق لفظ
الانعكاس عليها لكن يقول انه لا فائدة فيه لما ذكرنا من عدم المغايرة عند العكس واعترض بعض
المتاخرين اشكالا على عكس المتصلات بان قال ان عكسها مبني على انتاج القياس المؤلف من المتصلتين
اللزوميتين وذلك انما يكون اذا كانت الكبرى صادقة على تقدير مقدم الصغرى لكن ذلك
ممنوع فان معنى الكبرى في قولنا كلما كان ا ب فج د وكلما كان ج د فهـ ز هو استلزام ج د لهـ ز في
نفس الامر وصدق هذه الملازمة في نفس الامر لا يلزم صدقها ايضا على تقدير وجود
ا ب واذا كان صدقها غير واجب على ذلك التقدير لم يكن التالي الصغرى مندرجا في مقدم
الكبرى فلا يحصل الانتاج واجيب بان اندراج الصغرى في الكبرى حاصل لازم لان الحكم
بالكبرى الكلية الصادقة في نفس الامر ان يكون التالي لازما لمقدمها المفروض وجوده
في كل زمان ومع كل وضع يعرض له بسبب الاحوال المذكورة ومن جملة تلك الازمنة الزمان
الذي فرض فيه مقدم الصغرى موجودا فثبت اندراج الصغرى في الكبرى وكلما كان
الاندراج حاصلا كان الانتاج ضروريا بينا واحتج بعض علماء العصر على انتاج القياس
المؤلف من المتصلتين اللزوميتين لزومية بان قال اذا قلنا كلما كان ا ب فج د وكلما كان ج د فهـ ز
يلزم ان ينتج كلما كان ا ب فهـ ز فلو لم يصدق استلزام ا ب هـ ز صدق عدمه في بعض اوقات
صدق ا ب فالوسط الذي هو ج د حينئذ لا يخلو اما ان يصدق في تلك الازمنة او لا يصدق
فان صدق لزم كذب الكبرى لانه كان مستلزما لهـ ز والان صار مستلزما لعدمه وان كذب
لزم كذب الصغرى لاستلزام ا ب ج د الصادق وهما محالان فالنتيجة حقة وهذا ضعيف
فانا لو فرضنا النتيجة المذكورة كاذبة لا يلزم من ذلك ان يكون مقدمها صادقا مع عدم التالي
في بعض الازمنة فان كذب الموجبة اللزومية غير منحصر في ذلك بل قد يكذب بكذب المقدم
والتالي معا وقد يكذب بكذب المقدم فحسب وحينئذ لا يتم البرهان فانه لو لم يصدق
النتيجة لزم صدق عدم التالي في بعض زمان صدق المقدم لجواز ان يكون على احد الوجهين

الباقين برهان آخر على انتاج المتصلة اللزومية وذلك ان الكبرى اذا كانت صادقة
على تقدير مقدم الصغرى حصل الانتاج اما كون الكبرى صادقة على ذلك التقدير فلان
الكبرى لو لم يصدق على ذلك التقدير لكان مقدم الكبرى موصوفا بصفة لم يتصف
بها تالي الصغرى لان مقدم الكبرى موصوف باللزومية لتاليها لصدقها في نفس الامر
واما تالي الصغرى فغير موصوف باللزومية لتالي الكبرى لان التقدير كذب الكبرى على
تقدير مقدم الصغرى فلا يتحد الوسط حينئذ بل يتغاير لكون مقدم الكبرى موصوفا
بصفة لم يتصف بها تالي الصغرى فلا يحصل النتيجة لكن الكلام الذي نحن فيه انما هو قياس اتحد
فيه الوسط من جميع الوجوه واوردوا عليه بان معنى الكبرى الصادقة في نفس الامر
هو ان يكون المقدم فيها ملزوما لتاليها في جميع الازمنة المفروض وجوده فيها مع كل وضع
يعرض له في الاحوال فلا يلزم من صدق الكبرى على هذه الصفة على تقدير مقدم الصغرى
ان يكون تالي الصغرى ملزوما لتالي الكبرى بل لو كان مقدمها ملزوما لتاليها في نفس الامر على
تقدير ما لصدق فكون الكبرى اذا كانت بالصفة المذكورة ان يكون تالي الصغرى حينئذ ملزوما
لتالي الكبرى ولكن ليس الامر كذلك بل المراد والمصطلح ان يكون المقدم ملزوما للتالي في جميع
الازمنة التي فرض وجود المقدم فيها مع كل وضع يعرض له في الاحوال على حسب ما قررناه

الكبرى

الفصل السابع

في عكس النقيض عرفه الشيخ بانه اخذ ما يناقض المحمول فيجعل موضوعا وما يناقض
الموضوع فيجعل محمولا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحاله فالموجبة الكلية
تنعكس كنفسها كما في الكم فانه اذا صدق كل انسان حيوان صدق كل ما ليس بحيوان ليس بانسان
والا لصدق نقيضه وهو ليس بعض ما ليس بحيوان ليس بانسان ويلزمه بعض ما ليس بحيوان
انسان وينعكس الى بعض الانسان ليس بحيوان وقد كان كل انسان حيوان هذا خلف قلنا لا نسلم
انه اذا صدق ليس بعض ما ليس بحيوان ليس بانسان وجب ان يصدق بعض ما ليس بحيوان انسان
لان الاولى سالبة معدولة والثانية موجبة محصلة المحمول والسالبة اعم من الموجبة ولا
يلزم من صدق الاعم صدق الاخص والسالبة الكلية تنعكس جزئية على رأيه فاذا صدق
لا شيء من الانسان بحجر صدق بعض ما ليس بحجر انسان والا لصدق نقيضه وهو لا شيء مما ليس
بحجر انسان وانعكس الى لا شيء من الانسان ليس بحجر وقد كان لا شيء من الانسان بحجر هذا خلف
وقد خالف في هذا تعريفه لعكس النقيض حيث جعل عين الموضوع محمولا دون نقيضه وايضا
فلان قولنا لا شيء من الانسان ليس بحجر مع الاصل وهو لا شيء من الانسان بحجر ليس يختلفان لجواز
اجتماعهما على الصدق عند عدم الموضوع لكون الاصل سالبة بسيطة وعكس النقيض
سالبة معدولة والسالبة لا يستدعي وجود الموضوع فيمكن اجتماعهما واما الموجبة
الجزئية على رأيه فينعكس جزئية لانه اذا صدق بعض الحيوان انسان صدق بعض ما ليس بانسان
ليس بحيوان لامكان وجود موجودات ومعدومات خارجة عن الموضوع والمحمول
فانا نجد في مثالنا هذا الحجر والشجر والسماء والارض وغيرها خارجة عن الحيوان والانسان
وكذلك المعدومات فيصدق بعض ما ليس بانسان من هذه الاشياء ليس بحيوان بالضرورة
قلنا نسلم انا نجد موجودات ومعدومات خارجة عن الموضوع والمحمول كما في هذه
المادة وفي كثير من المواد اما كون ذلك مطردا في كل مادة فممنوع فان قول القائل بعض ما هو
مسلوب الضرورة عن احد الطرفين فهو واجب الوجود مع كوننا لا نجد موجودات

ولا معدومات

ولا معدومات خارجة عن الموضوع والمحمول وفي هذا المثال ضرورية ان كل ما ليس بواجب
الوجود يكون مسلوب الضرورة عن احد الطرفين واما السالبة الجزئية على رأيه فينعكس
جزئية فاذا صدق ليس كل حيوان انسانا صدق ليس كل ما ليس بانسان ليس بحيوان والا لصدق
نقيضه وهو كل ما ليس بانسان ليس بحيوان وينعكس الى كل حيوان انسان هذا خلف وهذا الخلف
انما هو مبني على انعكاس الموجبة الكلية كنفسها وقد اوردنا على برهان انعكاسها اشكالا فلا
الحجة برهانية بعد ذلك واما المتأخرون فلم يشترطوا حفظ الكيف بل شرطوا ان يجعل نقيض كل
منهما مكان الاخر فاذا صدق كل ج ب بالفعل صدق كل ما ليس ب دائما ليس ج دائما والا
صدق نقيضه وهو بعض ما ليس ب دائما ج بالفعل وانعكس الى بعض ج ليس ب دائما وكان
في الاصل كل ج ب بالفعل هذا خلف وهو ضعيف اذ لا يلزم من عدم صدق كل ما ليس ب دائما
ليس ج دائما صدق بعض ما ليس ب دائما ج بالفعل لجواز اجتماعهما على الكذب عند عدم الموضوع
موجبتان احدهما معدولة الطرفين والاخرى معدولة الموضوع وهما يستدعيان وجود
الموضوع وايضا هو شرط ان يكون نقيض المحمول موضوعا ولم يشترط الدوام وقد اضاف
اليه قيد الدوام وكذلك زعم في العرفية العامة والضرورية انهما ينعكسان كنفسهما لان المحمول
اذا كان لازما للموضوع في العرفية كقولك كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا فيلزم من انتفاء
اللازم الذي هو حركة الاصابع انتفاء الملزوم وقيل بان ذلك انما يصدق لو كان انتفاء
اللازم وهو كل ما ليس بمتحرك الاصابع يصدق على شيء من الموضوعات حتى يوصف بانه ليس بكاتب
وذلك ممنوع وكذلك الضرورية فان الحيوانية اذا كانت ثابتة للانسان بالضرورة فيلزم
من انتفاء اللازم وهو الحيوانية انتفاء الانسانية بالضرورة وصاحب المنع في العرفية اورد
ايضا في الضرورية مع مزيد قيد آخر وهو انا لا نسلم لان الشيء الذي صدق عليه انتفاء
المحمول يصدق عليه انتفاء الموضوع لا بد من البيان وعرفه الكشي بانه جعل مقابل المحكوم
عليه بالايجاب والسلب محكوما به مع بقاء الكيف والصدق والكذب بحاله وجعل حكم
الموجبات في عكس النقيض حكم السوالب في عكس المستوي وبالعكس حكم السوالب في عكس
النقيض حكم الموجبات في العكس المستوي فعلى هذا السوالب السبع الكلية الغير المنعكسة وهي
الوقتيتان والوجوديتان والممكنتان والمطلقة العامة لا ينعكس موجباتها الكلية بعكس النقيض
للتخلف لان الوقتية اخصها وهي لا تنعكس لانه يصدق بالضرورة كل قمر فهو ليس بمنخسف وقت
التربيع لا دائما ولا يصدق عكسه بعض المنخسف فهو ليس بقمر باعم الجهات واذا لم ينعكس الاخص
لم ينعكس الاعم لما مر ولا يرد على هذا شيء واما الضرورية والدائمة والعامتان فينعكس كل
منهما كنفسها اما الضرورية فلانه اذا صدق بالضرورة كل ج ب صدق بالضرورة كل
ما ليس ب ليس ج والا لصدق نقيضه وهو بعض ما ليس ب هو ج بالامكان العام فنعكسه
الى بعض ج هو ليس ب بالامكان العام وكان في الاصل بالضرورة كل ج ب هذا خلف وان
ضممنا النقيض الى الاصل هكذا بعض ما ليس ب هو ج بالامكان العام وكل ج ب بالضرورة ينتج
القياس من صغرى ممكنة وكبرى ضرورية بعض ما ليس ب هو ب بالضرورة وهو محال
وهكذا يفعل في الثلاثة الباقية فان هذا البرهان يتم فيها وفي هذا البيان خلل لان ليس نقيض كل
ما ليس ب ليس ج هو نقيض ما ليس ب ج بل ليس بعض ما ليس ب ليس ج وهو غير مستلزم بعض
ما ليس ب ج لكون النقيض سالبة معدولة المحمول والمتوهم انه نقيض محصلة المحمول للمعدولة لم

من المحصلة ولا يلزم من صدق الاعم صدق الاخص ولان الصغرى الممكنة لا ينتج في الاول
وزعم ان الخاصتين ينعكسان الى عامتيهما بالبرهان الذى مر ولو وجب انعكاس الاخص الى
ما ينعكس اليه الاعم لكن يكونان مقيدين باللادوام في البعض فانك اذا قلت كل ج ب ما دام
ج لا دائما وجب ان يصدق في عكسها العامة وهو كل ما ليس ب فهو ليس ج ما دام ليس ب لما
ذكرنا ووجب صدق اللادوام في البعض وهو عبارة عن ليس كل ما ليس ب فهو ليس ج بالفعل
والا صدق نقيضه وهو كل ما ليس ب ليس ج دائما وانعكس بعكس النقيض الى كل ج ب دائما
وكان الاصل كل ج ب لا دائما هذا خلف في الخاصتين تم البيان المذكور لكون موضوع السالبة
موجودا فيستلزم الموجبة هذا حكم الموجبات الكلية واما الجزئية الموجبة فلا ينعكس
شيء منها بعكس النقيض الا الخاصتان فقط اما في السبع الغير المنعكسة فلايراد النقض
المذكور جزئيا والضرورية اخص الاربع الباقية وهي غير منعكسة فانه يصدق بالضرورة
بعض الحيوان هو ليس بانسان مع امتناع صدق عكسه باعم الجهات وهو بعض الانسان
هو ليس بحيوان بالامكان العام لان كل انسان حيوان بالضرورة واما الخاصتان فينعكس
كل واحد منهما كنفسهما فانه اذا صدق بعض ج ب ما دام ج لا دائما انعكس الى بعض ما ليس
ب هو ليس ج ما دام ليس ب لا دائما فانا نفرض البعض من ج الذي هو ب ما دام ج لا دائما
شيئا معينا وليكن د فيصدق ان د ليس ب بالفعل لتقييد الاصل باللادوام فيصدق ان
د ج وكل ج ليس ب بالفعل فد ليس ب بالفعل ويصدق ان د ليس ج في جميع اوقات كونه ليس
ب والا لزم ان يكون د ج في بعض اوقات كونه ليس ب فيكون د ليس ب في بعض اوقات كونه ج وكان
د ب ما دام ج هذا خلف وكان د ج بالفعل واذا صدق على د كونه لا ج في جميع اوقات اتصافه
باللاب وصدق عليه ايضا اتصافه بالجيم صدق بالضرورة بعض ما ليس ب ليس ج ما دام ليس
ب لا دائما وهو العكس المطلوب وكذلك الحكم في المشروطة الخاصة واما السوالب فسواء
كانت كلية او جزئية لا ينعكس كلية لجواز كون نقيض المحمول اعم من نقيض الموضوع وحينئذ
يمتنع سلب الخاص عن كل افراد العام كقولك لا شيء من الانسان بضاحك بالفعل بالاطلاق
العام ولا يصدق في عكس نقيضه لا شيء مما ليس بضاحك بالفعل انسان لكون بعض ما ليس
بضاحك بالفعل انسانا بالضرورة واما في الجهة فالوقتيتان والوجوديتان والمطلقة
العامة ينعكس كل واحد منها بعكس النقيض الى مطلقة عامة فانه اذا صدق لا شيء من
ج ب او بعض ج ب بالاطلاق العام صدق ليس بعض ما ليس ب ليس ج بالاطلاق العام
والا صدق نقيضه وهو كل ما ليس ب فهو ليس ج دائما وانعكس بعكس النقيض الى كل ج ب
دائما وكان الاصل لا شيء من ج ب بالاطلاق العام هذا خلف واذا انعكس الاعم انعكس
الاخص اما لكونه لازما له ولتمام هذا البرهان في الاربع الباقية وهذا البيان يتوقف
على انعكاس الموجبة الكلية كنفسها وقد ذكرنا عليها من الايراد واما الضرورية والدائمة
والعامتان فينعكس كل واحدة منها الى الجزئية المطلقة لانه اذا صدق لا شيء من ج ب او بعض
ج ليس ب ما دام ج صدق ليس كل ما ليس ب ليس ج في بعض اوقات كونه ليس ب والا صدق
نقيضه وهو كل ما ليس ب ليس ج ما دام ليس ب وانعكس بعكس النقيض الى كل ج ب ما دام ج
وكان الاصل لا شيء من ج ب ما دام ج هذا خلف وهكذا البيان في الباقي واما الخاصتان
فينعكس كل واحدة منهما الى الجزئية المطلقة مع تقييدها باللادوام اما انعكاسهما الى الجزئية

المطلقة فلكون

المطلقة فلكون لازما الاعم لازما للاخص واما تقييدها باللادوام فلانه اذا صدق
لا شيء من ج ب او بعض ج ليس ب ما دام ج لا دائما فلنفرض الموضوع شيئا معينا وليكن د فد
ب بالفعل لتقييد الاصل باللادوام ود ج بالفعل بالفرض ود ليس لا ج في بعض اوقات كونه
ليس ب والا لكان د ليس ج في جميع اوقات كونه ليس ب فد ليس ب في جميع اوقات كونه
ج وقد كان ب في جميع اوقات كونه ليس ج هذا خلف ود ليس ج بالفعل والا لكان ج دائما
فيكون د لا ج دائما للدوام سلب الباء بدوام وصف الجيم لكن د ب بالفعل لتقييد الاصل
باللادوام واذا صدق على د انه ليس لا د في بعض اوقات كونه ليس ب وصدق عليه اللا
ج صدق المدعى انه عكس النقيض وهو ليس بعض ما ليس ب ليس ج حين هو ليس ب لا دائما وكذلك
الحكم في المشروطة الخاصة وهذا ايضا مبني على انعكاس الموجبة الكلية كنفسها والبرهان
الذي ذكروه على ذلك لا يتم واما الممكنتان فينعكس كل واحد منهما بالعكس النقيض الى الممكنة
العامة فانه اذا صدق لا شيء من ج ب بالامكان العام صدق ليس بعض ما ليس ب ليس ج بالامكان
العام والا صدق نقيضه وهو كل ما ليس ب ليس ج بالضرورة وينعكس بعكس النقيض الى كل ج
ب بالضرورة وكان الاصل لا شيء من ج ب بالامكان العام هذا خلف وكذا الحكم في الامكان
الخاص وهذا كله موقوف على عكس الموجبة الكلية والشرطية الموجبة ان كانت كلية فينعكس
كنفسها فان قولنا كلما كان اب فج د ينعكس بعكس النقيض الى كلما لم يكن ج د وكان الاصل كلما كان
اب فج د هذا خلف وان شئت جعلته صغرى للاصل هكذا فقد يكون اذا لم يكن ج د فاب وكلما
كان اب فج د لينتج القياس من الاول فقد يكون اذا لم يكن ج د فج د وذلك محال وان كانت المتصلة
الموجبة جزئية لا ينعكس بعكس النقيض لصدق قد يكون اذا كان هذا حيوانا فهو ليس بانسان مع عدم
صدق عكسه قد يكون اذا كان هذا انسانا فهو ليس بحيوان لانه كلما كان انسانا فهو حيوان بالضرورة
وفيه سهو فان نقيض كلما لم يكن ج د لم يكن اب انما هو قد لا يكون اذا لم يكن ج د لم يكن اب لا كما
ذكره قد يكون اذا لم يكن ج د فاب وهو غير لازم للنقيض لامكان كون الشيء الواحد غير مستلزم
للنقيضين مثل كون الانسان ناطقا فانه لا يستلزم ناهقية الحمار ولا عدمها والمتصلة السالبة
كلية كانت او جزئية ينعكس جزئية فقولنا ليس البتة او قد يكون اذا كان اب فج د فقد لا يكون
اذا لم يكن ج د لم يكن اب والا يصدق نقيضه وهو كلما لم يكن ج د لم يكن اب وانعكس
بعكس النقيض الى كلما كان اب فج د فان كان الاصل كليا صادقة وان كان جزئيا ناقضة وهو
ايضا مبني على انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض كنفسها وقد ذكرنا ضعفه فهذا مذاهب
الائمة الثلثة في هذا الباب وما وقع لهم من السهو والمتاخرون عنهم زماننا كالافضل والابهري
واتباعهم فانهم وان دققوا وفصلوا وذهبوا في العكس والمختلطات والشرطيات ومواضع
اخر فالفيلسوف السالك لا يفتقر الى ذلك وان كان ما الى اصل الباب لا الى التفاصيل التي لا يفيد
الا تشحيذ الفكر فاذا وصل هؤلاء الى المهمات الفلسفية حرسوا وضموا وشرعوا بالعبوث
بالدنيا ويعمرونه كانهم بانواع البرهان من انه لا برهان الفلاسفة ولا يتم البيان ووقع
وامثال هذه الهذيانات يريدون ان يطفئوا نور الله بافواههم ولقد خرجوا من الدنيا
ولم يعرفوا ذوق الحكمة لشدة استغراقهم في محبة الدنيا ومناصبها وظلمة نفوسهم وكثافة
طباعهم وانحرافهم عن طريق الاوائل رضي الله عنهم والحكمة لطيفة لا يدرك الا باللطف العظيم
فقالوا ان عكس النقيض هو جعل نقيض الجزء الثاني من القضية اولا وعين الاول ثانيا مع مخالفة

للاصل في الكيف وموافقته له في الصدق اما الموجبات فالضرورية والدائمة والعامتان
فكل واحد منها ينعكس كنفسه ان كان كليا فانا اذا قلنا بالضرورة كل ج ب انعكس بعكس
النقيض الى لا شيء مما ليس ب ج بالضرورة والا لصدق نقيضه وهو بعض ما ليس ب ج بالامكان
العام مع الاصل ويلزم من ذلك صدق لازم النقيض معه ايضا وهو بعض ما ليس ب ج
بالفعل اذ وصف الشيء بالامكان العام لا ينافي وقوعه بل لا وجوبه وصدق الملزوم
مع الشيء يقتضي صدق لازمه معه واذا صدق لازم النقيض مع الاصل هكذا بعض ما ليس
ب ج بالفعل وكل ج ب بالضرورة لينتج بعض ما ليس ب ب بالضرورة وانه محال فامكان
صدق الملزوم مع الاصل مستلزما لهذا المحال فيكون محالا وايضا اذا عكسنا النقيض وهو
بعض ما ليس ب ج بالامكان العام الى بعض ج ليس ب بالامكان العام وكان الاصل كل ج ب
بالضرورة هذا خلف واما الدائمة فاذا قلنا فيها كل ج ب دائما انعكس النقيض الى لا شيء
مما ليس ب ج دائما والا لصدق نقيضه وهو بعض ما ليس ب ج بالاطلاق العام والعكس الى
بعض ج ليس ب بالاطلاق العام وكان كل ج ب دائما هذا خلف وان ضممته الى الاصل هكذا
بعض ما ليس ب ج بالاطلاق وكل ج ب دائما لينتج بعض ما ليس ب ب وذلك محال وقس
العامتين عليهما والخاصتان ان كانتا كليتين فينعكس كل واحد منهما بعكس النقيض الى عامتها
لكن مع قيد اللادوام في البعض فاذا قلنا كل ج ب ما دام ج لا دائما انعكس الى العامة وهو
لا شيء مما ليس ب ج ما دام ليس ب بعين ما ذكرنا من البرهان في العامة او لكون الخاص مستلزما
للعام واما قيد اللادوام في البعض الذي هو عبارة عن بعض ما ليس ب ج بالفعل فلولا
صدقه لصدق نقيضه وهو لا شيء مما ليس ب ج دائما وتخيلوا في جعلها موجبة فقالوا هي
في معنى لا شيء من ج ب بالفعل ولما كان موضوع هذه السالبة في اصل القضية الموجبة موجودا
كانت السالبة الثانية مستلزمة لكل ج هو لا ب بالفعل وحينئذ يضم هذه الموجبة الى
نقيض العكس هكذا كل ج هو لا ب بالفعل ولا شيء مما ليس ب ج دائما لينتج القياس لا شيء
من ج ج دائما وانه محال واما الوقتيتان والوجوديتان والممكنتان والمطلقة العامة فانها
لا تنعكس لصدق قولنا بالضرورة كل قمر فهو ليس بمنخسف وقت التربيع لا دائما مع عدم صدق
قولنا بعض المنخسف ليس بقمر باعم الجهات لكون كل منخسف فهو قمر بالضرورة واذا لم ينعكس
الاخص لم ينعكس الاعم لما ذكرنا غير مرة هذا حكم الموجبات الكلية واما الجزئية فلا ينعكس
شيء منها الا الخاصتان اما الست الغير المنعكسة فلذكر النقيض جزئيا واما الضرورية
والدائمة والعامتان فالضرورية اخصها وهي غير منعكسة لصدق قولنا بالضرورة
بعض الحيوان ليس هو بانسان مع عدم صدق قولنا بعض الانسان ليس بحيوان بشيء من الجهات
لكون كل انسان فهو حيوان بالضرورة واما الخاصتان فينعكس كل واحد منهما كنفسها فاذا
قلنا بعض ج ب ما دام ج لا دائما ينعكس بعكس النقيض الى قولنا ليس بعض ما ليس ب ج ما دام
ليس ب لا دائما لانه يمكننا فرض البعض من ج اعني الموضوع شيئا معينا هو د فد ج ود
ليس ب بالفعل لتقييد الاصل باللادوام ود ليس ج ما دام ليس ب والا لزم ان يكون د ج
في بعض اوقات ليس ب فيكون د ليس ب في بعض اوقات ج وكان في الاصل د ب في جميع
اوقات ج هذا خلف واذا صدق الامران على د احدهما كونه ج بالفعل والثاني كونه ليس
ج في جميع اوقات ليس ب صدق ليس بعض ما ليس ب ج ما دام ليس ب لا دائما وهو المطلوب وهكذا

حكم المشروطة

حكم المشروطة الخاصة واما السوالب فالقضايا الست البسيطة لا برهان على انعكاسها
ولا عدم انعكاسها لعدم الظفر بما يؤدي الى الجزم بواحد منهما واما الست الاخرى فان
كلية كانت وجزئية لا ينعكس كلية لجواز كون نقيض المحمول اعم من عين الموضوع فلو انعكس
لصار عين الموضوع محمولا ويمتنع حمل الخاص على كل افراد العام كقولك لا شيء من الانسان بحجر
لو انعكس كليا لانعكس الى كل ما ليس بحجر انسان وهو محال فينعكس جزئية لذلك واما في الجهة فالوقتيتان
والوجوديتان ينعكس الى المطلقة العامة فاذا صدق لا شيء من ج او بعضه ليس ب لا بالفرض
صدق بعض ما ليس ب ج بالاطلاق العام فيفرض ذلك البعض من ج معينا هو د فد هو ليس
ب بالفعل ود ج بالفعل واذا صدقت المقدمتان صدق بعض ما ليس ب ج بالاطلاق العام
وهو المطلوب واذا انعكست الوجوديتان اللاضرورية انعكس الباقي لكون لازم العام لازما
للخاص واما الخاصتان فينعكس كل واحد منهما الى الحينية المطلقة اللادائمة فاذا قلنا لا شيء من ج
ب او بعض ج ليس ب ما دام ج لا دائما انعكس الى بعض ما ليس ب ج في بعض اوقات كونه ليس
ب لا دائما فانا نفرض موضوع الاصل شيئا معينا هو د فد ب بالفعل لتقييد الاصل باللادوام
ود ليس ب بالفعل لكونه بعض ج الذي هو ليس ب بالفعل ود ج في بعض اوقات ليس ب والا
لكان د ليس ج في جميع اوقات ليس ب ويلزم ان يكون ليس لا ب في جميع اوقات ج وكان د
ليس ب في جميع اوقات ج هذا خلف ود ايضا ليس ج بالفعل والا لزم ان يكون د ج دائما
فيكون د ليس ب دائما للدوام سلب الباقية بدوام الحينية وقد كان د ب بالفعل لقيد اللادوام
في الاصل واذا صدق على د كونه ج في بعض اوقات لا ب وصدق عليه كونه ليس ج بالفعل
وليس ب بالفعل صدق بعض ما ليس ب ج حين هو ليس ب لا دائما وهو العكس المطلوب وكذلك
الحكم في المشروطة الخاصة بعين هذا البرهان ولان لازم العام لازم للخاص واما الممكنة الخاصة
فينعكس ممكنة عامة لانه اذا صدق لا شيء او بعض ج ليس ب بالامكان الخاص صدق بعض
ما ليس ب ج بالامكان العام فانه لو لم يصدق العكس لصدق نقيضه وهو لا شيء مما ليس
ب ج بالضرورة وينعكس بالمستوي الى لا شيء من ج ليس ب بالضرورة ولا العكس
وهو كل ج ب بالضرورة يلزم منه ان ينافي الاصل او نقيضه وهو محال هذه احكام
الحمليات واما الشرطيات فالمتصلة اللزومية سواء كانت موجبة او سالبة كلية كانت
او جزئية فلا علم لنا بانعكاسها ولا بعدم انعكاسها لفقد البرهان المقتضي واحد منهما واما
الاتفاقية فالسالبة لا علم لنا بانعكاسها ولا بعدم انعكاسها ايضا واما الموجبة كلية
كانت او جزئية ينعكس سالبة اتفاقية موافقة للاصل في الكم فانا اذا قلنا كلما كان اب فج
د اتفاقية انعكس الى قولنا ليس البتة اذا لم يكن جد فاب اتفاقية والا فقد يكون اذا لم يكن
جد فاب وانضم الى الاصل بجعله كبرى هكذا كلما كان اب فج د وقد يكون اذا لم يكن جد فاب
وينتج من الاول فقد يكون اذا لم يكن ج د فجد وهو محال للزوم موافقة الشيء لنقيضه المستلزم
لصدق النقيضين في الواقع معا وذلك محال ولانه اذا صدق كلما كان اب فج د اتفاقية يلزم
عدم موافقة عدم ج د لا ب في كل الازمنة اذ لو لم يلزم ذلك لزم موافقة عدم ج د
لا ب في بعض الازمنة التي كان ج د موافقا فيها لا ب ويلزم من ذلك موافقة الشيء
الواحد للنقيضين المستلزم لصدقهما وهو محال ولو اوردوا عليه بانا لا نسلم ان المستلزم
عدم جد لجد استلزاما جزئيا محال بل هو واقع في الخارج وذلك لان الملازمة الجزئية بين

كل امرين مفروضين سواء كانا نقيضين او لم يكونا امر واقع بالقياس المركب من الشكل الثالث والاوسط مجموع الامرين فانه يصدق كلما كان هذا فرسا وحمارا فهو فرس وكلما كان فرسا وحمارا فهو حمار ينتج قد يكون اذا كان هذا فرسا فهو حمار والا صدق نقيضه وهو ليس البتة اذا كان هذا فرسا فهو حمار فاذا ضممناه الى الصغرى هكذا كلما كان هذا فرسا وحمارا فهو فرس وليس البتة اذا كان هذا فرسا فهو حمار لينتج ليس البتة كلما كان هذا فرسا وحمارا فهو حمار وهو محال لكونه مناقضا للكبرى الصادقة تكملة في تلازم المتصلات والمنفصلات زعم الشيخ والحق ان المتصلتين المخالفتين في الكيف المتوافقتين في الكم والمقدم المتناقضتين في التالي يكونان متلازمتين منعكستين اما استلزام الموجبة للسالبة فاذا صدق قولنا كلما كان ا ب فج د وجب ان يصدق ليس البتة اذا كان ا ب لم يكن ج د والا لزم صدق نقيضه وهو قد يكون اذا كان ا ب لم يكن ج د فاذا انضم الموجبة كبرى وهو كلما كان ا ب فج د انتج القياس من الشكل الثالث قد يكون اذا لم يكن ج د فج د وهو محال واما العكس وهو استلزام السالبة للموجبة فاذا صدق ليس البتة اذا كان ا ب فج د صدقت الموجبة وهو كلما كان ا ب لم يكن ج د والا لوجب صدق نقيضه وهو قد لا يكون اذا كان ا ب لم يكن ج د وكان في السالبة امتنع استلزام ا ب لج د بالكلية وهنا لزم استلزام ا ب على بعض الاوضاع لشيء من النقيضين وذلك محال قال المتأخرون انا لا نسلم ان استلزام الشيء الواحد للنقيضين غير جائز بل هو واقع بالبرهان الذي مر ولان كون الانسان ناطقا لا يستلزم ناهقية الحمار ولا عدمها فيجوز ان لا يلزم المقدم قضية ولا نقيضها ولان المقدم اذا كان محالا جاز ان يلزمه النقيضان لان المحال جاز ان يلزمه محال اخر واما المنفصلة الموجبة كلية كانت وجزئية فانها يستلزم منفصلتين موافقتين في الكم والكيف استلزاما متعاكسا اما مانعة الجمع فمن عين المقدم ونقيض التالي واما مانعة الخلو فمن نقيض المقدم وعين التالي فلو لم يصدق لجاز صدق المقدم مع عدم التالي فيكذب الملازمة وذلك محال واما التعاكس وهو انه اذا صدقت المنفصلتان صدقت المتصلة والا لزم كذب المنفصلتين المفروض صدقهما واما المنفصلة الحقيقية الموجبة سواء كانت كلية او جزئية كقولك دائما اما ان يكون العدد زوجا او فردا فانها تستلزم متصلة مركبة من عين احد جزئيها ونقيض الاخر كقولك كلما كان العدد زوجا لم يكن فردا اذ لو لم يصدق المتصلة لصدق الزوجية مع الفردية فيكذب الانفصال الحقيقي ولا ينعكس فلا يلزم من صدق المتصلة المذكورة صدق المنفصلة الحقيقية لاحتمال كون التالي في المتصلة اعم من المقدم او اعم من نقيضه باعتبار اخذ التالي عين احد جزئي المنفصلة او نقيضه وحينئذ يستحيل الانفصال الحقيقي بين العام والخاص والمتصلة ينقسم الى اربع متصلات بحسب اخذ مقدم المتصلة عين الجزء الاول او نقيضه او عين الجزء الثاني او نقيضه والقدماء ذكروا ان المتصلة الموجبة والمنفصلة الحقيقية ومانعة الجمع والخلو يستلزم كل واحد منها سوالب الاخرى مركبة من الجزئين فاذا صدق كلما كان ا ب فج د وجب ان يصدق ليس البتة اما ا ب او ج د مانعة الجمع والخلو والا لصدق نقيضها وهو قد يكون اما ا ب او ج د مانعة الجمع او الخلو ويلزمها متصلة مركبة من عين احدهما ونقيض الاخر وهو قد يكون اذا كان ا ب لم يكن ج د بالبرهان الذي مر وكان الاصل كلما كان ا ب فج د فيكون ا ب مستلزما لج د ولعدمه استلزاما جزئيا فيستلزم ا ب النقيضين وان ضممنا اللازم الى الاصل هكذا كلما كان ا ب فج د وقد يكون اذا كان ا ب لم يكن

ج د وينتج

ج د وينتج من الثالث قد يكون اذا كان ج د لم يكن ج د فيلزم استلزام عدم ج د لج د وهو محال واذا لزمت سالبة مانعة الجمع والخلو للمتصلة لزمت السالبة الحقيقية لانها اخص منهما واذا صدقت احد المنفصلات الثلثة صدقت السالبة المتصلة والسالبتان الباقيتان مثاله اذا صدق دائما اما ا ب او ج د مانعة الجمع صدقت المتصلة السالبة وهو ليس البتة اذا كان ا ب فج د فاذا جعلها صغرى للازم المنفصلة وهو كلما كان ج د لم يكن ا ب انتج من الاول قد يكون اذا كان ا ب لم يكن ا ب وهو محال ولو كانت المنفصلة مانعة الخلو فاذا صدق دائما اما ا ب او ج د صدق ليس البتة اذا كان ا ب فج د والا لزم صدق نقيضها وهو قد يكون اذا كان ا ب فج د ويلزم هذه المتصلة قد يكون اما ان لا يكون ا ب او ج د مانعة من الخلو فيلزم ان يكون ج د معاندا لا ب كليا في الاصل ولعدم ا ب جزئيا في لازم النقيض ويلزم من ذلك اجتماع النقيضين جزئيا وهو محال والحقيقية ايضا يستلزم السالبة المتصلة لانها اخص من كل منهما وانت فقد عرفت غير مرة ان استلزام الشيء الواحد للنقيضين جزئيا جائز فلا يتم هذا البيان واما العكس وهو استلزام السالبة من كل واحد من هذه الاربع الموجبات الثلثة الباقية فغير لازم وذلك لان صدق المتصلة السالبة قد يكون بصدق الطرفين وقد يكون بكذبهما فان كان صدقها بصدق الطرفين فيتخلف عنها الموجبة المنفصلة المانعة للجمع المركبة من الجزئين وان كان صدقها بكذب الطرفين يتخلف عنها الموجبة المانعة للخلو والحقيقية تخلفها ظاهر وكذلك فان المنفصلة المانعة الجمع السالبة يجوز صدقها بصدق الطرفين وهما اللذان لا ملازمة بينهما كناطقية الانسان وناهقية الحمار وكذلك جاز صدق السالبة المانعة للخلو بكذب الطرفين وهما اللذان لا ملازمة بينهما كناطقية الحجر وناهقيته وكذلك يجوز صدق السالبة الحقيقية عند كذب الملازمة بين الطرفين واما مانعة الجمع ومانعة الخلو فكل منهما يستلزم صاحبها بشرط الموافقة في الكيف والتركيب من نقيضي الجزئين فاذا كانت مانعة الجمع موجبة فامتناع الجمع بين الشيئين يستلزم امتناع الخلو عن نقيضيهما اذ لو جاز الخلو عنهما لجاز اجتماع الشيئين وصدقهما وهو محال وان كانت مانعة الخلو موجبة فامتناع الخلو عن شيئين يستلزم امتناع الجمع بين نقيضيهما اذ لو جاز الجمع بين النقيضين لجاز الخلو عن الشيئين وقد كان الخلو ممتنعا وان كانت مانعة الجمع سالبة فجواز الجمع بين الشيئين يستلزم جواز الخلو عن نقيضيهما والا لكان الجمع بين الشيئين ممتنعا وقد كان جائزا وان كانت مانعة الخلو سالبة فجواز الخلو عن الشيئين يستلزم جواز الجمع بين نقيضيهما والا لكان الخلو عن الشيئين ممتنعا وقد كان جائزا

الفصل الثامن في القياس وانواعه اعلم انا اذا استدللنا بشيء على شيء فلا يخلو اما ان يكون بين الدليل والمدلول عموم وخصوص ولا يكون فالاول اما ان يستدل بالعام على الخاص اي يستدل بثبوت الحكم للعام على ثبوته للخاص او بالعكس والاول هو القياس عند ارباب المنطق فانا اذا اردنا بيان كون الانسان محدثا قلنا الانسان جسم وكل جسم محدث فالانسان محدث فقد استدللنا بثبوت الحدوث للانسان بكونه ثابتا للجسم والجسم اعم من الانسان فقد استدللنا بثبوت الحكم للعام على ثبوته للخاص واما العكس اعني الاستدلال بثبوت الحكم للخاص على ثبوته للعام فهو الاستقراء فانا اذا اردنا بيان ان كل حيوان يحرك عند الاكل فكه الاسفل قلنا الدليل على ذلك ان الانسان والفرس والحمار يحركون عند الاكل الفك الاسفل فيلزم ان يكون كل حيوان كذلك فقد استدللنا بثبوت الحكم وهو تحريك الفك الاسفل عند الاكل للانسان والفرس والحمار وهي اخص من الحيوان على ثبوت الحكم لجميع الحيوانات وهو قد يكون ناقصا

كما فى هذه الصورة فلا يكون حجة وقد يكون تاما وهو ان يحصر الكلى فى جزئيات وتبين ثبوت
الحكم لجميع تلك الجزئيات فيلزم ثبوته للكلى وهو الحجة واما اذا لم يكن بين الدليل والمدلول عموم
وخصوص يوجب اندراج احدهما فى الاخر فاما ان يندرجا تحت كلى اخر ولا فان لم يندرجا
فلا يمكننا ان نستدل باحدهما على الاخر اذ لا علاقة بينهما وكون الحكم الثابت لاحد المتباينين
لا يستلزم الحكم للمباين الاخر فلا يصح الاستدلال باحدهما على الاخر وان اندرجا تحت كلى
فهو التمثيل ويسميه اهل الجدل والعوام قياسا كقولك ان السماء حادثة لانها متشكلة فيكون
حادثة قياسا على البيت لكون كل متشكل حادث فهو مركب من القياس والاستقراء فمن حيث
انا نستدل بتعلق الحكم بالمشترك الكلى وهو كل متشكل حادث على ثبوته فى الجزء الاخر الذى هو
حدوث السماء يشبه القياس ومن حيث انا نستدل بثبوت الحكم فى احد المسألتين كالسماء
متشكل على كون الحكم يتعلق بالمشترك الذى هو كل متشكل حادث بينه وبين المسئلة الاخرى
وهو المشترك الكلى الذى اندرج فيه المحلان يشبه الاستقراء واوردوا على قولهم ان
الاستدلال بالعام على الخاص هو القياس بانه منقوض بقولنا الانسان ناطق وكل ناطق منتجب
فالانسان منتجب هو قياس مع كونه استدلالا بالمساوى على المساوى ولا بالعام على الخاص
فان قيل نعنى بالخاص المندرج تحت الشئ فالانسان وان اندرج تحت الناطق الخاص فى نفس الجنسية
يكون اخص ولكن ينتقض بقولنا بعض الحيوان ناطق وكل ناطق منتجب فانه لا يمكن ان يقال الحيوان
اخص من الناطق وايضا ينتقض بالشكل الثانى والثالث والرابع فانا ما استدللنا فيها بالعام
على الخاص فان قلت انها عند الرد الى الاول يوصف بذلك قلنا نحن نتكلم على هيئة الاشكال
المخصوصة اى شكل كان وكذلك ينتقض ما ذكروه بالاقيسة الاستثنائية باسرها فانا لم نستدل
فيها بالعام على الخاص هذا انما يتم فى بعض مواد اقيسة الشكل الاول فقط وقيل ان اول
من اورده فخر الدين وتبعه تلامذته وعرفوا القياس بانه قول مؤلف من مقدمتين اذا سلمتا
لزم عنهما لذاتهما قول اخر فقوله من مقدمتين احترزنا عن المقدمة الواحدة فانها يلزمها
العكس لذاتها ولا يسمى قياسا وكذلك كل لازم يستلزم شيئا بواسطة قضية محذوفة
كقولك فلان يطوف بالليل فهو متلصص فالمحذوفة وكل من يطوف بالليل فهو متلصص وما كانت
الشمس طالعة كان النهار موجودا فالمحذوفة المقدمة الاستثنائية وهى لكن الشمس طالعة وقوله
اذا سلمتا لا نعنى به انهما يكونان مسلمة فى ذاتهما فانهما قد يكونان كاذبين او احدهما كقولك كل
انسان حجر وكل حجر جسم وكل حجر حيوان بل نعنى انهما يكونان بحيث لو سلمتا لزم عنهما النتيجة
فانهما بين المقدمتين اذا سلمنا لزم كل انسان جسم او حيوان بالضرورة فيندرج فيه القياس
الصادق المقدمات وكاذبها وقولنا لزم عنهما يعنى اللزوم الاعم من البين وغيره ليندرج
فيه القياس الكامل وهو الشكل الاول وغيره من الاشكال الثلثة وليس هذا اللزوم عن صورة
المقدمتين ولا عن مادتهما بل عن المجموع من المادة والصورة وقولنا لذاته احترازا عن
الاول انه احتراز عن القياس الذى يلزم عنه قول اخر بواسطة مقدمة اجنبية خارجة
عن المقدمتين ليست من لوازمهما ويسمى قياس المساواة كقولنا امساو لب وب مساو لج
فى [illegible] هاتان المقدمتان لزم عنهما ان امساو لج لكن لا لذاته فانه ينتج لذاته ان امساو
لمساوى ج فاذا انضم اليها وكلما هو مساو للمساوى فهو مساو وهى المقدمة المحذوفة
الخارجة لزم المطلوب ان امساو لج ولو لم يقل لذاته لورد هذا نقضا لكونه قولا مؤلفا من

من مقدمتين يلزم عنهما قول اخر وليس بقياس اقترانى لعدم اشتراك المقدمتين فى حد اذ محمول
المقدمة الاولى مساواة ب وموضوع الثانية نفس الباء وليس باستثنائى لعدم ذكر النتيجة
او نقيضها بالفعل نعم هو قياس بالنسبة الى قولنا امساو لمساوى ج وليس بقياس بالنسبة
الى قولنا امساو لج ونزيده تحقيقا فنقول انتاج القياس المذكور امساو لج انما هو بواسطة
قياسين فينتج المطلوب منهما فالقياس الاول امساو لب وكل ما هو مساو لب فهو مساو لكل
ما يساويه ب ينتج ان امساو لكل ما يساويه ب وينعكس الى كل ما يساويه ب فامساو له
فنجعله كبرى بقولنا كل ج مساو لب الذى هى عكس المقدمة الثانية كنتاج مساو لب وكل
ما يساويه ب فامساو له ينتج ج مساو لب ونعكسه الى قولك امساو لج وهو المطلوب الثانى
فى الاحتراز بقولنا لذاته احترز به عن المقدمتين المستلزمتين لقول اخر بواسطة مقدمة
غير خارجة عنهما بل هى لوازمهما وهى عكس نقيض احديهما كقولنا فى بيان ان جزء الجوهر جوهر
ان جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكلما ليس بجوهر فلا يوجب ارتفاعه ارتفاع
الجوهر فاذا سلمت هاتان المقدمتان لزم عنهما ان جزء الجوهر جوهر وليس ذلك اللزوم لذاتهما
بل بواسطة مقدمة لازمة للثانية وهى عكس نقيضها وهى كلما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر
هو جوهر فينتج حينئذ بالذات جزء الجوهر جوهر وقولنا قول اخر احتراز عن القضية المجعولة
جزء قياس فان مجموع المقدمتين يستلزم ان كل واحد منهما ومع ذلك ليس مجموعهما قياسا بالنسبة
الى واحد منهما بل بالنسبة الى القول المغاير لكل واحد منهما والقياس اما اقترانى واما استثنائى
وذلك لان النتيجة او نقيضها ان كانا مذكورين فى القياس بالفعل فهو الاستثناء كقولك كلما
كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فينتج ان النهار موجود فالنتيجة هنا مذكورة
بالفعل فى هذا القياس ولو قلنا لكن النهار ليس بموجود فينتج ان الشمس ليست بطالعة فنقيض النتيجة
مذكورة بالفعل وهو الشمس طالعة وان لم يكن النتيجة ولا نقيضها مذكورين فى القياس بالفعل
بل بالقوة فهو القياس الاقترانى كقولك كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فينتج كل انسان جسم
فالنتيجة ونقيضها غير مذكورين بالفعل وقال المعلم الاول ان القياس الاقترانى يستغنى عن الاستثنائى
والاستثنائى يفتقر الى الاقترانى لانا اذا قلنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاذا
استثنينا عين المقدم لانتاج عين التالى او نقيض التالى لانتاج نقيض المقدم فالمقدمة
الاستثنائية عين المقدم كانت او نقيض التالى قضية حملية ان كانت بديهية كان القياس هذا
لان الملزوم اذا كان موجودا كان لازمه كذلك وان كان اللازم معدوما كان ملزومه كذا
ولا يحتاج فى هذا الى قياس ولا الى تركيب مقدمات فالقياس الاستثنائى لا يفيد الا اذا كانت
المقدمة الاستثنائية التى هى عين المقدم ونقيض التالى غير بينة فبيانها انما يكون بقياس
يتركب من المقدمات الحملية فالاستثنائى مفتقر الى الاقترانى فهو مقدم عليه فلنتكلم عليه
اولا فنقول كل قضية جعلت جزءا من القياس سميت مقدمة والقياس الاقترانى مؤلف من مقدمتين
فالمتكرر فيهما المحذوف فى النتيجة يسمى الحد الاوسط والمحكوم عليه فى المطلوب يسمى حدا
اصغر والمقدمة التى فيها الاصغر تسمى الصغرى والمحكوم به فى المطلوب يسمى حدا اكبر
والمقدمة التى فيها الاكبر تسمى الكبرى فالحدود ثلثة اصغر واوسط واكبر والمقدمتان
صغرى وكبرى والهيئة الحاصلة من وضع الحد الاوسط مع الحدين الاخرين اللذين هما
الاصغر والاكبر شكلا وتركيب الصغرى مع الكبرى يسمى قرينة وضربا فاذا لزم عن القرينة

لازم لذاتها تسمى تلك القرينة قياسا بالنسبة الى ذلك اللازم وذلك اللازم يسمى نتيجة بالنسبة
الى القرينة القياسية لكن انما تسمى نتيجة بعد اللزوم عن القرينة وقبل ذلك تسمى مطلوبا و
الاشكال اربعة وذلك لان الحد الاوسط اما ان يكون محمولا فى الصغرى موضوعا فى الكبرى
فهو الشكل الاول القريب من الطبع جدا كقولك كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا وان كان محمولا
فيهما فهو الثانى لموافقته الاول فى اشرف مقدمتيه وهى الصغرى كقولك كل ج ب ولا
شىء من ا ب فلا شىء من ج ا وان كان موضوعا فيهما فهو الثالث لموافقته الاول فى الكبرى
كقولك كل ب ج وكل ب ا فبعض ج ا وان كان الحد الاوسط موضوعا فى الصغرى محمولا فى
الكبرى فهو الشكل الرابع البعيد من الطبع جدا لمخالفته الاول فى كلتى المقدمتين ولذلك
اهمله القدماء ورفضوه كقولك كل ب ج وكل ا ب فبعض ج ا او قالوا الحد الاوسط
ان كان محمولا فى احدى المقدمتين موضوعا فى الاخرى فهو الشكل الاول وان كان محمولا فيهما
فهو الثانى وان كان موضوعا فيهما فهو الثالث هكذا ذكره المعلم الاول والشيخ ذكر ما
قررنا اولا قال المشاؤون انما ذكر المعلم الاول ثلثة اشكال بالحصر المذكور واهمل الرابع لانا
اذا قلنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث فهذا هو الشكل الاول فاذا غيرنا النظم فقلنا
كل مؤلف محدث وكل جسم مؤلف فهذا هو الشكل الاول بعينه ولا تفاوت بينهما الا فى
التقديم والتاخير ولا تاثير لذلك فى الامور العقلية وستظهر ان الكبرى اقوى فى الانتاج
فتقديمها اهم واذا كان كذلك اندرج الاصغر فى الاوسط بسهولة فوجب ان لا يختلف الحال
بسبب التقديم والتاخير فهذا وجه اسقاطه عند القدماء واما وجه اسقاطه عند الشيخ
فذلك ان الشكل الاول هو القياس الكامل والنظم الطبيعى لانتقال الذهن من الاصغر الى
الاوسط ومن الاوسط الى الاكبر فهذا هو الترتيب الطبيعى فان عكسنا الكبرى مع بقاء
الصغرى كان الشكل الثانى ولذلك يرتد الى الاول بعكس الكبرى وان عكسنا الصغرى مع
بقاء الكبرى كان الشكل الثالث ولذلك يرتد الى الاول بعكس الصغرى وان عكسناهما
معا كان الشكل الرابع وهو البعيد جدا عن الطبع لوقوع الوسط فى الطرفين والطرفين
فى الاوسط فقد وقع التغيير فى المقدمتين عن النظم الطبيعى بخلاف الثانى والثالث فانه
ما وقع الا فى مقدمة واحدة فهذا معنى قول الشيخ انه تركه لتفاحش الكلفة فيه واعلم
ان العلم بالمقدمتين سابق على العلم بالنتيجة سبقا ذاتيا لا زمانيا لكون العلم بالمقدمتين علة
تامة للعلم بالنتيجة والعلة التامة متقدمة على المعلول بالذات لا بالزمان وذكر الشيخ ان
حصول المقدمتين غير كاف فى حصول النتيجة بل لا بد من ثالث وهو كون النفس مراعية
للتاليف المخصوص متفطنة له ونقيس بينه وبين المطلوب فان من علم ان هذه بغلة وان كل بغلة
عاقر فاذا لم يجمعهما فى الذهن ورأى بغلة منتفخة البطن فربما ظن انها حبلى فلا بد مع حصول
المقدمتين من كيفية اندراج الصغرى فى الكبرى وزعم فخر الدين ان المقدمتين كافيتان
لان تاليف الصغرى مع الكبرى ان غاير ماهية الاصغر والاوسط والاكبر وانتساب
الاصغر الى الاكبر فيقتضى بسبب انتساب ذلك المغاير الى الامور الثلثة مقدمة ثالثة
ويقتضى ذلك تركب القياس من ثلث مقدمات ثم تركيب المقدمة الثالثة مع المقدمتين يغاير تلك
الاربعة ويقتضى ذلك حصول مقدمة رابعة ويتسلسل ذلك الى غير النهاية وان كان التاليف
غير مغاير للامور الثلثة واذا لم يحصل التصور المغاير فلا يحصل التصديق المغاير

والعلم اما تصور واما تصديق فاذا امتنع حصول واحد منهما امتنع حصول الشعور الزائد
على مقدمتين واما حديث البغلة فنحن نمنع ان عند حصول المقدمتين يمكن حصول الشك وقال
فى معنى ان الكبرى اتم فى الانتاج واقوى من الصغرى ان معنى الصغرى هو ثبوت الاوسط لكل
ما ثبت له الاصغر ويلزم من ذلك لزوما عقليا ان كل ما ثبت له الاوسط ثبت له الاصغر
والاكبر من جملة ما ثبت له الاوسط فثبت الاصغر واما الكبرى فمعناها ان الاكبر ثابت لكل ما
ثبت له الاوسط والاصغر من جملة ما ثبت له الاوسط فثبت له الاكبر فاللزوم العقلى
وان كان ثابتا من الجانبين الا ان اشعار الكبرى بالنتيجة اقوى من اشعار الصغرى اذ كان معناها
ان كل ما ثبت له الاوسط ثبت له الاكبر لكن الاصغر من جملة ما ثبت له الاوسط فثبت له الاكبر
فالاصغر مندرج تحت الاكبر فالكبرى تختص بدلالة اللفظ من بعض الوجوه بخلاف الصغرى
فانها وان دلت على ان كل ما ثبت له الاصغر ثبت له الاوسط ويلزم منه ثبوت الاكبر للاصغر
الا انه لا يندرج تحت اللفظ الشكل الاول وهو الذى الحد الاوسط محمول فى الصغرى موضوع
فى الكبرى وله فى الانتاج شرطان الشرط الاول بحسب الكيف وهو موجبة الصغرى اذ لو كانت
سالبة لم يندرج الاصغر فى موضوع الكبرى فلا يتعدى اليه الحكم من الاوسط وايضا لو كانت
الصغرى سالبة فالكبرى اما ان تكون سالبة او موجبة وايما كان يلزم صدق القياس مع
توافق الطرفين تارة ومع تباينهما اخرى وعدم اللزوم يوجب عدم الانتاج اما اذا كانت
سالبة فلانه يصح ان يقال لا شىء من الانسان بفرس ولا شىء من الفرس بناطق والحق التوافق وهو
كل انسان ناطق ولو بدلنا الكبرى بقولنا ولا شىء من الفرس بناهق كان الحق التباين وهو لا شىء
من الانسان بناهق وان كانت الكبرى موجبة فلانه يصح ان يقال لا شىء من الانسان بفرس وكل
فرس حيوان والحق التوافق وهو كل انسان حيوان ولو بدلنا الكبرى بقولنا وكل فرس صهال
كان الحق التباين وهو لا شىء من الانسان بصهال بلى لو كانت الصغرى سالبة تستلزم الموجبة كما
فى القضايا السبع المركبة جاز جعلها سالبة وينتج بالعرض ومرادهم ان السالبة لا يجوز ان
تجعل صغرى اذا لم تتكرر بالسلب فى الكبرى والا فقولك لا شىء من الانسان بفرس وكلما ليس بفرس
فهو غير صاهل مع انه ينتج لا شىء من الانسان بصاهل الشرط الثانى بحسب الحكم وهو كلية الكبرى
اذ لو كانت جزئية جاز ان يكون البعض من الاوسط المحكوم عليه بالاكبر غير البعض الذى
حكم به على الاصغر وذلك يقتضى عدم اتحاد الوسط فى القياس وحينئذ لا يجب تعدى الحكم
الثابت لذلك البعض الى الاصغر كقولك كل انسان حيوان وبعض الحيوان ناهق ولا يجب ان ينتج
بعض الانسان ناهق ولما كانت المحصورات اربعة فاذا جعلنا كل واحدة منها صغرى منضما
اليها اربع محصورات كبرى حصل من ضرب اربعة فى اربعة ستة عشر ضربا وكذلك فى كل
شكل الا انه لما شرطنا كون الصغرى موجبة سقطت ثمانية اضرب وهى الحاصلة من الصغرى
السالبة الكلية والجزئية مع المحصورات الاربع الكبرى وكذلك باشتراطنا كلية الكبرى
يسقط اربعة اضرب اخرى وهى الحاصلة من الكبرى الجزئية الموجبة والسالبة مع الصغرى
الموجبتين وبقيت الضروب المنتجة الباقية اربعة الضرب الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة
كلية كقولك كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا الضرب الثانى من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة كلية
كقولك كل ج ب ولا شىء من ب ا فلا شىء من ج ا الضرب الثالث من موجبتين والصغرى جزئية ينتج
موجبة جزئية كقولك بعض ج ب وكل ب ا فبعض ج ا الضرب الرابع من موجبة جزئية صغرى

وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولك بعض ج ب ولا شيء من ب ا فبعض ج ليس
ا فهذا الشكل اشرف الاشكال وافضلها وهو الناتج لهذه المحصورات الاربع دون غيره
ولا يحتاج في ذلك الى بيان بل هو بين بنفسه لانه اذا كان ب ثابتا لج وكان ا ثابتا لب او مسلوبا
عنه يلزم بالضرورة ان يكون ا ثابتا لج الشكل الثاني وهو الذي يكون الحد الاوسط محمولا
في المقدمتين ويشترط في انتاجه شرطان الاول ما هو بحسب الكيف وهو اختلاف المقدمتين
بالايجاب والسلب اذ لو اتفقتا كانتا اما موجبتين او سالبتين وايّا ما كان يحصل الاختلاف
المقتضي للعقم وهو صدق القياس مع توافق الطرفين تارة ومع تباينهما اخرى فان المشتركين
في ثبوت المحمول او سلبه جاز ان يكونا متوافقين وجاز ان يكونا متنافيين مع امتناع السلب
في المتوافقين وامتناع الايجاب في المتنافيين اما اذا كانتا موجبتين فانه يصدق كل انسان
حيوان وكل ناطق حيوان والحق هنا التوافق وهو كل انسان ناطق ولو بدلنا الكبرى بقولنا
وكل فرس حيوان فالحق التباين وهو لا شيء من الانسان بفرس واما اذا كانتا سالبتين فلانه
يصدق لا شيء من الانسان بحجر ولا شيء من الحيوان بحجر والحق التوافق وهو كل انسان حيوان
وان بدلنا الكبرى بقولنا ولا شيء من الفرس بحجر كان الحق التباين وهو لا شيء من الانسان بفرس
واما الشرط الثاني وهو بحسب الكم وهو كلية الكبرى فلانها لو لم يكن كلية لكانت جزئية
اما موجبة او سالبة وايّا ما كان يحصل الاختلاف المقتضي للعقم اما اذا كانت موجبة فلا بد
وان يكون الصغرى سالبة لكون الاختلاف بالكيف شرطا وحينئذ يلزم صدق القياس مع
كون النتيجة تارة موجبة وهو توافق الطرفين لانه يصح ان يقال لا شيء من الانسان بفرس
وبعض الحيوان فرس والحق التوافق وهو كل انسان حيوان واذا بدلنا الكبرى بقولنا وبعض
الصهال فرس كان الحق التباين وهو لا شيء من الانسان بصهال وان كانت الكبرى الجزئية سالبة
فيجب ان يكون الصغرى موجبة كلية وحينئذ يحصل الاختلاف المقتضي للتوافق الايجابي تارة
والتباين السلبي اخرى كقولك كل انسان ناطق وبعض الحيوان ليس بناطق والحق التوافق
وهو كل انسان حيوان واذا بدلنا الكبرى بقولنا وبعض الفرس ليس بناطق كان الحق التباين
وهو لا شيء من الانسان بفرس وبحسب اعتبار هذين الشرطين يبقى الضروب المنتجة في هذا
الشكل اربعة لان اعتبار الشرط الاول وهو اختلاف في الكيف اوجب سقوط ثمانية
وهي الصغرى الموجبة الكلية مع الموجبتين والموجبة الجزئية مع الموجبتين ايضا وكذلك
السالبة الكلية الصغرى مع السالبتين والسالبة الجزئية مع السالبتين ايضا وبحسب اعتبار
الشرط الثاني وهو كلية الكبرى اوجب سقوط اربعة اخرى وهي الموجبة الجزئية الكبرى
مع السالبتين وكذلك السالبة الجزئية الكبرى مع الموجبتين فبقيت النتيجة اربعة وهي
الحاصلة من الكبرى الموجبة الكلية مع السالبتين والحاصلة من الكبرى السالبة الكلية
مع الموجبتين الضرب الاول من الكليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة كلية كقولك كل ج ب
ولا شيء من ا ب فلا شيء من ج ا بيانه اما بعكس الكبرى ليرتد الى الاول وبالخلف وهو انه لو لم
يصدق لا شيء من ج ا صدق نقيضه وهو بعض ج ا فنجعله صغرى لكبرى القياس وهو
لا شيء من ا ب لينتج من رابع الاول بعض ج ليس ب وقد كان كل ج ب في الصغرى هذا
خلف وهكذا يصنع في هذا الشكل من ضم نقيض النتيجة الى الكبرى لينتج ما ينافي الصغرى
الضرب الثاني من كليتين والصغرى سالبة ينتج سالبة كلية كقولك لا شيء من ج ب وكل ا ب

وتارة سالبة وهو تباين الطرفين

فلا شيء من ج

فلا شيء من ج ا بيانه بعكس الصغرى وجعلها كبرى وكبرى القياس صغرى ثم عكس
النتيجة هكذا كل ا ب ولا شيء من ب ج لينتج القياس لا شيء من ا ج فنعكسها الى لا شيء من ج ا وهو
المطلوب ولا يمكن بيانه بعكس الكبرى لانه موجبة كلية تنعكس موجبة جزئية والشرط في هذا
الشكل كلية الكبرى والخلف ايضا انه لم يصدق النتيجة وهو لا شيء من ج ا صدق نقيضها وهو بعض
ج ا فنجعله صغرى لكبرى القياس وهو كل ا ب لينتج بعض ج ب وكان في الصغرى لا شيء من ج ب
هذا خلف الضرب الثالث من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولك
بعض ج ب ولا شيء من ا ب فبعض ج ليس ا بيانه بعكس الكبرى وبالخلف انه لم يصدق بعض
ج ليس ا صدق كل ج ا ونضم الى الكبرى وهو لا شيء من ا ب لينتج لا شيء من ج ب وكانت الصغرى
بعض ج ب هذا خلف ويتبين بالافتراض وحقيقة الافتراض هو فرض موضوع المقدمة
الجزئية سواء كانت موجبة او كانت سالبة مركبة مستلزمة للموجبة الموجودة الموضوع
دون السالبة البسيطة الصادقة عند عدم الموضوع شيئا معينا هو د مثلا لتصير المقدمة
كلية ويتم مطلوبك بقياسين احدهما من الشكل الاول والثاني من الشكل الذي كانت في بيان
ضروبه وقد كان صغرى الضرب الثالث بعض ج ب فاذا فرضنا ذلك البعض من ج الذي هو
ب د فيلزم حينئذ صدق مقدمتين كليتين وهما كل د ب وكل د ج فاذا جعلنا المقدمة الاولى
صغرى لكبرى قياس هذا الضرب هكذا كل د ب ولا شيء من ا ب لينتج من هذا الشكل الذي هو الثاني
من كليتين لا شيء من د ا فاذا عكسنا كل د ج وهي المقدمة الثانية الى بعض ج د وجعلنا هذا
العكس صغرى لنتيجة القياس الاول وهو لا شيء من د ا انتج القياس من الشكل الاول بعض ج
ليس ا وهو المطلوب الضرب الرابع من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة
جزئية كقولك بعض ج ليس ب وكل ا ب فبعض ج ليس ا ولا يمكن بيانه بعكس الكبرى فانها تصير
موجبة جزئية بالعكس والشرط كليتها ولا بالعكس الصغرى لعدم قبولها للعكس وعلى تقدير
كونها احدى الخاصتين لا يجوز جعلها كبرى لجزئيتها بل بالخلف انه لم يصدق فبعض ج ليس ا صدق
كل ج ا مع الكبرى وهو كل ا ب لينتج كل ج ب وكانت الصغرى بعض ج ليس ب هذا خلف وبين
الاوائل هذا الضرب بالافتراض ايضا وفيه خلل من جهة ان السالبة الجزئية جاز ان يكون
بسيطة فلا يستدعي وجود الموضوع بل يصدق عند عدمه فلا يلزم حينئذ وجود شيء موصوف
بانه ج وليس ب حتى يصدق بعض ج د الذي هو عكس كل د ج ولا ينتج هذا الشكل الا السلب
الشكل الثالث وهو الذي الحد الاوسط موضوع في المقدمتين ويشترط في انتاجه شرطان
الاول ما هو بحسب الكيف وهو موجبة الصغرى اذ لو كانت سالبة فالكبرى اما ان يكون سالبة او موجبة
وايّا ما كان يلزم توافق الطرفين تارة وهو الايجاب وتباينهما اخرى وهو السلب اما اذا كانت
سالبة فكقولك لا شيء من الحجر بانسان ولا شيء من الحجر بحيوان والحق التوافق الايجابي واذا بدلنا
الكبرى بقولنا لا شيء من الحجر بفرس كان الحق التباين السلبي واما اذا كانت الكبرى موجبة فكقولك
لا شيء من الانسان بفرس وكل انسان حيوان والحق التوافق وهو كل فرس حيوان واذا بدلنا الكبرى
بقولنا وكل انسان ناطق كان الحق التباين وهو لا شيء من الفرس بناطق الشرط الثاني ما هو بحسب الكم
وهو كلية احدى المقدمتين فانهما لو كانتا جزئيتين جاز ان يكون البعض من الاوسط الحاصل
فيه الاصغر مغايرا للبعض منه الحاصل فيه الاكبر ويسلب عنه وحينئذ لا يحصل اجتماع الاصغر
والاكبر في ذات واحدة فلا يمكن حصول النتيجة وايضا فلو كانتا جزئيتين والصغرى يجب ان يكون

موجبة فالكبرى اما ان يكون موجبة جزئية او سالبة جزئية وايّاما كان يحصل الاختلاف
وهو التوافق الايجابي تارة والتباين السلبي اخرى اما اذا كانت الكبرى موجبة جزئية فكقولك
بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ناطق والحق التوافق وهو كل انسان ناطق واذا بدلنا الكبرى
بقولنا وبعض الحيوان فرس كان الحق التباين وهو لا شيء من الانسان بفرس وان كانت الكبرى سالبة
جزئية فكذلك يحصل التوافق تارة والتباين اخرى كقولك بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان
ليس بناطق والحق الايجاب وهو كل انسان ناطق واذا بدلنا الكبرى بقولنا وبعض الحيوان ليس بفرس
كان الحق السلب وهو لا شيء من الانسان بفرس فعلم بهذين البرهانين انه لا بد وان يكون احدى
المقدمتين كلية والمنتج بمقتضى هذين الشرطين ستة اضرب لان جميع الضروب كما عرفت ستة
عشر فاشتراط ايجاب الصغرى يقتضي سقوط ثمانية وهي الصغرى السالبتين مع الكبريات
الاربع واشتراط كلية احدى المقدمتين يقتضي سقوط ضربين وهما الحاصلان من الصغرى
الموجبة الجزئية مع الكبرى الجزئيتين وبقي الضروب المنتجة ستة وهي الحاصلة من الصغرى
الموجبة الكلية مع المحصورات الاربع الكبرى والموجبة الجزئية الصغرى مع الكبرى
الكليتين الضرب الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية كقولك كل ب ج وكل ا ب
فبعض ج ا بيانه بعكس الصغرى ليرتد الى الاول وبالخلف ان لم يصدق بعض ج ا صدق نقيضه
وهو لا شيء من ج ا فنجعلها كبرى ونضمها الى الصغرى لينتج ما يناقض الكبرى وتضادها
فنقول كل ب ج ولا شيء من ج ا ينتج لا شيء من ب ا وكانت الكبرى كل ب ا هذا خلف الضرب الثاني
من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية كقولك كل ب ج ولا شيء من ب ا فبعض ج
ليس ا بيانه بعكس الصغرى وبالخلف ان لم يصدق بعض ج ليس ا صدق كل ج ا فنضمها الى
الصغرى وهو كل ب ج لينتج كل ب ا وكانت الكبرى لا شيء من ب ا هذا خلف ولا ينتج هذان
الضربان كلية لجواز كون الاصغر اعم من الاوسط وكون الاوسط مساويا للاكبر في الضرب
الاول ومندرجا مع الاكبر تحت جنس في الضرب الثاني وحينئذ يلزم ان يكون الاصغر اعم
من الاكبر في الضربين بحيث يمتنع حمل الاكبر على الاصغر في الضرب الاول وسلبه عنه في الضرب
الثاني كقولك كل انسان حيوان وكل انسان ناطق مع انه لا يلزم كل حيوان ناطق واذا بدلنا
الكبرى بقولنا ولا شيء من الانسان بفرس فلا يلزم انه لا شيء من الحيوان بفرس وهذان الضربان
اخص من كل واحد من الضروب الاربعة الباقية لانه متى صدق الكلي صدق الجزئي لاشتماله
عليه من غير عكس واذا لم ينتج هذان الضربان الاخصان الكلي وجب ان لا ينتجه باقي الضروب
الاربعة الضرب الثالث من موجبتين والصغرى جزئية ينتج موجبة جزئية كقولك بعض ب ج
وكل ب ا فبعض ج ا بيانه بعكس الصغرى وبالخلف ان لم يصدق بعض ج ا صدق لا شيء من
ج ا فنضم الى الصغرى وهو بعض ب ج لينتج بعض ب ليس ا وكانت الكبرى كل ب ا هذا خلف
وبالافتراض وهو ان يفرض موضوع الصغرى معينا هو د فيصدق مقدمتان كليتان الاولى
كل د ب والثانية كل د ج فاذا ضممنا الاولى الى الكبرى فقلنا كل د ب وكل ب ا ينتج من
الشكل الاول كل د ا فاذا جعلنا هذه النتيجة كبرى وضممناها الى المقدمة الثانية المجعولة
صغرى فقلنا كل د ج وكل د ا ينتج من هذا الشكل المطلوب وهو بعض ج ا وهكذا يمتنع
في كل ضرب يكون احدى مقدمتيه موجبة جزئية او كانت سالبة مركبة الضرب الرابع
من موجبتين والكبرى جزئية ينتج موجبة جزئية كقولك كل ب ج وبعض ب ا فبعض

ج ا لا يمكن

ج ا لا يمكن بيانه بعكس الصغرى لان الموجبة الكلية ينعكس جزئية والكبرى جزئية ايضا
ولا قياس عن جزئيتين بل بعكس الكبرى وجعلها صغرى ثم عكس النتيجة هكذا بعض ا ب
وكل ب ج فبعض ا ج ينعكس الى المطلوب وهو بعض ج ا وبالخلف ان لم يصدق بعض
ج ا فلا شيء من ج ا فنضم الى الصغرى وهو كل ب ج لينتج لا شيء من ب ا وكانت الكبرى بعض
ب ا هذا خلف وبالافتراض وهو فرض موضوع الكبرى د فيصدق كل د ب وكل د ا فنضم
الاولى الى الصغرى هكذا كل د ب وكل ب ج ينتج من الاول كل د ج ونضم الى كل د ا لينتج
من الثالث بعض ج ا وهو المطلوب الضرب الخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية
كبرى ينتج سالبة جزئية كقولك بعض ب ج ولا شيء من ب ا فبعض ج ليس ا بيانه بعكس
الصغرى وبالخلف لو لم يصدق بعض ج ليس ا صدق كل ج ا فنضمها الى الصغرى وهو بعض
ب ج لينتج بعض ب ا وكانت الكبرى لا شيء من ب ا هذا خلف وبالافتراض اذا فرض موضوع
الصغرى د فيصدق كل د ب وكل د ج فنضم الاولى الى الكبرى لينتج لا شيء من د ا فنجعلها كبرى
لكل د ج لينتج من الثالث بعض ج ليس ا وهو المطلوب الضرب السادس من موجبة كلية صغرى
وسالبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية كل ب ج وبعض ب ليس ا فبعض ج ليس ا ولا يمكن
بيانه بعكس الصغرى لانها ينعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين ولا بعكس الكبرى لانها
جزئية بل بالخلف وقد عرفته والقدماء بينوه ايضا بالافتراض وهو جائز بشرط ان يكون
السالبة الجزئية مركبة مستلزمة للموجبة لان السالبة البسيطة يصدق عند عدم الموضوع
وقد مر بيانه فقد تبين ان هذا الشكل لا ينتج الا الجزئي الشكل الرابع وهو الذي يكون الحد
الاوسط موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى ويشترط في الانتاج بحسب الكم والكيف
ثلثة امور الاول انه اذا كانت المقدمتان موجبتين فيجب ان يكون الصغرى كلية وان اختلفتا
بالكيف فيجب ان يكون احديهما كلية الامر الثاني يجب ان يكون السالبة الجزئية المستعملة
فيه منعكسة الامر الثالث اذا كانت السالبة الكلية صغرى والكبرى موجبة جزئية فيجب
ان يكون السالبة الكلية الصغرى احد الخاصتين اذ لو انتفت الامور الثلثة لزم احد
الامور السبعة وهو اما ايجاب المقدمتين مع جزئيتهما او جزئية الصغرى فقط او كونهما
سالبتين مع اتفاقهما في الكم واختلافهما فيه او كونهما مختلفين في الكيف مع جزئيتهما او
ان يكون احديهما سالبة جزئية غير منعكسة او كانت الصغرى السالبة الكلية غير
الخاصتين عند كون الكبرى موجبة جزئية وايّاما كان يلزم توافق الطرفين الايجابي تارة و
تباينهما اخرى اما المتفقتان في الايجاب مع كونهما جزئيتين فكقولك بعض الحيوان انسان وبعض
الناطق حيوان والحق كون النتيجة موجبة وهو كل انسان ناطق وهو توافق الطرفين واذا
بدلنا الكبرى بقولنا وبعض الفرس حيوان فالحق كون النتيجة سالبة وهو لا شيء من الانسان
بفرس وهو تباين الطرفين واما اذا كانت الصغرى جزئية والكبرى كلية مع ايجابهما فبعين
هذين المثالين الا انك تجعل الكبرى كلية واما اذا كانت المقدمتان سالبتين مع اتفاقهما
في الكم فاما ان تكونا كليتين او جزئيتين فالكليتان كقولك لا شيء من الحجر بانسان ولا شيء من الناطق
بحجر والحق التوافق الايجابي واذا بدلنا الكبرى بقولنا ولا شيء من الفرس بحجر فالحق التباين
السلبي وهو لا شيء من الانسان بفرس وكذلك اذا كانت المقدمتان جزئيتين واحديهما جزئية
فنذكر هذين المثالين جزئيين واحدهما كليا والاخر جزئيا واما ان كانت المقدمتان مختلفتين

في الكيف مع كون احدهما سالبة جزئية غير منعكسة فالسالبة اما ان يكون صغرى
او كبرى فان كان الاول فكقولك بعض الحيوان ليس بانسان وكل ناطق حيوان والحق ايجاب
النتيجة وهو كل انسان ناطق واذا ابدلنا الكبرى بقولنا وكل فرس حيوان فالحق كون النتيجة
سالبة وهو لا شيء من الانسان بفرس وان كان الثاني وهو كون السالبة الجزئية كبرى فلصدق
قولك كل انسان ناطق وبعض الحيوان ليس بانسان مع ان الحق التوافق الايجابي وهو كل ناطق
حيوان واذا ابدلنا الكبرى بقولنا وبعض الفرس ليس بانسان فالحق التباين السلبي وهو لا شيء
من الناطق بفرس فان كانت المقدمتان جزئيتين فيظهر التخلف بذكر هذه الامثلة جزئية واما
اذا كانت الصغرى سالبة كلية غير الخاصتين مع الكبرى الموجبة الجزئية فكقولك لا شيء من
الانسان بفرس وبعض الحيوان انسان والحق الايجاب وهو كل فرس حيوان واذا بدلنا الصغرى
بقولنا لا شيء من الانسان بحجر فالحق السلب وهو لا شيء من الحجر بحيوان والضروب المنتجة
بحسب اعتبار الشروط المذكورة ثمانية لان الصغرى اذا كانت موجبة كلية فانها تنتج مع
المحصورات الاربع وكذلك اذا كانت الصغرى سالبة كلية فانها تنتج مع الموجبتين واذا كانت
الصغرى موجبة جزئية فتنتج مع السالبة الكلية وكذلك الصغرى السالبة الجزئية مع الموجبة
الكلية فهذه ثمانية اضرب وتسقط ثمانية اخرى وهي الصغرى السالبة الكلية مع السالبتين
والصغرى الموجبة الجزئية مع الموجبة الكلية والجزئيتين بحسب اعتبار الامر الاول والصغرى
السالبة الجزئية مع الثلثة التي هي غير الموجبة الكلية بحسب اعتبار الامر الثاني الضرب الاول
من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية كقولك كل ا ب وكل ب ج فبعض ج ا ولا ينتج الموجب
الكلي لجواز كون الاصغر اعم من الاوسط وكون الاوسط مساويا للاكبر ويلزم حينئذ
ان يكون الاصغر اعم من الاكبر ولا يجوز ثبوت الخاص الذي هو الاكبر لجميع افراد العام
الذي هو الاصغر كقولك كل انسان حيوان وكل ناطق انسان مع امتناع حمل الناطق على كل الحيوان
وهو كل حيوان ناطق بيانه بجعل الكبرى صغرى والصغرى كبرى ليرجع الى الاول هكذا
كل ا ب وكل ب ج فينتج كل ا ج ثم نعكس النتيجة الى بعض ج ا وهو المطلوب وبالخلف وهو
ضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج ما يضاد عكسه الكبرى وذلك انه لو لم يصدق النتيجة
وهو بعض ج ا لصدق لا شيء من ج ا فنجعل كبرى لصغرى القياس وهو كل ب ج ولا شيء من
ج ا الذي هو النقيض فينتج لا شيء من ب ا فنعكسه الى لا شيء من ا ب وهو مضاد
لكل ا ب الذي هو الكبرى هذا خلف وان عكست الكبرى يرتد الى الشكل الثالث وانتج
المطلوب منه الضرب الثاني من موجبتين والكبرى جزئية ينتج موجبة جزئية كقولك كل ب
ج وبعض ا ب ينتج بعض ج ا بيانه بتبديل الكبرى بالصغرى والصغرى بالكبرى ليرتد الى الاول
ثم عكس النتيجة وبالخلف انه لو لم يصدق بعض ج ا لصدق لا شيء من ج ا فنجعله كبرى لصغرى القياس
هكذا كل ب ج ولا شيء من ج ا لينتج لا شيء من ب ا فنعكسه الى لا شيء من ا ب وهو يناقض
الصغرى هذا خلف وان عكسنا الكبرى رجع الى الثالث وبالافتراض وهو ان نفرض البعض
من ا الذي هو ب د فيصدق مقدمتان هما كل د ب وكل د ا فنجعل المقدمة الاولى كبرى لصغرى
القياس وهو كل ب ج وكل د ب لينتج القياس من هذا الشكل بعض ج د ثم نجعل هذه النتيجة
صغرى والمقدمة الثانية كبرى هكذا بعض د ج وكل د ا لينتج القياس من الشكل الاول بعض
ج ا وهو المطلوب الضرب الثالث من كليتين والصغرى سالبة ينتج سالبة كلية كقولك

لاشيء من ج

لا شيء من ب ج وكل ا ب ينتج لا شيء من ج ا بيانه بجعل الكبرى صغرى والصغرى كبرى ثم عكس
النتيجة واذا عكست الصغرى ارتد الى الشكل الثاني وانتج المطلوب منه وبالخلف انه لم يصدق
لا شيء من ج ا صدق نقيضه وهو بعض ج ا فنجعل صغرى منضما الى الكبرى لينتج ما يناقض
عكس الصغرى هكذا بعض ج ا وكل ا ب لينتج من الاول بعض ج ب ونعكسه الى بعض ب ج
وهو يناقض الصغرى وهو لا شيء من ب ج هذا خلف الضرب الرابع من كليتين والصغرى
موجبة ينتج سالبة جزئية كقولك كل ب ج ولا شيء من ا ب ينتج بعض ج ليس ا ولا ينتج السلب
الكلي وهو لا شيء من ج ا لجواز كون الاصغر اعم من الاوسط واندراج الاوسط والاكبر تحت الاصغر
اندراج اخصين تحت اعم وذلك عندما يكون الاصغر جنسا للاوسط والاكبر ويستحيل سلب
الخاص الذي هو الاكبر عن كل افراد العام الذي هو الاصغر كقولك كل انسان حيوان ولا شيء
من الفرس بانسان مع عدم صدق لا شيء من الحيوان بفرس ضرورة ان بعضه فرس بيانه بعكس
الصغرى ليرتد الى الثاني وبعكس الكبرى ليرتد الى الثالث وبالخلف لو لم يصدق بعض ج ليس ا
صدق كل ج ا فنجعله صغرى منضما الى الكبرى وهو لا شيء من ا ب لينتج فلا شيء من ج ب
وهو يضاد عكس الصغرى الضرب الخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج
سالبة جزئية كقولك بعض ب ج ولا شيء من ا ب ينتج بعض ج ليس ا بيانه بعكس الصغرى ليرتد
الى الثاني او بعكس الكبرى ليرتد الى الثالث وبالخلف انه لو لم يصدق بعض ج ليس ا صدق
كل ج ا فنجعله صغرى تنضم الى الكبرى لينتج لا شيء من ج ب وعكسه يناقض الصغرى و
بالافتراض وهو ان نفرض البعض من ب الذي هو ج د فيصدق مقدمتان كليتان الاولى كل د ب
والثانية كل د ج فنجعل المقدمة الاولى كبرى وعكس الكبرى صغرى هكذا لا شيء من ا ب وكل
د ب ينتج من هذا الشكل لا شيء من ا د ثم نعكسه الى لا شيء من د ا ونجعله كبرى وعكس المقدمة
الثانية صغرى هكذا بعض ج د ولا شيء من د ا ينتج من الشكل الاول بعض ج ليس ا الذي هو
المطلوب وان شئت جعلت المقدمة الاولى صغرى وكبرى القياس كبرى هكذا كل د ب
ولا شيء من ا ب لينتج من الشكل الثاني لا شيء من د ا ثم نجعل عكس المقدمة الثانية صغرى لهذه
النتيجة لينتج بعض ج ليس ا وهو المطلوب فهذا الشكل مع هذه الضروب الخمسة استخرجت
بعد الشيخ ولعل الشيخ الالهي استخرجها كذا زعم في المقاومات وقيل المستخرج مجد الدين
الجيلي وهو قليل الفائدة واستخرج اهل زماننا ثلثة ضروب اخرى والعجب ممن يفرح باستخراج
امثالها ويتوهم انه قد صنع شيئا وما اندحضت الحكمة الا منذ استخرجت امثالها الضرب
السادس من صغرى سالبة جزئية جهتها احدى الخاصتين وكذا موجبة كلية جهتها الضرورة
او الدوام اما بحسب الذات او بحسب الوصف كقولك بعض ب ليس ج ما دام ب لا دائما وكل
ا ب دائما او بالضرورة ينتج بعض ج ليس ا وتبين بعكس الصغرى ليرتد الى الشكل الثاني فينتج
المطلوب ولا يبين بعكس الكبرى لصيرورتها بالعكس جزئية والصغرى جزئية ولا قياس
عن جزئيتين الضرب السابع من صغرى موجبة كلية جهتها احدى الموجهات وكذا سالبة
جزئية جهتها احدى الخاصتين كقولك كل ب ج بالدوام مثلا وبعض ا ليس ب ما دام ا لا دائما
ينتج بعض ج ليس ا حين هو ج بيانه بعكس الكبرى ليرجع الى الشكل الثالث وينتج المطلوب
ولا يمكن بيانه بعكس الصغرى لما مر الضرب الثامن من صغرى سالبة كلية جهتها احدى الخاصتين
وكذا موجبة جزئية جهتها الضرورة او الدوام الذاتيان او الوصفيان كقولك لا شيء

مرب ج مادام ب لا دائما وبعض ا ب مادام ا ينتج بعض ج ليس ا ما دام ج لا دائما
بيانه بعكس الكبرى ليرتد الى الثالث وبعكس ترتيب المقدمتين ليرجع الى الشكل الاول
ثم عكس النتيجة وبالخلف في الضروب الثلثة لو لم يصدق بعض ج ليس ا صدق كل ج ا فنضمه
الى الكبرى وهو بعض ا ب لينتج بعض ج ب وعكسه فيناقض صغرى هذا الباب فعلم
ان هذا الشكل لا ينتج الموجب الكلي وينتج باقي المحصورات الثلثة ونقيض النتيجة في الشكل
الثاني يضم الى الكبرى دائما لينتج ما يناقض الصغرى وفي الشكل الثالث يضم الى الصغرى
دائما لينتج ما يناقض الكبرى وفي الشكل الرابع ان كانت النتيجة موجبة فحكمها حكم الشكل
الثالث في ضم نقيض النتيجة الى الصغرى وان كانت سالبة فحكمها حكم الشكل الثاني في ضم
النقيض الى الكبرى **الفصل الرابع** في المختلطات التي بين الموجهات في الاشكال الاربعة اما الشكل
الاول فشرط انتاجه بحسب الجهة فعلية الصغرى اذ لو كانت الصغرى احد الممكنتين كان القياس
غير معلوم الانتاج لكون الاوسط حينئذ ممكنا للاصغر وامكان الشئ للشئ لا يقتضي حصوله
له بالفعل بل جاز خلوه عنه دائما وعند ذلك لا يندرج الاصغر في الاوسط فلا يتعدى
اليه الحكم من الاكبر وزعم فخر الدين ان الصغرى اذا كانت احدى الممكنتين فالكبرى
ان كانت ضرورية مطلقة فان النتيجة يكون ضرورية مطلقة لان الكبرى دالة على ان
ما ثبت له الاوسط بالفعل ثبت له الاكبر بالضرورية واما الصغرى فدالة على ان
الاوسط ثابت للاصغر باحد الامكانين وكل ممكن من حيث امكانه لا يلزم من فرض وقوعه
محال فاذا فرضنا الاوسط حاصلا للاصغر بالفعل ويندرج الاصغر في الاوسط
بالفعل والاكبر حاصل للاوسط بالضرورة فيكون حاصلا لما حصل له الاوسط اعني
الاصغر بالضرورة واذا كانت النتيجة ضرورية على تقدير وقوع ذلك الممكن كانت ضرورية
في نفس الامر سواء وقع ذلك الممكن او لم يقع فانه يمتنع ضرورتية ضروريا على تقدير
الوقوع ولا يكون ضروريا في نفس الامر فيلزم ان يكون فرض وقوع الممكن مستلزما لانقلاب
ما ليس بضروري ضروريا وهو محال وجوابه انا لا نسلم ان عند فرض وقوع الممكن وحصول
الاوسط للاصغر بالفعل يكون الاكبر ثابتا للاصغر بالضرورة وانما يلزم ذلك لو
الكبرى الصادقة في نفس صادقة على ذلك التقدير وصدقها انما هو ببقاء كليتها وهي
غير باقية لازدياد افراد موضوعها فان عند تقدير وقوع الممكن بالفعل يصير الاصغر
من جملة افراد موضوعها وايضا فان النتيجة انما يحصل اذا صدق ان كل ما ثبت له الاوسط
على ذلك التقدير فان الاكبر يثبت له بالضرورة ونحن نمنع صدق ذلك بل الصادق على ذلك
التقدير هو ان كل ما هو ب في نفس الامر فهو ا بالضرورة وغير مستلزم للاول المطلوب
وان لم يكن الكبرى ضرورية فاما ان يكون من القضايا البسيطة او من المركبة والاول
يوجب كون النتيجة ممكنة عامة فان الصغرى دالة على امكان ثبوت الاوسط للاصغر فاذا فرضناه
حاصلا له بالفعل فالكبرى حينئذ ان كانت ممكنة فالنتيجة ممكنة عامة وان كانت فعلية
ولما كان الامكان العام صادقا عليه فعلى اي تقدير كان يصدق ان النتيجة ممكنة عامة على تقدير
وقوع الممكن فيكون ممكنة عامة في نفس الامر والا اذا لم يكن ممكنة يكون ضرورية في نفس
الامر فيلزم ان يكون الضروري في نفس الامر غير ضروري على تقدير فرض الممكن واقعا وانه محال
والجواب كالجواب الذي مر في الكبرى الضرورية من غير تفاوت وان كانت الكبرى مركبة فالنتيجة

وان كانت النتيجة ممكنة عامة

ممكنة خاصة لان المركبة يكون تركيبها عن قضيتين احديهما موجبة والاخرى سالبة وكل
واحد منهما قضية بسيطة فتركيب الصغرى الممكنة مع كل واحد من الكبرى الموجبة تارة و
السالبة اخرى فينتج مع الموجبة ممكنة عامة موجبة ومع السالبة سالبة ممكنة عامة لما
في القسم الذي كبراه بسيطة ومتى صدقت الممكنتان العامتان المختلفتان في الكيف يصدق الممكنة
الخاصة المركبة عنهما والجواب عما مر بعينه ولان الامكان العام لما صدق على الذي كبراه بسيطة
ومركبة بالبيان الذي مر فاذا تركب القياس من مقدمتين ممكنتين عامتين فيكون الاكبر ممكنا للاوسط
والاوسط ممكنا للاصغر فيلزم بالضرورة ان يكون الاكبر ممكنا للاصغر لكون الممكن للممكن للشئ
ممكنا لذلك الشئ وفيه نظر من جهة ان الاكبر ممكن لذات الاوسط فلو كان الممكن للاصغر هو
ذات الاوسط لزم المطلوب لتكرر الاوسط ولكن الممكن للاصغر هو وصف الاوسط
لا لذاته فلا يتكرر الاوسط فلا يلزم امكان الاكبر للاصغر واعلم ان القضايا لما كانت ثلثة
عشر اذا ضربناها في نفسها كان مجموع الاختلاطات الحاصلة مائة وتسعة وستين لكن لما كانت
الصغرى الممكنتين مع الكبريات الثلثة عشر غير منتجة فيسقط من هذا المجموع ستة وعشرون
اختلاطا وبقيت المنتجة منها مائة وثلثة واربعين اختلاطا والنتيجة تابعة للكبرى ان كانت احدى
السبع وهو ما عدا المشروطتين والعرفيتين وهي تسعة وتسعون اختلاطا وهي الحاصلة من
من ضرب احدى عشر صغرى في تسعة كبرى لان الاصغر لما حصل له الاوسط بالفعل وكانت
الكبرى دالة على ان كل ما حصل له الاوسط بالفعل حصل له الاكبر بالجهة التي في الكبرى
لكن الاصغر ثبت له الاوسط بالفعل فيثبت له الاكبر الثابت للاوسط بالجهة التي في الكبرى
ولكون الاصغر فردا من افراد الاوسط فاي حكم حكمنا على الاوسط ينبغي ان نتعدى الى
الاصغر واما اذا كانت الكبرى احد المشروطتين والعرفيتين وهي الاربع الباقية من القضايا
وهي اربعة واربعون اختلاطا لانها الحاصلة من ضرب احدى عشر صغرى في اربعة كبرى
فينظر في الصغرى فان كان فيها قيد اللادوام واللاضرورة حذفناهما وكذلك نحذف عنها
قيد الضرورة ذاتية كانت او وصفية بشرط خلو الكبرى عن الضرورة الوصفية ثم
انا ننظر الى الكبرى التي فرضنا انها احدى الاربع فان كانت احدى العامتين فالنتيجة تابعة
للصغرى ان خلت عن القيود المذكورة وان لم تخل عن شئ من القيود فالنتيجة تابعة للباقي بعد
الحذف وان كانت احدى الخاصتين فيحذف عنها قيد اللادوام ونضمه الى الصغرى ان خلت
عن القيود الثلثة او الى الباقي بعد حذف اللادوام واللاضرورة واما الضرورة فلا نحذف
لان الكبرى فيها الضرورة بحسب الوصف بل نضم اليها هذا هو حاصل ضابط جهة الاختلاط
على الاجمال واما على التفصيل فالنجعل الصغرى ضرورية مطلقة فان ضممنا اليها الكبرى
المشروطة العامة فالنتيجة تابعة للصغرى لكون الاكبر ضروريا لوصف الاوسط والاوسط
ضروري لذات الاصغر فيلزم ان يكون الاكبر ضروريا لذات الاصغر لان الضروري للضروري
ضروري وان ضممنا اليها المشروطة الخاصة فالنتيجة كالصغرى مع ضم قيد اللادوام
اليها من الكبرى اما كونها ضرورية مطلقة فلاستلزام المشروطة الخاصة المشروطة العامة
المنتجة مع الصغرى ينتج كالكبرى لا دائمة ولما كان الضروري المطلق مستلزما للدوام المناقض
للادوام فلا يجتمع النتيجتان على الصدق ومعا والقدماء يزعمون ان الخاصة الكبرى مع الصغرى
الضرورية غير منتجة اذ يمتنع اجتماع المقدمتين على الصدق لان معنى الكبرى ان كل ما

بسلا يدوم له العدم دوام البائنة ومن جملة الموصوفات ببح الضروري له الدائمة
وان ضممنا اليها العرفية العامة كانت النتيجة دائمة مطلقة لكون الاكبر دائما لوصف الاوسط
والاوسط كان ضروريا للذات الاصغر فيكون الاكبر دائما للذات الاصغر لكون الدائم
لشئ هو ضروري لشئ اخر دائما لذالك الاخر وان ضممنا اليها الكبرى العرفية الخاصة كانت
النتيجة دائمة مطلقة لا دائمة اما كونها دائمة مطلقة فلاستلزام العرفية الخاصة الكبرى
العرفية العامة المنتجة مع الصغرى الدائمة المطلقة بالبيان السابق واما كونها لا دائمة فلان
الكبرى جزئها الاخر لا دائم وهو عبارة عن مطلقة عامة وهو ينتج مع الصغرى ما يتبع
الكبرى ولما امتنع صدق النتيجتين وهو الدوام واللادوام فيمتنع صدق المقدمتين جميعا
بالبيان المتقدم ثم نجعل الصغرى دائمة فان ضممنا اليها العامتين كانت النتيجة دائمة تابعة
للصغرى لكون الاكبر ضروريا او دائما لوصف الاوسط والاوسط دائم الذات الاصغر
فيكون الاكبر دائما لذات الاصغر اذ يلزم ان يكون الضروري والدائم للشئ الدائم
للاخر ان يكون دائما لذلك الاخر وان ضممنا اليها الخاصتين كانت النتيجة كالصغرى دائمة
ولا دائمة اما كونها دائمة فلاستلزام الخاصتين الكبريين عامتيهما المنتجتين مع الصغرى
الدائمة دائمة لما مر واما كونها لا دائمة فلانتاج المطلقة العامة الذي هو الجزء الاخر
من الكبرى وهو لا دائم مع الصغرى الدائمة ما تبع الكبرى وهو لا دائم واذا لم يجتمع
النتيجتان على الصدق فكذلك المقدمتان وهو الدائمة مع كل من الخاصتين واذا جعلنا
الصغرى المطلقة العامة او احد الوجوديتين فان ضممنا اليها العامتين كانت النتيجة
مطلقة لكون الكبرى دالة على ان كل ما ثبت له الاوسط بالفعل فالاكبر يكون ضروريا له
او دائما في جميع زمان ثبوت وصف الاوسط والاصغر من جملة ما ثبت له الاوسط بالفعل
فيثبت له الاكبر بالضرورة في جميع زمان ثبوت وصف الاوسط ان كانت الكبرى مشروطة
عامة او للدوام في جميع زمان ثبوت وصف الاوسط ان كانت عرفية عامة وعلى كلا
التقديرين فالاكبر ثابت للاصغر بالفعل والمطلقة العامة صادقة وان ضممنا اليها الخاصتين
كانت النتيجة وجودية لا دائمة اما كونها فعلية وهي المطلقة فلاستلزام الكبرى العامتين
المنتجتين مع احدى الصغريات الثلث المطلقة العامة واما كونها لا دائمة فلانتاج المطلقة
العامة الذي هو الجزء الاخر من الكبرى مع احدى الصغريات ما يتبع الكبرى وهو لا دائم
فاذا جعلنا الصغرى احدى الوقتيتين فان ضممنا اليها المشروطة العامة الكبرى كانت
النتيجة تابعة للصغرى محذوفا عنها قيد اللادوام فان الاكبر لما كان ضروريا لوصف
الاوسط وكان الاوسط ضروريا للذات الاصغر اما في وقت معين او غير معين
كان الاكبر ضروريا بالذات الاصغر وسقط اعتبار قيد اللادوام وتسمى الوقتيتان
بعد حذف اللادوام عنهما بالوقتية المطلقة وبالمنتشرة المطلقة وان كانت الكبرى المضمومة
المشروطة الخاصة كانت النتيجة تابعة للصغرى اما كونها وقتية مطلقة ومنتشرة
مطلقة فلاستلزام الخاصة العامة المنتجة مع الصغرى لوقتيتين ذلك واما انتاج
قيد اللادوام فلان الجزء الاخر من الكبرى وهو المطلقة العامة ينتج مع الصغرى ما يتبع
الكبرى الذي هو لا دوام وان كانت الكبرى المضمومة اليها العرفية العامة كانت النتيجة
تابعة للصغرى محذوفا عنها قيد اللادوام والضرورة لان الاكبر لما كان دائما لوصف

الاوسط الذي هو ضروري لذات الاصغر في وقت معين او غير معين انهما كانت صغرى
كان الاكبر ثابتا لذات الاصغر في الوقت المعين او غير المعين ويسميان بعد حذف اللادوام و
الضرورة بالمطلقة الوقتية وبالمطلقة المنتشرة وان كان المضموم اليها الكبرى العرفية
الخاصة كانت النتيجة ما تقدم من المطلقة الوقتية والمطلقة المنتشرة مع قيد اللادوام اما
كونهما مطلقة وقتية ومطلقة منتشرة فلاستلزام الكبرى العرفية الخاصة العرفية العامة
المنتجة مع احدى الصغريين ما تقدم واما كونها لا دائمة فلانتاج الجزء الاخر من الكبرى وهي
المطلقة مع احدى الصغريين ما يتبع الكبرى الذي هو لا دائم لحصول اندراج الاصغر في اللا
دوام الذي في الكبرى واما اختلاطات هذه الاربعة بعضها مع بعض فمجموعها ما يحصل من
ضرب اربعة في اربعة وهو ستة عشر اختلاطا فاذا جعلنا الصغرى احد المشروطتين فان
كانت الكبرى المضمومة اليها مشروطة عامة كانت النتيجة مشروطة عامة فان الاكبر لما كان
ضروريا لوصف الاوسط وكان الاوسط ضروريا لوصف الاصغر كان الاكبر ضروريا
لوصف الاصغر فان الضروري للضروري لشئ ضروري لذلك الشئ وان كانت الكبرى المضمومة
اليها مشروطة خاصة كانت النتيجة مشروطة خاصة اما كونها مشروطة عامة فلاستلزام
الكبرى الخاصة المشروطة العامة المنتجة مع الصغرى ذلك واما قيد اللادوام فلانتاج المطلقة
المتضمنة في الكبرى مع الصغرى ما يتبع الكبرى وهو اللادوام وان كانت الكبرى المضمومة
اليها عرفية عامة كانت النتيجة عرفية عامة لان الاكبر لما كان دائما لوصف الاوسط وكان
الاوسط ضروريا لوصف الاصغر لزم بالضرورة ان يكون الاكبر دائما لوصف الاصغر لان
الدائم للضروري لشئ يكون دائما لذلك الشئ وان كانت الكبرى المضمومة عرفية خاصة كانت
النتيجة عرفية خاصة اما كونها عرفية عامة فلانتاج الكبرى العرفية العامة مع الصغرى ذلك
واما كونها لا دائمة فلانتاج المطلقة المتضمنة في الكبرى مع الصغرى اللادوام لاندراج الاصغر
في اللادوام الذي في الكبرى واذا جعلنا الصغرى احدى العرفيتين وكانت الكبرى احدى
العامتين كانت النتيجة عرفية عامة لان الاكبر لما كان ضروريا او دائما لوصف الاوسط وكان
الاوسط دائما لوصف الاصغر فيلزم ان يكون الاكبر دائما لوصف الاصغر لكون الضروري
للدائم دائما والدائم للدائم لامر دائما لذلك الامر وان كانت الكبرى المضمومة احدى الخاصتين
كانت النتيجة عرفية خاصة اما كونها عرفية عامة فلانتاج الكبرى العامتين المتضمنة في
الخاصتين مع الصغرى ذلك واما قيد اللادوام فلانتاج الكبرى المطلقة مع الصغرى قيد
لادوام اختلاطات الشكل الثاني له في الانتاج بحسب الجهة شرطان الاول ان يكون الصغرى
اما ضرورية او دائمة واما ان يكون الكبرى من الست المنعكسة السوالب وهي المشروطتان
والعرفيتان والضرورية والدائمة اذ لو انتفى هذا الشرط لزم احدى الامرين اما اختلاط
السبع الغير المنعكسة السوالب بعضها مع بعض واما اختلاط المشروطتين والعرفيتين وهي
صغرى مع السبع الغير المنعكسة وهي كبرى وكلاهما غير منتجين اما بيان الاول فلان اختلاط
الوقتيتين اخص اختلاطات التسعة والاربعين الحاصلة من ضرب سبعة في سبعة وهو غير
منتج للتخلف وهو صدق القياس مع ايجاب النتيجة مرة وسلبها اخرى وذلك انه يصدق بالضرورة
كل قمر منخسف لا دائما وبالضرورة لا شئ من القمر بمنخسف لا دائما والحق التوافق الايجابي وهو كل
قمر فهو قمر بالضرورة وكذلك يصدق كل قمر فهو مظلم لا دائما وبالضرورة لا شئ من الشمس

بمظلم لا دائما والحق التباين السلبي وهو بالضرورة لا شيء من القمر بشمس واذا لم ينتج هذا
الاختلاط وهو اخصها لم ينتج الباقي وهي اعم منه والا لزم استلزام العام النتيجة لاستلزامه
الخاص وهو محال واما بيان الثاني وهو اختلاط الاربع وهي المشروطتان والعرفيتان وهي
صغرى مع الكبريات فالتتبع فان اختلاط الصغرى المشروطة الخاصة مع الكبرى التي
اخص اختلاطات الثمانية والعشرين الحاصلة من ضرب اربعة في سبعة للتخلف وهو صدق
هذا الاختلاط مع ايجاب النتيجة مرة وسلبها اخرى فانه يصدق بالضرورة لا شيء من المنخسف
بقمر مضيء ما دام منخسفا لا دائما بالضرورة كل قمر فهو قمر مضيء وقت التربيع لا دائما والحق
ايجاب النتيجة وهو كل منخسف فهو قمر بالضرورة وكذلك يصدق بالضرورة لا شيء من المنخسف
بمضيء ما دام منخسفا لا دائما بالضرورة كل شمس مضيئة وقت التربيع لا دائما والحق سلب
النتيجة وهو لا شيء من المنخسف بشمس واذا لم ينتج هذا الاختلاط مع اخصيته فلا ينتج
الباقي مع اعميتها لما بيناه واما اذا كان في القياس ممكنة فالشرط الثاني في صحة انعقاده
احد الامرين وهو اما ان يكون الضرورية المطلقة معها صغرى او كبرى واما ان يكون
كبراها احدى المشروطتين اذ لو انتفى هذا الشرط لزم اما اختلاط الممكنة مع غير الضرورية
المطلقة والمشروطتين والممكنة صغرى او كبرى واما اختلاط الممكنة مع المشروطتين
وهي كبرى وهما غير منتجين اما الاول وهو اختلاط الممكنتين مع غير الضرورية و
المشروطتين وهي تسع قضايا فما عدا اختلاط الممكنتين مع الدائمة والعرفيتين في هذا
الامر الاول والكبرى الممكنة مع الصغرى المشروطتين في الامر الثاني فقد بينا وجه التخلف
فيها في الشرط الاول فلم يبق من الاختلاطات التي لم يتبين وجه التخلف فيها الا ما استثناه
واخص تلك الاختلاطات هو اختلاط الممكنة مع الدائمة وهو غير منتج فانه يجوز ان يكون
الشيء ثابتا للشيء دائما مع جواز سلبه عنه بالامكان وكذلك يجوز سلبه عنه دائما مع
جواز ثبوته له بالامكان فاذا ركب القياس من هذين الشيئين فانه يمتنع في النتيجة الحاصلة
عنهما سلب الشيء عن نفسه بالامكان العام الذي هو اعم الجهات كقولك كل زنجي اسود
دائما ولا شيء من الزنجي باسود بالامكان العام مع امتناع سلب الشيء عن نفسه وهو لا شيء
من الزنجي بزنجي بالامكان العام بل الحق التوافق وكذلك يجوز ان يكون الشيء ثابتا لاحد
المتباينين دائما مع جواز سلبه عن المباين الاخر بالامكان وكذلك يجوز ان يكون الشيء مسلوبا
عن احد المتباينين دائما مع ثبوته للاخر بالامكان مع امتناع ثبوت احدهما للاخر في
النتيجة بالامكان العام كقولك كل زنجي اسود بالامكان العام ولا شيء من الرومي باسود دائما
مع امتناع ثبوت احدهما للاخر بل الحق التباين وهو لا شيء من الزنجي برومي دائما واذا لم
ينتج الاخص لم ينتج الاعم كما ذكرنا وبحسب اعتبار الشرط الاول يسقط من الاختلاطات الغير
المنتجة سبعة وسبعون اختلاطا لان السبعة الغير المنعكسة اذا ضربتها في نفسها او
الاربعة الوصفية في السبعة ايضا فمجموع ذلك سبعة وسبعون وبحسب اعتبار الشرط
الثاني يسقط ثمانية ضروب اخرى وهي الصغرى الممكنتين مع الدائمة والعرفيتين و
الصغرى الدائمة مع الممكنتين والباقي من الضروب المنتجة بعد الاسقاط اربعة وثمانون
اختلاطا اذا عرفت هذا فاعلم ان معرفة جهة النتيجة على سبيل التفصيل ان يقول باعتبار
الشرطين وجب ان المنتج من الاختلاطات اربعة وثمانون ينحصر في اقسام خمسة القسم

الاول ان يكون

الاول ان يكون احدى المقدمتين ضرورية والمقدمة الاخرى احدى القضايا الثلاث عشر
وهو خمسة وعشرون اختلاطا لضم الضرورية الى الثلاث عشر كبرى والى اثني عشر صغرى
القسم الثاني ما يكون احدى مقدمتيه دائمة والمقدمة الاخرى ما عدا الضرورية المطلقة
لاختلاطهما معا في القسم الاول والممكنتين اذ شرط اختلاطهما ضرورية الصغرى وهو
تسعة عشر اختلاطا لضم الدائمة الى العشرة الباقية مرة كبريات والى التسعة اخرى صغريات
القسم الثالث ما يكون صغراه احدى الخمس التي لا ينعكس سوالبها من الفعليات ويكون كبراه
احدى الاربع وهي المشروطتين والعرفيتين وهو عشرون اختلاطا القسم الرابع لاختلاط
هذه اللوائم الاربع مع بعضها ببعض وهو ستة عشر اختلاطا كله يتعلق بالشرط الاول
الا ما كان اختلاط الممكنتين مع الضرورية فانه يتعلق بالشرط الثاني القسم الخامس ما يكون
احدى الممكنتين صغرى واحدى المشروطتين كبرى وهو اربع اختلاطات وهو يتعلق
بالشرط الثاني فالكل كما ذكرناه من قبل اربعة وثمانون اختلاطا اما القسم الاول فنتيجته
يكون دائمة مطلقة وبيانه بالخلف مثلا اذا صدق في الضرب الثالث بالضرورة بعض ج
ب ولا شيء من ا ب بالامكان العام ينتج بعض ج ليس ا دائما والا لصدق كل ج ا بالاطلاق
فنضمه الى الكبرى هكذا كل ج ا بالفعل ولا شيء من ا ب بالامكان ينتج لا شيء من ج ب
بالامكان العام وكانت الصغرى بعض ج ب بالضرورة هذا خلف وبالافتراض وهو فرض
موضوع الصغرى د فيصدق كل د ب بالضرورة و د ج بالفعل فنضم الاول الى الكبرى وكل
هكذا كل د ب بالضرورة ولا شيء من ا ب بالامكان لينتج لا شيء من د ا دائما لما مر من الخلف ثم
نجعلها كبرى وعكس المقدمة الثانية صغرى فنقول بعض ج د بالاطلاق ولا شيء من
د ا دائما فبعض ج ليس ا دائما وهو المطلوب واستثنوا من هذه القاعدة ما يكون
احدى المقدمتين موجبة فعلية والاخرى سالبة كلية ضرورية واستثنوا ايضا
ما يكون احدى المقدمتين مشروطة والاخرى ضرورية مطلقة فان النتيجة تكون
ضرورية مطلقة وذلك لان السالبة الكلية ان كانت كبرى فيرتد الى الاول بعكسها كنفسها
ان انعكس كنفسها والنتيجة تتبع الكبرى الضرورية وان كانت صغرى فبعكسها وجعل العكس
كبرى ثم عكس النتيجة وهو ظاهر وبالافتراض القسم الثاني ما يكون فيه احدى المقدمتين
دائمة والاخرى غير الضرورية والممكنتين فنتيجته دائمة مطلقة فانه اذا صدق كل ج
ب دائما ولا شيء من ا ب بالفعل فلا شيء من ج ا دائما والا فبعض ج ا بالفعل فنضم اليها
الكبرى وهو لا شيء من ا ب بالفعل لينتج بعض ج ليس ب بالفعل وكانت الصغرى كل ج ب دائما
هذا خلف وكذا يستعمل الافتراض في المقدمة الجزئية وتبين بعكس الكبرى ان انعكس وبعكس
الصغرى ان انعكس وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة القسم الثالث ما صغراه احدى السوالب الغير
المنعكسة الفعلية والكبرى احدى الاربع الوصفية فالصغرى اذا كانت احدى الوجوديتين
او المطلقة العامة فان النتيجة تكون مطلقة عامة والا لصدق نقيضها وانضم الى الكبرى
انتج ما ينافي الصغرى كقولك لا شيء من ج ب بالفعل وكل ا ب ما دام ا ينتج لا شيء من ج ا بالفعل
والا فبعض ج ا دائما وانضم الى الكبرى وهو كل ا ب ما دام ا وانتج بعض ج ب دائما لما مر
وكانت الصغرى لا شيء من ج ب بالفعل هذا خلف وبالافتراض وبعكس الكبرى وان كانت
الصغرى وقتية معينة فالكبرى ان كانت احدى المشروطتين فالنتيجة وقتية مطلقة بعكس

الكبرى كقولك بالضرورة كل ج ب لا دائما وبالضرورة لا شيء من ا ب ما دام ا
وينعكس الكبرى الى الوقتية بالضرورة لا شيء من ب ا ما دام ب وينتج مع الوقتية ما ينتج
حذف الدوام من الصغرى وهي الوقتية المطلقة الا اذا كان القياس مركبا على هيئة الضرب
الثاني والرابع فالنتيجة يكون مطلقة وقتية بالخلف كقولك بالضرورة لا شيء من ج ب لا دائما
وبالضرورة كل ا ب ما دام ا ينتج لا شيء من ج ا بالاطلاق الوقتي والا لصدق بعض ج ا
دائما وانضم الى الكبرى منتجا بعض ج ب دائما وكانت الصغرى بالضرورة لا شيء من ج ب
لا دائما هذا خلف وان كانت الكبرى احد العرفيين كانت النتيجة مطلقة وقتية بالبيان الذي
مر من الخلف والافتراض وعكس الكبرى وان كانت الصغرى منتشرة فان كانت الكبرى
احدى المشروطتين فالنتيجة منتشرة مطلقة بعكس الكبرى الا في الضرب الثاني والرابع
فان النتيجة مطلقة منتشرة بالخلف وان كانت الكبرى احد العرفيين فالنتيجة مطلقة منتشرة
والبيان كالبيان في الوقتية لتقاربهما القسم الرابع اختلاط الاربع الوصفية فاختلاط
المشروطتين ينتج مشروطة عامة بعكس الكبرى ليرتد الى الاول ويحذف قيد اللادوام
من احد المقدمتين فالباقي هو المشروطة العامة وهو النتيجة او بعكس الصغرى وجعل
عكسها كبرى وعكس النتيجة وبالافتراض ومثاله ظاهر واما اختلاط المشروطتين
مع العرفيين وكذلك العرفيين مع العرفيين فان النتيجة في الكل عرفية عامة بالخلف كقولك
كل ج ب ما دام ج مشروطة او عرفية ولا شيء من ا ب ما دام ا ينتج لا شيء من ج ا ما دام
ج والا فبعض ج ا في بعض اوقات كونه ج ونضم الى الكبرى وهي لا شيء من ا ب ما دام
ا لينتج بعض ج ليس ب في جميع اوقات كونه ج وكانت الصغرى كل ج ب ما دام ج او بالضرورة
هذا خلف وكذلك يتبين بعكس السالبة الكلية القسم الخامس ما صغراه احدى الممكنتين وكبراه
احدى المشروطتين فنتيجته ممكنة عامة بالخلف كقولك كل ج ب بالامكان وبالضرورة
لا شيء من ا ب ما دام ا ينتج لا شيء من ج ا بالامكان العام والا فبعض ج ا بالضرورة ونضم
الى الكبرى وهو بالضرورة لا شيء من ا ب ما دام ا لينتج بعض ج ليس ب والصغرى كل ج ب
بالامكان هذا خلف ويتبين ايضا بعكس الكبرى ان كانت سالبة فان قلت الصغرى اذا كانت
احدى الممكنتين فانها مع احدى الخاصتين ينتج مطلقة عامة والا لصدق نقيضها وهي
الموجبة الجزئية الدائمة وانضم اليها احدى الخاصتين كبرى وانتج القياس من الاول
دائمة لا دائمة وانه محال قلت النتيجة المحالة لزمت من مجموع المقدمتين وكل نتيجة لا تحصل
الا منهما والنتيجة ههنا حصلت من الكبرى فقط لانه اذا صدق لا شيء من ا ب ما دام ا لا دائما
فيمتنع ان يكون ا لج دائما والا لكان حاصلا بصفة الدوام لج فيلزم المحال وهو كون ا دائما
لج وغير دائم سواء فرضت الصغرى صادقة او كاذبة فان قلت فهذا السؤال يرد
عليكم في ان النتيجة ممكنة عامة وتقريره ان الممكنة العامة لو لم يصدق لصدق نقيضها
وهي الضرورية وانضمت الى المشروطة العامة الكبرى المتضمنة في المشروطة الخاصة
وانتج القياس من الاول ما ذكرته من المحال قلت الفرق بين المسئلتين وهو كون النتيجة ممكنة
او مطلقة ظاهر فان الخلف دل على كون النتيجة ممكنة عامة والا لصدقت الضرورية
وانضمت الى الكبرى المشروطة العامة التي استلزمها الكبرى المشروطة الخاصة
وانتج القياس ما ينافي الصغرى الضرورية وهي ههنا نقيض الصغرى الممكنة العامة وذلك خلف

بالضرورة

بين وليس الامر كذلك في كون النتيجة مطلقة عامة لان نقيضها وهي الدائمة مع المشروطة
العامة المتضمنة في الكبرى المشروطة الخاصة ينتج دائمة وهي غير مناقضة للصغرى الممكنة العامة
واما فخر الدين فقد زعم في مختلطات هذا الشكل ان احدى مقدمتيه ان كانت ضرورية فالاخرى
اما ان يكون ضرورية مطلقة او لا ضرورية او محتملة لها فالقسم الاول ينتج ضرورية مطلقة
لكون الاوسط ثابتا لاحد الطرفين بالضرورة ومسلوبا عن الاخر بالضرورة فيلزم ان
يكون بين الطرفين مباينة ضرورية فيكون النتيجة ضرورية والقسم الثاني نتيجته ضرورية فان
الاوسط يكون ثابتا لاحد الطرفين بالضرورة ومسلوبا عن الاخر لا بالضرورة والسلب
عن غير الضروري ضروري فكان بين الطرفين مباينة ضرورية فيرجع الى القسم الاول
الذي مقدمتاه ضروريتان فيكون النتيجة ضرورية والقسم الثالث نتيجته ضرورية لان احدى
المقدمتين لما كانت ضرورية فالاخرى لا بد وان يكون اما ضرورية او لا ضرورية واياما كان
فالنتيجة ضرورية لما مر في القسمين الاولين فالنتيجة في هذا القسم ضرورية ايضا وزعم ايضا
ان القياس المركب عن المشروطتين في هذا الشكل ينتج مشروطة عامة لثبوت الاوسط لوصف
احد الطرفين بالضرورة وسلبه عن وصف الطرف الاخر بالضرورة فيلزم ان يكون بين الوصفين
مباينة ضرورية والجواب عن الاول ان اللازم من المقدمتين الضروريتين هو المباينة الضرورية
بين ذات الاصغر وذات الاكبر وذلك ليس بمطلوب بل المطلوب هو المباينة الضرورية بين ذات
الاصغر ووصف الاكبر وهذا بعينه جواب الثاني والثالث لرجوعهما الى القسم الاول واما
الجواب عن القياس المركب من المشروطتين كما استدل له على ان النتيجة مشروطة عامة بان
المباينة الضرورية بين وصف الاصغر ووصف الاكبر حاصل فليس ذلك هو اللازم بل اللازم
هو المباينة الضرورية بين ذات الاصغر ووصف الاكبر بشرط اتصاف ذات الاصغر بذلك
الوصف والمطلوب هو المباينة الضرورية بين الوصفين فاللازم غير المطلوب وجواب
ثان عن الاول انا لا نسلم انه اذا كان الاوسط ضروري الثبوت لاحد الطرفين وضروري
السلب عن الطرف الاخر يكون بين الطرفين مباينة ضرورية اذ هو اعادة للمطلوب بلفظ اخر
لا انه برهان وليس ذلك بديهيا يستغنى عن البيان وهو الجواب عن الثاني في اختلاط الشكل
الثالث فشرط انتاجه بحسب الجهة ان يكون الصغرى فعلية اذ لو كانت ممكنة لم ينتج القياس
شيئا لعدم الاندراج المقتضي للانتاج كما عرفته في الشكل الاول واما النتيجة فان الكبرى
ان كانت احدى القضايا السبع التي هي غير الاربع التي يعتبر فيها الدوام بحسب الوصف فان
النتيجة يتبع الكبرى وبيانه بعكس الصغرى وبالخلف كقولك كل ب ج بالفعل وكل ب ا بالضرورة
فبعض ج ا بالضرورة والا فلا شيء من ج ا بالامكان فنجعلها كبرى لصغرى القياس هكذا
كل ب ج بالفعل ولا شيء من ج ا بالامكان العام ينتج لا شيء من ب ا بالامكان العام وهو يضاد
الكبرى وهو كل ب ا بالضرورة هذا خلف وبالافتراض ولنجعل صغرى هذا الضرب جزئية
ليصير الضرب الثالث فيفرض الموضوع د فيصدق كل د ب بالفعل وكل د ج بالفعل فنضم الاولى
الى الكبرى هكذا كل د ب بالفعل وكل ب ا بالضرورة ينتج من الاول كل د ا بالضرورة ونجعل
النتيجة كبرى للمقدمة الثانية هكذا كل د ج بالفعل وكل د ا بالضرورة ينتج من الثالث كما يتبين
بالخلف بعض ج ا بالضرورة وهو المطلوب وان كانت الكبرى احدى الاربع التي فيها
الدوام بحسب الوصف ثم تعكس الصغرى ويحذف عنها قيد اللادوام ان كان فان كانت

الكبرى احدى العامتين فجهة النتيجة جهة العكس ان لم يكن فى الصغرى قيد اللادوام وجهة
الباقى بعد حذف اللادوام ان كان فان كانت الكبرى احدى الخاصتين فضم قيد اللادوام
الى عكس الصغرى ان لم يكن فيها قيد اللادوام او الى الباقى بعد الحذف فالمجموع المضموم
مع الباقى هو جهة النتيجة بيانه بعكس الصغرى وبالخلف وبالافتراض وقد ذكرناها
فلا حاجة الى الاعادة ولما شرطنا كون الصغرى فعلية فيسقط من الاختلاطات المنتجة
الصغرى الممكنتين مع الثلث عشرة فعلية وهى ستة وعشرون اختلاطا وبقيت
الاختلاطات المنتجة ماية وثلثة واربعين اختلاطا والقسم الاول الذى كبراه احدى
السبع وصغراه غير الممكنتين يندرج فيه تسعة وتسعون اختلاطا والقسم الثانى الذى
كبراه احدى الاربع وصغراه ما عدا الممكنتين يندرج فيه اربعة واربعون اختلاطا وزعم
فخر الدين ان جهة النتيجة فى هذا الشكل كجهة النتيجة فى الشكل الاول من غير تفاوت وفى
ذلك نصواب لان ذلك انما يلزم فى الاختلاطات الداخلة فى القسم الاول لا الداخلة
فى القسم الثانى التى قد لا توافق الداخلة تحت القسم الثانى من الشكل الاول فان الصغرى العرفية
العامة ينتج مع العامتين فى الشكل الاول عرفية عامة وينتج فى هذا الشكل حينية مطلقة
وكثير من هذا يخالف جهة النتيجة فى الشكل الاول وزعم بعض المتاخرين ان نتايج القسم الثانى
من هذا الشكل اما مطلقة عامة او وجودية لادائمة وهو سهو ايضا لجواز ان يكون النتيجة
حينية مطلقة وحينية لادائمة وبيانه بالخلف وعكس الصغرى ولا يخفى عليك امثلتها
من اختلاط الشكل الرابع فشرط انتاجه بحسب الجهة فى الخمسة الضروب التى استخرجها
الشيخ ثلثة امور الاول ان الممكنة الموجبة لا يجوز ان يكون احدى مقدمتى القياس فيها
الا ان كانت المقدمة الاخرى فى الضربين الاولين فعلية وفى الضرب الثالث ضرورية مطلقة
وفى الضرب الرابع والخامس ضرورية مطلقة او يكون احدى المشروطتين الثانى ان يكون
السالبة المستعملة مقدمة فى القياس فى الضروب الخمسة منعكسة الامر الثالث يجب
فى الضرب الثالث ان يكون صغراه اما ضرورية او دائمة او يكون كبراها من القضايا الست
التى تنعكس سوالبها اما الامر الاول فلانا لو جعلنا الممكنة جزء قياس ولم نضم اليها احد
الامور الثلثة المذكورة لا يحصل لنا الجزم بان النتيجة الحاصلة ممكنة عامة مع انها اعم
الموجهات وبيان ذلك اما فى الضربين الاولين فلعدم تمام البيانات فيهما وفى الثلثة الاخر
فانك اذا قلت كل ب ج بالامكان العام وكل ا ب وبعضه بالامكان العام لو انتج بعض ج ا
بالامكان وقلت لو لم يصدق لصدق لا شىء من ج ا بالضرورة فلا يمكن جعلها صغرى
الاول لكونها سالبة ولا كبرى وصغرى القياس صغرى لانها ممكنة ولا يمكنه بيانه
بالرد بالعكس الى الاول لانهما بالعكس يصيران جزئيتين ولا الى الثانى لانهما موجبتين
ولا الى الثالث لوجوب فعلية الصغرى واما فى الضرب الثالث فكذلك فانك اذا قلت
لا شىء من ب ج بالامكان العام وكل ا ب بالامكان العام مثلا لو انتج لا شىء من ج ا
بالامكان وقلت لو لم يصدق لصدق بعض ج ا بالضرورة وانضم الى الكبرى وهو
كل ا ب بالامكان ينتج بعض ج ب بالامكان وينعكس الى بعض ب ج بالامكان وهو
لا ينافى الصغرى ولا يرد الى الاول بالعكس لامتناع كون الصغرى ممكنة ولا الى
الثانى لان الممكنة لا يستعمل الا مع الضرورية المطلقة ولا الى الثالث لكون الصغرى

سالبة وشرط

سالبة وشرط موجبية الصغرى واما فى الضرب الرابع والخامس فلا يمكن بيانهما بالخلف
لان نتيجة قياس الخلف اما غير منعكسة او ان عكسها لا ينافى الصغرى ولا بالرد ايضا مثاله
فى الضرب الرابع كل ب ج بالامكان العام ولا شىء من ا ب كذلك لو انتج بعض ج ليس ا بالامكان
وقلت لو لم يصدق لصدق كل ج ا بالضرورة فنضم الى الكبرى وهى لا شىء من ا ب بالامكان
لينتج لا شىء من ج ب بالامكان وهو لا ينعكس وان انعكست فلا ينافى صغرى القياس ولا بالرد
الى احد الاشكال بالعكس على ما عرفته فعلم ان الممكنة لو استعملت على غير ما ذكرنا لم يحصل
الجزم بانتاج الممكنة العامة فلا ينتج بما فى الموجهات لاستحالة ان يلزم الاخص ما يلزم الاعم واما الامر
الثانى وهو انعكاس السالبة المستعملة فيها فلان اخص السوالب الغير المنعكسة الوقتية وهى غير
منتجة مع اخص القضايا البسيطة والمركبة وهما الضرورية المطلقة والمشروطة الخاصة سواء
كانت السالبة الوقتية صغرى او كبرى اما اذا كانت السالبة صغرى فكقولك بالضرورة لا شىء
من القمر بمنخسف وقت التربيع لا دائما وبالضرورة كل كوكب ذى محو فهو قمر والحق التوافق وهو
كل منخسف فهو كوكب ذو محو بالضرورة ولذلك اذا قلت بالضرورة المنتشرة لا شىء من الانسان
بضاحك بالفعل لا دائما وبالضرورة كل ناطق انسان والحق الايجاب وهو كل ضاحك ناطق
ولا يصدق السلب فى كليهما واذا لم ينتج السالبة الوقتية مع الكبرى الضرورية وجب ان
لا ينتج مع المشروطة الخاصة الكبرى لان قيد اللادوام غير مؤثر فى الانتاج لانه عبارة
سالبة مطلقة والصغرى سالبة ولا قياس عن سالبتين فيكون المؤثر فى الانتاج هو المشروطة
العامة ولو انتجت الوقتية معها لانتجت مع الضرورية المطلقة لوجوب استلزام الخاص لما يستلزمه
العام واما اذا كانت الوقتية كبرى فكذلك كقولك بالضرورة كل كاتب بالضرورة انسان و
بالضرورة لا شىء من الانسان بكاتب فى وقت معين لا دائما والحق الايجاب لامتناع سلب
الانسان عن نفسه وكذلك لو كانت الصغرى مشروطة خاصة كقولك بالضرورة كل متعجب
بالفعل ضاحك بالفعل ما دام متعجبا لا دائما وبالضرورة لا شىء من الانسان بمتعجب بالفعل
لا دائما والحق الايجاب ايضا لامتناع سلب الانسان عن الضاحك بالفعل ضرورة كل ضاحك
بالفعل انسان فان قلت الصغرى السالبة الوقتية والممكنة مع احدى الخاصتين ينتج سالبة
مطلقة والا لصدق نقيضها وهى الدائمة وانضمت الى الكبرى من احدى الخاصتين وانتج القياس
المحال المتقدم وهو الدوام واللادوام قلت قد عرفت جوابه ان ذلك انما لزم من صدق الكبرى وهو
فقط والصغرى لا مدخل لها فى الانتاج اصلا واما الشرط الثالث وهو كون الصغرى السالبة
فى الضرب الثالث اما ضرورية او دائمة او كبراها من احدى القضايا التى تنعكس سوالبها فلانه
لو انتفى هذا لزم ان يكون القياس مركبا من الاربع التى لزم بحسب الوصف الصغرى مع الكبرى الموجبة
الغير المنعكسة السوالب واختلاط السبعة الغير المنعكسة السوالب بعضها مع بعض اما الاول
فاخص اختلاطاته الثمانية والعشرين اختلاط الصغرى السالبة المشروطة الخاصة مع
الكبرى الموجبة الوقتية وهو غير منتج لصدق قولك بالضرورة لا شىء من المتحرك بالارادة
بساكن بالارادة ما دام متحركا بالارادة لا دائما وبالضرورة كل حيوان متحرك بالارادة لا
دائما فلو انتج هذا القياس لانتج السلب ويمتنع سلب الحيوان عن الساكن بالارادة بالامكان العام
الذى هو اعم الجهات واما الثانى فلاشتراط عكس السالبة المستعملة فيها واذا كانت هذه
الشروط الثلثة معتبرة بالبيان المذكور فيكون الاختلاطات المنتجة فى كل واحد من الضرب الاول

والثاني مائة وخمسة وستين ويسقط من كل واحد اربعة اضرب وهي الممكنة الصغرى
مع الكبرى الممكنتين والصغرى الخاصة معهما ايضا والمنتج في الضرب الثالث ثمانية واربعون
لان الصغرى الضرورية منتجة مع الثلثة عشر والصغرى الدائمة مع عشرة غير الممكنتين
والضرورية والصغرى الاربع الدوائم بحسب الوصف مع الكبرى الستة المنعكسة السوالب
وهي اربعة وعشرون ومجموع ذلك ثمانية واربعون والمنتج كل واحد من اختلاطات الضرب
الرابع والخامس اثنان وسبعون لان كبراهما سالبة منعكسة وهي ستة والستة اذا ضربناها
في ما عدا الممكنتين وهي احد عشر يكون ستة وستين والضرورية والمشروطتان اذا ضربناها
في الصغرى الممكنتين يكون ستة ومجموع ذلك اثنان وسبعون اختلاطا واما جهة النتيجة في
الضربين الاولين فالصغرى ان كانت ممكنة او ضرورية او دائمة والكبرى فعلية او كانت
المقدمتان من القضايا المنعكسة السوالب فالنتيجة يتبع عكس الصغرى في الكل وان كانت
المقدمتان فعليتين فالنتيجة مطلقة عامة الا اذا كانت الصغرى فعلية والكبرى ممكنة
فالنتيجة ممكنة عامة بيانه بالرد الى الاول بجعل الكبرى صغرى والصغرى كبرى ان امكن ذلك
لان الكبرى ان كانت ممكنة لا يمكن جعلها صغرى او بالرد الى الثاني والثالث بعكس احدى المقدمتين
بحسب الامكان ثم عكس النتيجة واما جهة نتايج الضرب الثالث فيتبع جهة عكس الصغرى الا
اذا كانت الصغرى احدى المشروطتين والكبرى احدى العرفيتين فانا نحذف من عكس الصغرى
قيد الضرورة بحسب الوصف فالباقي هو النتيجة وكذلك اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى
احدى الممكنتين فالنتيجة دائمة او كانت الكبرى ضرورية او دائمة فالصغرى ان كانت عرفية
عامة فالنتيجة دائمة وان كانت خاصة فالنتيجة دائمة ولا دائمة في البعض وان كانت الصغرى
مشروطة عامة والكبرى ضرورية فالنتيجة ضرورية وان كانت خاصة فالنتيجة ضرورية
لا دائمة في البعض واما جهة النتيجة في الضرب الرابع والخامس فالصغرى اذا كانت فعلية
والكبرى ضرورية او دائمة فالنتيجة تابعة للكبرى وان كانت الصغرى ممكنة والكبرى
ضرورية فالنتيجة دائمة وان كانت الكبرى احدى الدوائم الاربع بحسب الوصف والصغرى
بقية القضايا فالنتيجة تابعة بعكس الصغرى ان لم يكن فيها قيد اللادوام وان كان في الصغرى
قيد اللادوام فجهة النتيجة هي جهة الباقي بعد حذف اللادوام والبيان في ذلك اما بالخلف اذا
امكن او بالافتراض او بتبديل المقدمتين وعكس النتيجة او بعكسها او بعكس احدهما كما مر
بيانه مرارا ويمكن انتاج الضربين الاولين والاخيرين نتيجة اخرى وهو اذا كانت الكبرى
احدى الخاصتين والصغرى ما ذكرناه وجودية لا دائمة وحينية مطلقة ان كانت الصغرى
احدى الست التي سوالبها لا ينعكس وبيانه بعكس الكبرى ليرتد الى الشكل الثالث واما
الضروب الثلثة الاخيرة العاردة فالمنتج في الضرب السادس اثنى عشر لان الصغرى
السالبة الجزئية وهي الخاصتان ينتج مع الكبرى الضرورية والدائمة والعامتين والخاصتين
والمنتج في الضرب السابع ٢٢ لان الكبرى السالبة الجزئية الخاصتان ينتج مع الصغرى
غير الممكنتين والمنتجة في الضرب الثامن اثنى عشر لان الصغرى السالبة الكلية الخاصتان
ينتج مع الكبرى الضرورية والدائمة والعامتين والخاصتين **الفصل العاشر** في الاقترانات
الشرطية القضايا الشرطية قد يكون بديهية وهي التي لا يفتقر الى البرهان فقد يكون هذه
القضايا مقصودة بالذات وقد يكون مقدمات لاقيسة شرطية ينتج شرطية او حملية

وقد يكون

وقد يكون الشرطية نظرية يفتقر في كسبها الى البرهان فوجب علينا ان نتكلم على اقيستها مخالفة
للاقيسة الحملية في كثير من الاحكام لذلك واخطأ من زعم ان الاقيسة الشرطية يستغنى عنها
بالاقيسة الحملية وادعى الشيخ انه استقل باستخراجها في عدة من السنين وان المعلم الاول
يجوز ان يكون قد استخرجها ولم يتفق نقلها الى العربية ولا يندفع بهذا الجواب اعتراض ابي البركات
بانه لو استخرجها لنقلت على ان الشيخ لكونه مستنبطا ومخرجا لها من القوة الى الفعل لا يخلو
ما صنعه عن سهو من شرطه ما ليس بشرط وانتاجه العقيم واخلاله بكثير من الضروب
المنتجة وسياتي تحقيق ذلك واقسام الاقيسة الشرطية خمسة لانها اما ان تركب من المتصلين
او من المنفصلين او من حملي ومتصل او من حملي ومنفصل او من متصل ومنفصل القسم الاول ما
يتركب من المتصلين وهو ينقسم الى ثلثة اقسام لكون الحد الاوسط اما ان يكون جزءا تاما من كل
واحد من المقدمتين واما ان يكون جزءا غير تام من كل منهما واما ان يكون جزءا تاما من احدهما غير
تام من الاخر فهذه ثلثة اقسام وقبل الخوض فيها لا بد من بيان معنى كون الاوسط تاما او غير
تام فنقول ان مقدم المتصلة اما ان يكون مباينا لتاليها بكلي جزئيه او لا يكون والاول كقولك
كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فان كل واحد من جزئي المقدم وهما الشمس وطالعة يباينان
جزئي التالي وهما النهار وموجود والثاني وهو الذي يكون بين المقدم والتالي مشاركة فا
لاشتراك لا يخلو اما ان يكون في كلا الجزئين او في احدهما والاول اما ان يكون موضوع المقدم يشارك
موضوع التالي ومحموله لمحموله او بالعكس مثال الاول استلزام القضية الكلية لجزئيتها كقولك
ان كان كل انسان حيوانا فبعض الانسان حيوان ومثال العكس استلزام القضية لعكسها كقولك كلما
كان الانسان حيوانا فبعض الحيوان انسان واما اذا كانت المشاركة بين المقدم والتالي في احد
الجزئين فقط فاما ان يكون موضوع المقدم يشارك موضوع التالي ويشارك محموله واما
ان يكون محمول المقدم يشارك موضوع التالي ومحموله فهذه اربعة اقسام فالاول كقولك
ان كان كل انسان حيوانا فكل انسان حساس والثاني كقولك ان كان كل انسان حيوانا فبعض الحساس
انسان والثالث كقولك ان كان كل انسان حيوانا فبعض الحيوان ليس بحجر والرابع كقولك ان كان
كل انسان حيوانا فكل ناطق حيوان اذا عرفت هذا فنقول اما القسم الاول وهو ما يكون الاوسط
جزءا تاما من كل واحد من المقدمتين والاشكال الاربعة ينعقد فيه وذلك لان الحد الاوسط
اما ان يكون تاليا في الصغرى مقدما في الكبرى او تاليا فيهما او مقدما فيهما او مقدما في الصغرى
تاليا في الكبرى فالاول هو الشكل الاول كقولك كلما كان ا ب فج د وكلما كان ج د فه ز ينتج كلما
كان ا ب فه ز والثاني هو الشكل الثاني كقولك كلما كان ا ب فج د وليس البتة اذا كان ه ز فج د
ينتج ليس البتة اذا كان ا ب فه ز والثالث هو الشكل الثالث كقولك كلما كان ج د فا ب وكلما كان
ج د فه ز ينتج قد يكون اذا كان ا ب فه ز والرابع هو الشكل الرابع كقولك كلما كان ج د فا ب
وكلما كان ه ز فج د ينتج قد يكون اذا كان ا ب فه ز واما شرائط الانتاج في كل شكل وعدة
الضروب المنتجة في كل منها بحسب الكم والكيف والجهة وهو اللزوم والاتفاق وغير ذلك
من احوال الشرطيات والثابتات والخلف والافتراض والعكس فعلى حكم ما ذكرناه في
الحمليات من غير تفاوت هذا هو حكم الاقيسة المركبة من اللزوميات الصرفة او الاتفاقيات
المحضة ان انعقد القياس من الاتفاقيات وحجة المانعين من صحة قياسيتها ان نتايج الحاصلة
من تلك الاقيسة معلومة الصدق قبل تركيبها فلا يكون فيها فائدة فانك اذا قلت كلما كان الانسان

ناطقا فالحمار ناهق وكلما كان الحمار ناهقا فالفرس صاهل فالنتيجة وهي كلما كان الانسان ناطقا
فالفرس صاهل معلومة الصدق قبل القياس فهي كالمقدمتين واما الاقيسة المركبة من اللزوميات
والاتفاقيات بان يكون احدى المقدمتين لزومية والاخرى اتفاقية فيجب ان يكون اللزومية
كلية اذ لو كانت جزئية جاز ان يكون حال الاتصال اللزومي مغايرا لحال الاتصال الاتفاقي
فلا يتحد الوسط فلا يحصل النتيجة فان مفهوم الاقيسة الشرطية هو الاستدلال بوجود
الملزوم مع الشيء على وجود لازمه معه وبانتفاء لازمه مع الشيء انتفاء ملزومه معه
ولا يحصل ذلك الا عند كلية اللزومية لما ذكرنا وينعقد الاشكال الاربعة في القياس المختلط
من اللزوميات والاتفاقيات اما الشكل الاول فكبراه ان كانت لزومية موجبة كانت
النتيجة متصلة موجبة اتفاقية كقولك كلما كان ا ب فج د اتفاقية وكلما كان ج د فه ز لزومية
ينتج كلما كان ا ب فه ز اتفاقية لان الاوسط وهو ج د لما استلزم الاكبر وهو ه ز وكان
ج د الملزوم مجامعا للاصغر وهو ا ب لزم ان يكون ه ز مجامعا لا ب لان مجامعة الملزوم
لشيء يقتضي مجامعة لازمه معه بالضرورة والا لتخلف اللازم عن الملزوم وهو محال وان
كانت اللزومية الكبرى سالبة فلا ينتج القياس شيئا لصدق قولك كلما كان الانسان حيوانا
كان البياض لونا وليس البتة اذا كان البياض لونا كان الانسان حساسا مع كذب النتيجة لزومية
واتفاقية وهو ليس البتة اذا كان الانسان حيوانا كان الانسان حساسا واما اذا كانت الكبرى
اتفاقية موجبة فلا ينتج شيئا لصدق قولك كلما كان الانسان حجرا كان الانسان جسما وكلما
كان الانسان جسما كان ناطقا مع كذب النتيجة لزومية واتفاقية وهو كلما كان الانسان حجرا
كان الانسان ناطقا وان كانت الاتفاقية سالبة فانه ينتج سالبة اتفاقية كقولك كلما كان
ا ب فج د لزومية وليس البتة اذا كان ج د فه ز اتفاقية ينتج ليس البتة اذا كان ا ب فه ز
اتفاقية وذلك لان الاوسط وهو ج د اما ان يكون صادقا او كاذبا فان صدق لزم كذب
الاكبر وهو ه ز لان الاكبر لو صدق مع الاوسط لزم كذب السالبة الاتفاقية والتقدير
صدقها وان كذب الاوسط لزم كذب الاصغر وهو ا ب لان ج د لازم لا ب ومتى انتفى اللازم
انتفى الملزوم فعلى كلا التقديرين يلزم اما كذب الاكبر او الاصغر فيلزم صدق النتيجة السالبة
الاتفاقية ضرورة كذب احد جزئيها الشكل الثاني اللزومية اذا كانت جزء قياس فيه اما
ان يكون موجبة او سالبة فان كانت موجبة انتج القياس سالبة اتفاقية كقولك كلما كان
ا ب فج د لزومية وليس البتة اذا كان ا ب فه ز اتفاقية لان الاوسط وهو ج د ان صدق كذب
ه ز وهو الاكبر اذ لو صدق مع الاوسط لزم كذب السالبة الاتفاقية وان كذب الاوسط
لزم كذب الاصغر وهو ا ب لانتفاء الملزوم عند انتفاء اللازم واذا لزم على كلا التقديرين
كذب الاكبر او الاصغر لزم صدق النتيجة وهي السالبة الاتفاقية وان كانت اللزومية سالبة
فلا ينتج القياس فانه يصدق كلما كان الانسان حيوانا كان الاثنان زوجا اتفاقية وليس البتة
اذا كان الانسان حساسا كان الاثنان زوجا لزومية مع كذب النتيجة لزومية واتفاقية
وهو قد لا يكون اذا كان الانسان حيوانا كان حساسا الشكل الثالث كبراه ان كانت موجبة
انتج القياس اتفاقية كقولك كلما كان ج د فا ب وكلما كان ج د فه ز احدى المقدمتين لزومية
والاخرى اتفاقية ينتج قد يكون اذا كان ا ب فه ز اتفاقية لان الاوسط وهو ج د
لما كان مستلزما لاحد طرفي القياس وصادقا مع الطرف الاخر الاتفاقي فيلزم صدق

الطرف اللازم

الطرف اللازم للاوسط مع ذلك الطرف الاخر ضرورة وجوب صدق الملزوم مع
الشيء صدق لازمه معه والا لزم كذب الملازمة وهو محال وان كانت كبراه سالبة
فلا ينتج القياس لزومية كانت الكبرى السالبة او اتفاقية اما اذا كانت الكبرى السالبة
لزومية فلصدق كلما كان السواد لونا كان الانسان حيوانا ايضا وليس البتة اذا كان
السواد لونا كان الانسان حساسا لزوميا مع كذب النتيجة لزومية واتفاقية وهو قد لا يكون
اذا كان الانسان حيوانا كان حساسا وان كانت الكبرى السالبة اتفاقية فلصدق كلما
كان الانسان فرسا كان حيوانا لزوميا وليس البتة اذا كان الانسان فرسا كان جسما اتفاقيا
مع كذب النتيجة وهو ليس البتة اذا كان الانسان حيوانا كان جسما لزوميا واتفاقيا الشكل
الرابع الضربان الاولان صغراهما ان كانتا لزوميتين انتج القياس اتفاقية كقولك كلما كان
ح د فا ب لزوميا وكلما كان ه ز فج د اتفاقيا ينتج قد يكون اذا كان ا ب فه ز اتفاقيا لكن الاوسط
الذي هو ج د لما كان مستلزما لا ب ومجامعا لـ ه ز وان كانت الصغرى فيهما اتفاقية
فلا ينتج القياس لصدق كلما كان الانسان جسما كان ناطقا اتفاقيا وكلما كان فرسا كان
جسما لزوميا مع كذب النتيجة لزوميا واتفاقيا وهو قد يكون اذا كان الانسان ناطقا
كان فرسا والضرب الثالث صغراه ان كانت اتفاقية ينتج القياس اتفاقية كقولك ليس
البتة اذا كان ج د فا ب اتفاقيا وكلما كان ه ز فج د لزوميا ينتج ليس البتة اذا كان ا ب
فه ز اتفاقيا لكون الاوسط الذي هو ج د ان كان صادقا لزم كذب الاصغر الذي هو
ا ب والا ان صدق ا ب مع ج د الاوسط لزم كذب السالبة الاتفاقية الصادقة وان
كان الاوسط كاذبا لزم كذب الاكبر الذي هو ه ز لانتفاء الملزوم عند انتفاء اللازم
وانما كان يلزم صدق النتيجة وهو السالبة الاتفاقية وان كانت صغراه لزومية فلا ينتج
القياس شيئا فانه يصدق ليس البتة اذا كان البياض لونا كان الانسان حساسا لزوميا
وكلما كان الانسان حيوانا كان البياض لونا اتفاقيا مع كذب النتيجة لزوميا اتفاقيا وهو قد
لا يكون اذا كان الانسان حساسا كان حيوانا والضربان الرابع والخامس المنتجان للسلب الجزئي
فعقيمان سواء كانت صغراهما اتفاقية او لزومية فان كانت اتفاقية او لزومية فان كانت
اتفاقية فلصدق قولك كلما كان البياض لونا كان الانسان حيوانا اتفاقيا وليس البتة اذا كان
الانسان حساسا كان البياض لونا لزوميا مع كذب النتيجة لزوميا واتفاقيا وهو قد لا يكون
اذا كان الانسان حيوانا كان حساسا وان كانت الصغرى لزومية فلصدق قولك كلما كان
الانسان فرسا كان حيوانا لزوميا وليس البتة اذا كان جسما كان فرسا اتفاقيا مع كذب النتيجة
لزوميا واتفاقيا وهو قد لا يكون اذا كان الانسان حيوانا كان جسما القسم الثاني وهو الذي
يكون الحد الاوسط جزءا غير تام من كل واحد من المقدمتين فينقسم الى اربعة اقسام لان
الاوسط الذي فيه الاشتراك اما ان يكون جزء التالي لكل واحد من التاليين او يكون جزء مقدم
الصغرى وتاليا في الكبرى وبالعكس وهو كونه مقدما في الكبرى تاليا في الصغرى او جزءا
للمقدمتين وينعقد الاشكال الاربعة في كل واحد من هذه الاقسام الاربعة والاقسام الثلثة
الاول يشترط فيها اشتمال الجزئين المتشاركين على تاليف منتج وايجاب المقدمتين واما [illegible]
كل قسم من هذه الاقسام الثلثة الاول فيشترط في الاول منها كلية احدى المقدمتين و
في الثاني منها كلية الكبرى وفي القسم الثالث كلية الصغرى والمنتج في كل قسم من هذه الثلثة بحسب

هذين الشرطين في القسم الاول ثلثة اضرب لان الضروب الممكنة الانعقاد بحسب اعتبار
المحصورات الاربع ستة عشر واشتراط ايجاب المقدمتين وكلية احديهما اسقط
ثلثة عشر وبقيت المنتجة ثلثة اضرب الضرب الاول من موجبتين كليتين والثاني من موجبة
جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى والثالث بالعكس والمنتج في القسم الثاني الضربان
الاولان دون الضرب الثالث لسقوط كلية الكبرى وسقوط ما عداها بايجاب المقدمتين
وكلية الكبرى كما عرفت والمنتج في القسم الثالث هو الضرب الاول والثالث دون الثاني
لسقوط كلية الصغرى وسقوط الباقي بالشرطين ظاهر وينعقد الاشكال الاربعة في كل
ضرب من هذه الضروب الثلثة الموجودة في الاقسام الثلثة فيكون عدد الضروب
المنتجة في كل شكل منها هو عدد الضروب المختصة بذلك الشكل في الحمليات فالمنتج في القسم
الاول ثلثة اضرب فيكون ثلثة اضعاف ما في الحمليات وفي القسم الثاني ضربان وكذلك
في الثالث فيكون المنتج فيهما ضعف ما في الحمليات ايضا واما نتايج هذه الضروب فالضرب
الاول من القسم الاول ينتج متصلتين كليتين مقدم احدى النتيجتين مقدم الصغرى وتاليها
ملازمة نتيجة التاليف لمقدم الكبرى ومقدم النتيجة الاخرى مقدم الكبرى وتاليها
ملازمة نتيجة التاليف لمقدم الصغرى مثال الاولى من الشكل الاول قولك كلما كان اب فكل
ج د وكلما ه ز فكل ج ط ينتج القياس كلما كان اب فان كان ه ز فكل ج ط بيانه انه كلما كان
اب فان كان ه ز فكل ج د وكل د ط ضرورة وجود اللازم عند وجود الملزوم وكلما كان
كل ج د وكل د ط فكل ج ط ينتج كلما كان اب فان كان ه ز فكل ج ط وهو المطلوب والنتيجة
الثانية لهذا القياس كلما كان ه ز فان كان اب فكل ج ط والبيان هو البيان المقدم بعينه
من غير تفاوت سوى جعل ملزوم الكبرى مقدما في النتيجة واما نتيجة الضربين الثاني والثالث
من القسم الاول فهي متصلة جزئية مقدمها مقدم المتصلة وتاليها ملازمة نتيجة التاليف
لمقدم المتصلة الكلية فالضرب الاول منهما كقولك قد يكون اذا كان اب فكل ج د وكلما
كان ه ز فكل د ط ينتج قد يكون اذا كان اب فان كان ه ز فكل ج ط والضرب الثاني منهما
كقولك كلما كان اب فكل ج د وقد يكون اذا كان ه ز فكل د ط ينتج قد يكون اذا كان ه ز
فان كان اب فكل ج ط بيانه انه قد يكون اذا كان ه ز فان كان اب فكل ج د وكل د ط لما مر وكلما
كان كل ج د وكل د ط فكل ج ط ينتج قد يكون اذا كان ه ز فان كان اب فكل ج ط القسم الثاني
ما يكون الاشتراك بين مقدم الصغرى وتالي الكبرى فالضربان المنتجان فيه نتيجتهما متصلة
جزئية مقدمها هو تالي الصغرى وتاليها هو ملازمة نتيجة التاليف لمقدم الكبرى اما الضرب
الاول من الشكل الاول فكقولك كلما كان ج د فاب وكلما كان ه ز فكل د ط ينتج قد يكون
اذا كان اب فان كان ه ز فكل ج ط بيانه بعكس الصغرى وهو قد يكون اذا كان اب فج د
فيرجع حينئذ الى القسم الاول والضرب الثاني من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى
والمثال والبيان كالضرب الاول القسم الثالث ما يكون الاشتراك بين تالي الصغرى ومقدم
الكبرى فالضرب الاول والثالث المنتجان فيه ينتج كل واحد منهما متصلة جزئية مقدمها هو
تالي الكبرى وتاليها هو ملازمة نتيجة التاليف لمقدم الصغرى فالضرب الاول من الشكل الاول
كقولك كلما كان اب فكل ج د وكلما كان كل د ط فه ز ينتج قد يكون اذا كان ه ز فان كان اب فكل
ج ط بيانه بعكس الكبرى ليرتد الى القسم الاول وتبين بما ذكرنا الا بعكس الكبرى فقط لينعقد

اذا كان س

بالعكس جزئية وشرط كلية الكبرى والضرب الثاني هو ثالث ضرب القسم الاول من موجبة
كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى والبيان ما مر واستخرج من نفسك بقية الضروب في كل
شكل من الاشكال الموجودة في كل ضرب من هذه الاقسام القسم الرابع ما يكون الاوسط جزءا
من المقدمتين يشتركان فيه ويشترط في انتاجه ايجاب المقدمتين وكلية الكبرى والمنتج بحسب
هذين الشرطين ضربان الاول من موجبتين كليتين والثاني من موجبة جزئية صغرى وموجبة
كلية كبرى والاشكال الاربعة ينعقد في كل من هذين الضربين وجملة عدد الضروب المنتجة
في كل شكل كعدد الضروب المنتجة في ذلك الشكل بعينه واستثنوا الشكل الرابع فانهم جعلوا
نتايجه ستة والنتيجة في الشكل متصلة جزئية مقدمها تالي الصغرى وتاليها ملازمة تالي
الكبرى لنسبة الاكبر الى الاصغر او بالعكس كيف كانت النسبة كلية او جزئية موجبة او سالبة
فاذا كان انتاج مقدم الصغرى مع هذه النسبة مقدما لمقدم الكبرى فيجب ان يكون مقدم الكبرى
جزئيا اذا كان انتاج القياس المؤلف من مقدم الصغرى مع تلك النسبة لمقدم الكبرى والبيان على
صورة الشكل الثالث كما في الشكل الاول والثاني وينعكس النتيجة الموجبة الى مقدم الكبرى
وذلك في بعض ضروب الشكل الرابع ولما كانت الاشكال الاربعة منعقدة في كل من الضروب
المنتجة في كل قسم فلنذكر كيفية انعقاد الاشكال الاربعة وعدد ضروبها في الضرب الاول
من القسم الرابع اما الشكل الاول فالضرب الاول كلما كان كل ج د فاب وكلما كان بعض د ط فه ز ينتج
قد يكون اذا كان اب فان كان بعض ج ط فه ز لانه قد يكون اذا كان اب فان كان بعض ج
فيلزم ان يكون كل ج د وبعض ج ط اما بيان لزوم كل ج د لاب حينئذ فلانه يلزم اب لزوما
جزئيا عند عكس الصغرى واما بيان لزوم بعض ج ط فلكونه مفروضا حينئذ وكلما كان
كل ج د وبعض ج ط فبعض د ط يلزم من الشكل الثالث وينتج المقدمتان قد يكون اذا كان
اب فان كان بعض ج ط فبعض د ط فاذا جعلت هذه النتيجة صغرى وضممت اليها كبرى القياس
هكذا قد يكون اذا كان اب فان كان بعض ج ط فبعض د ط وكلما كان بعض د ط فه ز ينتج القياس
من الشكل الاول قد يكون اذا كان اب فان كان بعض ج ط فه ز وهو المطلوب الضرب الثاني كلما
كان بعض ج د فاب وكلما كان بعض د ط فه ز ينتج قد يكون اذا كان اب فان كان كل ج ط فه ز
الضرب الثالث كلما كان كل ج د فاب وكلما كان ليس بعض د ط فه ز ينتج قد يكون اذا كان اب فان كان
ليس بعض ج ط فه ز الضرب الرابع كلما كان بعض ج د فاب وكلما كان ليس بعض د ط فه ز ينتج قد
يكون اذا كان اب فان كان لا شيء من ج ط فه ز وهذه الضروب الثلثة تبين بما ذكرناه من الضرب
الاول بعينه ووجه الخفاء الضروب في هذه الاربعة انه يجب ان يكون مقدم الصغرى
موجبا لانه يكون صغرى للتاليف المركب منه ومن النسبة التي ذكرناها على صورة الشكل الثالث
فهذا المقدم في الصغرى لا يخلو اما ان يكون كليا او جزئيا واما مقدم الكبرى فقد عرفت
وجوب كونه جزئيا فاما ان يكون موجبا او سالبا فاذا ضربنا اثنين في اثنين يكون اربعة
واما النسبة المذكورة فاذا كان مقدم الصغرى جزئيا فيجب ان يكون كلية وان كان مقدم الصغرى
كليا جاز ان يكون كلية مرة وجزئية اخرى والضابط الذي يعرف به كيفيتها انها تكون موافقة
لمقدم الكبرى في الكيف ابدا واما الشكل الثاني منه فضروبه اربعة الضرب الاول كلما كان
لا شيء من ج د فاب وكلما كان ليس بعض ط د فه ز ينتج قد يكون اذا كان اب فان كان بعض ج ط فه ز
الضرب الثاني كلما كان ليس بعض ج د فاب وكلما كان بعض ط د فه ز ينتج قد يكون اذا كان اب فان كان

ج ط فد ز الضرب الثالث كلما كان كل ج د فا ب وكلما كان بعض ط د فه ز ينتج قد يكون
اذا كان ا ب فان كان بعض د ط فه ز الضرب الرابع كلما كان بعض ح د فا ب وكلما كان بعض ط
د فه ز ينتج قد يكون اذا كان ا ب فان كان كل ح ط فه ز والبيان في كلها مر في الشكل الاول ووجه
انحصار الضروب في الاربعة ان مقدم الكبرى يجب ان يكون جزئيا لما مر فيكون اما موجبا
او سالبا ولذلك يجب ان يكون مقدم الصغرى موافقا لمقدم الكبرى في الكيف فمقدم
الكبرى اذا كان سالبا جزئيا فمقدم الصغرى يجب ان يكون سالبا كليا او جزئيا وهما ضربان
واما اذا كان مقدم الكبرى موجبا جزئيا فيجب ان يكون مقدم الصغرى موجبا كليا او جزئيا
وهما ضربان اخران ومجموع ذلك اربعة والنسبة المذكورة في هذه الضروب الاربعة لابد
وان يكون موجبة ابدا لانها صغرى في التاليف من الثالث فان كان مقدم الصغرى جزئيا فيجب
ان يكون النسبة كلية وان كان مقدم الصغرى كليا جاز ان يكون النسبة كلية مرة وجزئية
اخرى الشكل الثالث منه وضروبه ستة الضرب الاول كلما كان كل د ج فا ب وكلما كان كل
د ط فه ز ينتج قد يكون اذا كان ا ب فان كان كل ج ط فه ز الضرب الثاني كلما كان كل د ج
فا ب وكلما كان لا شيء من د ط فه ز ينتج قد يكون اذا كان ا ب فان كان لا شيء من ج ط فه د
الضرب الثالث كلما كان كل د ج فا ب وكلما كان بعض د ط فه ز ينتج قد يكون اذا كان ا ب
فان كان كل ح ط فه ز الضرب الرابع كلما كان كل د ج فا ب وكلما كان ليس بعض د ط فه ز ينتج قد
يكون اذا كان ا ب فان كان لا شيء من ج ط فه ز الضرب الخامس كلما كان بعض د ج فا ب وكلما كان
بعض د ط فه ز ينتج قد يكون اذا كان ا ب فان كان كل ج ط فه ز الضرب السادس كلما كان بعض
د ج فا ب وكلما كان ليس بعض د ط فه ز ينتج قد يكون اذا كان ا ب فان كان لا شيء من ج ط فه د
والبيان في هذه الضروب الستة ما تقدم في الشكل الاول الا ان مقدم الصغرى مع النسبة المذكورة
انما ينتج مقدم الكبرى وما هو ملزوم له من الشكل الاول ولاجل ذلك قالوا ان هذا الشكل اشكل
هذا القسم واما وجه انحصار الضروب في هذه الستة لان تاليف القياس الحاصل من
مقدم الصغرى مع النسبة المذكورة انما يكون على هيئة الشكل الاول فيجب ان يكون مقدم الصغرى
موجبا اما كليا او جزئيا والنسبة يكون كلية موافقة لمقدم الكبرى في الكيف فمقدم الصغرى
اذا كان موجبا كليا فيجوز ان يكون مقدم الكبرى احدى الاربع المحصورة وان كان مقدم الصغرى
موجبا جزئيا فيتعين ان يكون مقدم الكبرى اما موجبا جزئيا او سالبا جزئيا ولو جعلنا مقدم
الكبرى موجبا كليا او سالبا كليا لزم تداخل النتائج فلا جرم كانت ضروب هذا الشكل ستة
الشكل الرابع منه وضروبه ستة الضرب الاول كلما كان كل د ج فا ب وكلما كان بعض ط د
فه ز ينتج قد يكون اذا كان ا ب فان كان كل ج ط فه ز الضرب الثاني كلما كان بعض د ج فا ب وكلما
كان بعض ط د فه ز ينتج قد يكون اذا كان ا ب فان كان كل ج ط فه ز الضرب الثالث كلما كان لا شيء
من د ج فا ب وكلما كان لا شيء من ط د فه ز ينتج قد يكون اذا كان ا ب فان كان كل ط ج فه ز الضرب
الرابع كلما كان لا شيء من د ج فا ب وكلما كان ليس بعض ط د فه ز ينتج قد يكون اذا كان ا ب فان كان
كل ط ج فه ز الضرب الخامس كلما كان كل د ج فا ب وكلما كان لا شيء من ط د فه ز ينتج قد يكون
اذا كان ا ب فان كان لا شيء من ط ج فه ز الضرب السادس كلما كان كل د ج فا ب وكلما كان ليس
بعض ط د فه ز ينتج قد يكون اذا كان ا ب فان كان ليس بعض ط ج فه ز وبيان هذه الضروب
الستة ما تقدم في الاول الا ان في الضربين الاولين انتاج مقدم الصغرى مع النسبة انما

يكون الى ما ينعكس

يكون الى ما ينعكس الى مقدم الكبرى وذلك انما يكون من الشكل الاول وفي الضروب
الاربعة الباقية يكون من الشكل الثاني واما وجه انحصار الضروب في هذا الشكل في ستة فانه
لا يجوز ان يكون مقدم الكبرى موجبا كليا لما ذكر في اول هذا القسم فيتعين ان يكون احدى
المحصورات الثلث فاذا كان سالبا كليا فمقدم الصغرى يجوز ان يكون موجبا كليا وسالبا كليا وهما
ضربان وان كان مقدم الكبرى سالبا جزئيا فمقدم الصغرى يجوز ايضا ان يكون موجبا كليا
وسالبا كليا وهما ضربان اخران وان كان مقدم الكبرى موجبا جزئيا وجب ان يكون مقدم الصغرى
اما موجبا كليا او جزئيا وهما ضربان اخران ففي المجموع ستة اضرب القسم الثالث وهو الذي يكون
الاوسط جزءا تاما من احدى المقدمتين غير تام من الاخرى فينقسم الى ثمانية اقسام لانه انما
يتصور ان يكون الاوسط تاما من احديهما غير تام من الاخرى اذا كان الحد طرفا في احدى المقدمتين
قضية شرطية اما متصلة او منفصلة وهذه الشرطية والمقدمة الاخرى يتشاركان في جزء
تام من كل واحدة منهما هو احدى طرفيها فالشرطية ان كانت متصلة فاما ان يكون الى الصغرى
او مقدمها او تاليها الكبرى او مقدمها فهذه اربعة اقسام وكذلك الحكم اذا كانت الشرطية منفصلة
فيكون المجموع ثمانية اقسام وينعقد الاشكال الاربعة في كل قسم من هذه الاقسام بحسب اعتبار
وقوع الاوسط في الشرطية والمقدمة الاخرى التي يشاركها واذا كانت الشرطية المنفصلة صغرى
لم يتميز الشكل الاول عن الثالث ولا الثاني عن الرابع وان كانت المنفصلة كبرى لم يتميز الاول عن الثاني
ولا الثالث عن الرابع لعدم امتياز مقدم المنفصلة عن تاليها بالطبع بخلاف المتصلة الموجود فيها
الامتياز بالطبع ويشترط في جميع الاقسام الثمانية ان يشتمل المتشاركان على تاليف منتج ويكون
النتيجة كلية ان كانت المتصلة الشرطية للجزء موجبة كلية والجزء المشارك منها للمقدمة الاخرى
يكون تاليها وان لم يكن كذلك كانت النتيجة جزئية الضرب الاول من الشكل الاول من متصلة الجزء
المشارك هو التالي ومتصلة للجزء موجبة كلية كقولك كلما كان ز ح د فكلما كان ه ط فو ر وكلما كان
ور فك ل ينتج كلما كان ز ح د فكلما كان ه ط فك ل وبيانه ان المتصلتين على تقدير وجود ح د تنتظمان
قياسا منتجا كقولك كلما كان ه ط فك ل ومثال ما يكون الجزء المشارك هو المقدم في هذا الضرب
بعينه قولك كلما كان ه ط فو ز وكلما كان و ز فك ل ينتج قد يكون اذا كان ح د فكلما كان ه ط فك ل وبيانه
بعكس الصغرى حتى يرتد الى الاول وهو ما يكون المشارك هو التالي من المتصلة الشرطية للجزء
واما مثال ما يكون من منفصلة للجزء والمشارك هو التالي والمتصلة الشرطية للجزء يكون موجبة
كقولك كلما كان ه ر فدائما اما ا ب او ج د وكلما كان ج د فح ط ينتج كلما كان ه ز فكلما لم يكن ا ب فح ط
وهذه النتيجة متصلة مقدمها مقدم المتصلة الشرطية للجزء وتاليها نتيجة التاليف بين المنفصلة
المشاركة للجزء من المتصلة الاولى المركبة والمتصلة الثانية البسيطة وبيانه بنظام الشرطيتين
على تقدير ه ر قياسا منتجا كقولنا كلما لم يكن ا ب فح ط ومثال ذلك والجزء المشارك هو المقدم
قولك كلما كان ه ر دائما اما ا ب او ج د فه ر وكلما كان ح د فح ط ينتج قد يكون اذا كان ه ر فكلما لم يكن ا ب
فح ط بيانه بعكس الصغرى ليرتد الى القسم الاول وهو ما يكون المشارك من المتصلة التالي والنتيجة
يكون متصلة مقدمها تالي المتصلة الشرطية للجزء وتاليها نتيجة التاليف بين مقدم الشرطية للجزء
المركبة وبين المتصلة الاخرى البسيطة ومثال متصلة للجزء والمتصلة الشرطية للجزء سالبة
فللجزء المشارك ان كان هو التالي كقولك كلما كان ا ب فح د وليس البتة اذا كان ح ط فكلما كان ح د فه ر
ينتج فلا يكون اذا كان كلما كان ا ب فه ر فح ط وبيانه بالخلف وهو انه ان لم يصدق هذه النتيجة

السالبة الجزئية لصدق نقيضها وهي الموجبة الكلية وهو كلما كان اب فه د رفح ط فنجعل هذا
النقيض صغرى ونضمه الى كبرى القياس هكذا كلما كان اب فه د رفح ط وليس البتة اذا كان ج ط
فكلما كان ج د فه ر ينتج من الاول ليس البتة اذا كان كلما كان اب فه ر فكلما كان ج د فه ز ثم نعكس
هذه النتيجة الى ليس البتة اذا كان كلما كان ج د فه ز فكلما كان اب فه د وهو كاذب لصدق ضده
وهو كلما كان ج د فه د فكلما كان اب فه ر لان صغرى القياس اذا جعل صغرى لمقدمها انتج تاليها
من الاول هكذا كلما كان اب فح د وكلما كان ج د فه ر ينتج كلما كان اب فه د وان كان جزء المشارك
هو المقدم كقولك كلما كان اب فح د وليس البتة اذا كان كلما كان ج د فه رفح ط ينتج قد لا يكون اذا كان
كلما كان اب فه رفح ط وبيانه بالخلف وهو انه ان لم يصدق النتيجة السالبة الجزئية لصدق نقيضها
وهو كلما كان اب فه رفح ط فنجعلها كبرى وكبرى القياس صغرى هكذا ليس البتة اذا كان كلما
كان ج د فه رفح ط وكلما كان اب فه رفح ط لينتج القياس من الشكل ليس البتة اذا كان كلما كان
ج د فه ر وكلما كان اب فه ر وهو كاذب لصدق ضده وهو كلما كان ج د فه ر وكلما كان اب فه د
لان ضم صغرى القياس الى مقدمها هكذا كلما كان اب فح د وكلما كان ج د فه ر ينتج من الشكل الاول
تاليها وهو كلما كان اب فه ر واما مثال المنفصلة والمتصلة الشرطية الجزء التالية فالجزء المشارك
ان كان هو التالي كقولك كلما كان اب فح د وليس البتة اذا كان ج ط فاما ان يكون ج د او ه ر ينتج
قد لا يكون اذا كان ز قد يكون اذا لم يكن اب فه رفح ط بالخلف وهو انه ان لم يصدق هذه النتيجة
لصدق نقيضها وهو كلما كان ز قد يكون اذا لم يكن اب فه رفح ط فنجعله صغرى ونضمه الى الكبرى القياس
هكذا كلما كان ز قد يكون اذا لم يكن اب فه رفح ط وليس البتة اذا كان ج ط فاما ج د او ه ر ينتج
القياس من الشكل ليس البتة اذا كان ز قد يكون اذا لم يكن اب فه ر فاما ج د او ه ر ونعكس النتيجة
الى قولك ليس البتة اذا كان اما ج د او ه ر فقد يكون اذا لم يكن اب فه ر وهو كاذب لصدق ضده
وهو كلما كان اما ج د او ه ر فقد يكون اذا لم يكن اب فه ر لان انتظام صغرى القياس مع مقدمها
قياسا منتجا لتاليها واما اذا كان الجزء المشارك هو المقدم كقولك كلما كان اب فح د وليس البتة
اذا كان اما ج د او ه رفح ط ينتج قد لا يكون اذا كان ز قد يكون اذا لم يكن اب فه رفح ط وبيانه بالخلف
وهو انه ان لم يصدق النتيجة لصدق نقيضها وهو كلما كان ز قد يكون اذا لم يكن اب فه رفح ط فنجعل
هذا النقيض كبرى ونضمه الى كبرى القياس مجعولة صغرى هكذا ليس البتة اذا كان اما ج د او
ه رفح ط وكلما كان ز قد يكون اذا لم يكن اب فه رفح ط لينتج القياس من الشكل الثاني ليس البتة اذا كان
اما ج د او ه ر فقد يكون اذا لم يكن اب فه ر وهو كاذب لصدق ضده وهو كلما كان اما ج د
او ه ر فقد يكون اذا لم يكن اب فه ر لان صغرى القياس اذا جعلناها صغرى ومقدم هذه المتصلة
كبرى هكذا كلما كان اب فح د وكلما كان اما ج د او ه ر انتج القياس من الاول تاليها وهو قد يكون اذا
لم يكن اب فه ر وانت فيمكنك بما اعطيناك استخراج بقية ضروب الشكل الاول وغيره من الاشكال
القسم الثاني ما يتركب من المنفصلتين وينقسم الى اقسام ثلثة ايضا لان الحد الاوسط اما ان يكون جزءا
تاما من كل واحدة من المقدمتين او جزءا غير تام من كل واحدة منهما او جزءا تاما من احدى
المقدمتين غير تام من الاخرى اما القسم الاول فهو الذي الاوسط جزء تام من كل واحدة منهما
فالمنفصلتان ان كانتا حقيقيتين فزعم الشيخ ابو علي ان القياس المؤلف منهما غير منتجة لان الطرفين وهما الاصغر
والاكبر اما ان يتغايرا او يتحدا فان تغايرا يلزم ان لا يكون الاوسط نقيضا لكل واحد منهما اذ لو كان
نقيضا للطرفين كان الطرفان متحدين لكون الشيء الواحد يمتنع ان يكون نقيضا لمتغايرين فيلزم اتحادهما

وفرضناهما

وقد فرضناهما متغايرين هذا خلف فاذا امتنع كون الاوسط نقيضا لكل واحد منهما فاما ان لا يكون
نقيضا لشيء منهما وذلك يقتضي ان لا يكون المقدمتان حقيقيتين او يكون الاوسط نقيضا لاحدهما
دون الاخر فيقتضي ان يكون احدى المقدمتين فقط حقيقية وقد فرضناهما حقيقيتين فيكون المقدمتان
حقيقيتين مع تغاير الطرفين محال لكنهما على كل تقدير وان كان الطرفان متحدين يلزم ان يكون المنفصلتان متحدتين
وحينئذ يلزم ان يكون القياس مستلزما عناد الشيء لنفسه وذلك محال هذا حاصل كلام الشيخ وجوابه كلام
انه لو كان الطرفان متغايرين ولا يكون الاوسط نقيضا لشيء منهما ولا لاحدهما يلزم ان يكون المنفصلتان
او احدهما حقيقيتين لاحتمال ان يكون لنقيض الشيء الواحد لوازم متساوية متغايرة ومساوية لذلك
النقيض مثل الفردية وعدم الانقسام بمتساويين بالنسبة الى نقيض الزوج فانهما متساويان
مساويان لنقيض الزوج مع وقوع العناد الحقيقي بين نقيض الزوج وبين كل واحد من تلك اللوازم
المتساوية التي هي الفردية وعدم الانقسام بمتساويين كقولك دائما اما ان يكون هذا العدد فردا
او زوجا ودائما اما ان يكون زوجا او غير منقسم بمتساويين فانها بين المنفصلتين حقيقيتان مع تغاير الطرفين
في هذا القياس والاوسط وهو الزوج ليس نقيضا لشيء منهما فسقط ما توهمه دليلا فان قلت نحن نبين
ان القياس المركب من الحقيقيتين غير منتج بطريق اخر فنقول طرفا القياس المركب من الحقيقيتين اما ان يكونا
متساويين ولا فان كانا متساويين لزم ان يكونا متعاندين لان المعاند للمعاند معاند لكن تعاند المتساويين
ممتنع بالضرورة لصدق كل واحد من المتساويين على الاخر وكذب كل واحد من المتعاندين على الاخر وان
لم يكونا متساويين لزم كون احدى المقدمتين غير حقيقية لان طرفي القياس ان لم يكن واحد منهما نقيضا
للاوسط ولا مساويا لنقيضه كانت المقدمتان غير حقيقيتين لكون الحقيقية يجب تركبها من القضية ونقيضها
او من القضية وما هو مساو لنقيضها واما اذا كان احدى الطرفين نقيضا للاوسط او مساويا لنقيضه
فالطرف يجب ان لا يكون نقيضا للاوسط ولا مساويا لنقيضه فانه لو كان هذا الطرف ايضا نقيضا للاوسط
او مساويا لنقيضه كان الطرفان متساويين والمقدر خلافه واذا لم يكن هذا الطرف نقيضا للاوسط
ولا مساويا لنقيضه فلا يكون هذه المقدمة حقيقية فالقياس المفروض تركيبه من الحقيقيتين غير
مركب منهما هذا خلف قلت الجواب انه لا يلزم من تساوي الطرفين واتحاد المنفصلتين عناد الشيء لما يساويه
وانما يكون ذلك لازما اذا ثبت ان المعاند للمعاند معاند ونحن نمنع صحة ذلك فان المعاند للمعاند للشيء
لو جاز ان يكون معاندا لذلك الشيء لزم عناد الشيء لنفسه لكون السواد معاندا للبياض والبياض
معاند للسواد الذي كان معاندا له فيلزم من ذلك معاندة السواد لنفسه وهو محال ولئن سلمنا لزوم
عناد الشيء لما يساويه فلم قلتم انه يلزم من ذلك عدم انتاج القياس المركب من الحقيقيتين لانتاجها
المحال وهو عناد الشيء لما يساويه فان بعض الاقيسة ينتج المحال مع صحة قياسيته كالخلف المنتج لتالي
ثم هذا القياس المركب من الحقيقيتين كما انتج المحال المذكور وهو عناد الشيء لما يساويه فقد ينتج
الاتصال بين الطرفين وملازمتهما ان جوزنا كون النتيجة لا يكون من جنس المقدمتين فان المقدمة
الاولى يستلزم صدق طرفها كذب الاوسط والثانية يستلزم كذب الاوسط صدق طرفها
الاخر والمقدمتان ينتجان كلما صدق طرف الاولى صدق طرف الثانية وهي النتيجة المتصلة وان لم
يجز كون النتيجة متصلة فنجعل النتيجة منفصلة مانعة من الخلو مركبة من نقيض مقدمها وعين تاليها
او نجعلها منفصلة مانعة من الجمع من عين مقدمها ونقيض تاليها اللازمين لتلك المتصلة فقد
ظهر بما ذكرنا انتاج القياس المركب من الحقيقيتين في هذا القسم على الاول ويشترط في هذا القسم
ان يكون احدى المقدمتين موجبة وان يكون احديهما كلية اما ايجاب الشرط الاول فلان المقدمتين لو كانتا

سالبتين كليتين او جزئيتين لجاز صدق القياس مع تلازم الطرفين تارة ومع تعاندهما اخرى
اما صدق القياس مع تلازم الطرفين فلصدق قولنا ليس البتة اما ان يكون هذا الشيء انسانا او حيوانا
وليس البتة اما ان يكون حيوانا او ناطقا مع صدق النتيجة وهو كلما كان هذا الشيء انسانا كان
ناطقا واما صدق القياس مع تعاند الطرفين فاذا بدلنا الكبرى بقولنا ليس البتة اما ان يكون
حيوانا او فرسا مع صدق قولنا اما ان يكون هذا الشيء انسانا او فرسا واذا لم يستلزم القياس
شيئا منهما فلا ينتج واما الشرط الثاني وهو وجوب كلية احدى المقدمتين فلان المقدمتين لو كانتا جزئيتين
جاز ان يكون الزمان الذي فيه العناد بين الاوسط واحدى الطرفين غير الزمان الذي فيه العناد
بينه وبين الطرف الاخر في الموجبتين وسلب العناد بينه وبين الطرف الاخر فيما اذا كانت احديهما
سالبة اذا عرفت هذا فاعلم انه لما لم يتميز طرفا كل واحدة من المقدمتين عن الطرف الاخر فلا يتميز
صغرى عن كبرى فلا يتميز الاشكال بعضها عن بعض وكذلك لا يتميز احد طرفي النتيجة عن الطرف الاخر
والقياس المركب من المنفصلات ينحصر في ستة اقسام المركب من الحقيقيتين ومن حقيقية ومانعة الجمع
ومن حقيقية ومانعة الخلو ومن مانعتي الجمع ومن مانعتي الخلو فالقسم الاول وهو المركب من الحقيقيتين
فان كانت المقدمتان موجبتين فينتج القياس ست منفصلات موجبة اثنين مانعتي الجمع واثنين مانعتي
الخلو واثنين حقيقيتين فثلث من الانواع الثلثة نتايجها من عين احدى الطرفين ونقيض الطرف
الاخر واما الثلث الاخرى فيكون من عين الطرف الاخر ونقيض الطرف الاول ويكون هذه
النتايج الست كلية ان كانت المقدمتان كليتين وجزئية ان كانت احديهما جزئية فاذا قلت دائما
اما ا ب او ج د حقيقية ودائما اما ج د او هـ ر حقيقية ينتج القياس دائما اما ا ب او ليس هـ ر
وايضا ينتج دائما اما هـ ر او ليس ا ب كل واحد منهما مانعة الجمع ومانعة الخلو وحقيقية اما
لزومهما مانعة الجمع ومانعة الخلو فلانهما لو لم يلزما لزم جواز اجتماع النقيضين والخلو عنهما
لان كل واحد من ا ب و هـ ر لما استلزم عدم ج د وعدم كل واحد منهما وجوده كان جواز وجود ج د
وعدمه مستلزما لاجتماع النقيضين وخلوهما وذلك محال واما لزومهما حقيقية فهو بين بعد
لزومهما مانعة الجمع والخلو وهذه النتايج كلية عند كون المقدمتان كليتين فان كانت احديهما جزئية
فطرف المقدمة الجزئية يستلزم نقيض الاوسط جزئيا ونقيض الاوسط يستلزم عين طرف الكلية
كليا وهما ينتجان استلزام طرف الجزئية لطرف الكلية ثم تعكس هذه الاستلزام كنفسه وهو استلزام
طرف الكلية لطرف الجزئية استلزاما جزئية هذا كله في الموجبتين فاما اذا كانت احدى المقدمتين
سالبة فالنتيجة يكون متصلة سالبة جزئية مقدمها طرف الموجبة وتاليها طرف السالبة
او بالعكس اي مقدمها طرف السالبة وتاليها طرف الموجبة اذ لو جاز ان يكون كل واحد من هاتين
المتصلتين الجزئيتين لزم صدق نقيض كل واحد منهما وذلك يقتضي استلزام كل واحد من الطرفين
الاخر كليا ويلزم من ذلك العناد الحقيقي بين جزئي السالبة لكون العناد الحقيقي اذا كان واقعا
بين امرين فانه يوجب وقوع العناد الحقيقي بين احدهما لا مرين وبين ما يساوي الامر الاخر وانه
خلف كقولك دائما اما ا ب او ج د وليس البتة اما ج د او هـ ر لو لم ينتج قد لا يكون اذا كان ا ب
فـ هـ ر لصدق نقيضه وهو كلما كان ا ب فـ هـ ر فيلزم عناد جزئي السالبة حينئذ ضرورة عناد
ج د لا ب المساوي له ر وعناد جزئي السالبة الحقيقية محال واما القسم الثاني وهو الذي يكون
احدى المقدمتين حقيقية والاخرى يكون مانعة الجمع فان كانت المقدمتان موجبتين كليتين فالنتيجة
متصلة كلية مقدمها طرف مانعة الجمع فقط لاستلزام طرف مانعة الجمع لنقيض الاوسط كليا

واستلزام

واستلزام نقيض الاوسط لطرف الحقيقية كليا وهما ينتجان استلزام طرف مانعة الجمع
لطرف المنفصلة الحقيقية كليا وهذه المتصلة الكلية لا يجوز ان يكون مقدمها طرف الحقيقية والا
لزم امتناع الخلو عن طرفي مانعة الجمع لان نقيض الاوسط يستلزم طرف الحقيقية وهي يستلزم
طرفها وهما ينتجان استلزام نقيض الاوسط لطرف مانعة الجمع فيلزم صيرورة مانعة الجمع
حقيقية وهو خلف وهذه المتصلة يرتد الى منفصلتين احديهما مانعة الجمع من عين طرف مانعة
الجمع ونقيض طرف الحقيقية والى المنفصلة المانعة الخلو من نقيض طرف مانعة الجمع وعين طرف
الحقيقية هذا حكم الكليتين اما اذا كانت احدى المقدمتين الموجبتين جزئية فالنتيجة يكون متصلة
موجبة جزئية من الطرفين فالمقدمة الكلية ان كانت حقيقية فيكون مقدم المتصلة من عين احديهما
وان كانت مانعة الجمع فمقدمها من نقيضي الطرفين اما بيان الاول فلان طرف مانعة الجمع يستلزم
نقيض الاوسط المستلزم لطرف الحقيقية وانعكاس نتيجتها الى نفسها وبيان الثاني ان عين الاوسط
يستلزم كل واحد من نقيضي الطرفين وهما ينتجان المطلوب من الثالث وكل واحدة من هاتين المتصلتين
يرتد الى ما ذكرنا من المنفصلتين هذا حكم الموجبتين فان كان احد المقدمتين سالبة فان كانت تلك
السالبة حقيقية فلا ينتج القياس شيئا لصدقه مع تلازم الطرفين تارة ومع تعاندهما اخرى
اما التلازم فكقولك اما ان يكون هذا الشيء انسانا او فرسا مانعة الجمع وليس البتة اما ان يكون
فرسا او ناطقا حقيقية مع ان الحق التلازم بين الانسان والناطق واما التعاند فكما اذا
بدلت الكبرى بقولك وليس البتة اما ان يكون فرسا او انسانا حقيقية والحق التعاند الحقيقي
بين الانسان ونقيضه وان كانت تلك السالبة مانعة الجمع فسواء كانت كلية او جزئية فا
لنتيجة متصلة سالبة جزئية مقدمها طرف مانعة الجمع اذ لو لم يصدق هذه المتصلة السالبة
الجزئية التي مقدمها طرف مانعة الجمع وجب ان يصدق كلما صدق طرف مانعة الجمع صدق طرف
الحقيقية وهو يستلزم امتناع الاجتماع بين الاوسط وطرف مانعة الجمع لامتناع الاجتماع
بين الاوسط وطرف الحقيقية اللازم لطرف مانعة الجمع وامتناع الاجتماع مع اللازم دائما
يستلزم امتناع اجتماعه مع الملزوم ولا يجوز ان يكون مقدمها طرف الحقيقية لجواز ان يكون
نقيض الاوسط وهو طرف الحقيقية اخص من طرف مانعة الجمع مع امتناع سلب لازمه العلم
الخاص كقولك دائما اما ان يكون هذا الشيء حيوانا او لا حيوانا وليس البتة اما ان يكون حيوانا
او جسما مانعة الجمع مع كذب قد لا يكون اذا كان حيوانا فهو جسم لصدق نقيضه وهو كلما كان
حيوانا فهو جسم القسم الثالث ان يكون احدى المقدمتين حقيقية والاخرى مانعة الخلو فان كانتا
موجبتين كليتين فينتجان متصلتين كليتين الاولى من عين الطرفين مقدمها طرف الحقيقية والثانية
من نقيضي الطرفين مقدمها نقيض طرف مانعة الخلو اما الاول فلان طرف الحقيقية يستلزم نقيض
الاوسط المستلزم لطرف مانعة الخلو وهما ينتجان المطلوب من الاول ولو كان طرفها مانعة
الخلو لم يصدق المتصلة والا لكان طرفها مستلزما لنقيض الاوسط لان طرف الحقيقية مستلزم له
فيلزم انقلاب مانعة الخلو حقيقية هذا خلف واما الثاني فلان نقيض مانعة الخلو يستلزم
لعين الاوسط المستلزم لنقيض طرف الحقيقية وهما ينتجان المطلوب من الاول ولو كان طرفها
نقيض الحقيقية لم يصدق النتيجة والا لكان عين الاوسط مستلزما لنقيض طرف مانعة الخلو
لاستلزام عين الاوسط نقيض طرف الحقيقية فيلزم انقلاب مانعة الخلو الى الحقيقية هذا خلف
وان كانت احدى المقدمتين جزئية ينتج القياس متصلة جزئية من عين الطرفين ومقدمها اما كان

منهما من الثالث والاوسط بنقيض الاوسط فان كانت الجزئية حقيقية فمن الاول ويكون نقيض
طرف الحقيقية هذا حكم الموجبات واما اذا كانت احدى المقدمتين سالبة فان كانت حقيقية لم تنتج
لصدق القياس مع تلازم الطرفين تارة ومع تعاندهما اخرى اما التلازم فكقولك دائما اما ان يكون
هذا الشيء حيوانا او لا انسانا وليس البتة اما ان يكون حيوانا او لا ناطقا حقيقية مع التلازم
بين اللاانسان واللاناطق واما التعاند فكما اذا بدلنا الكبرى بقولنا وليس البتة اما ان يكون لا انسانا
او لا حيوانا حقيقية مع التعاند بين الحيوان واللاحيوان وان كانت السالبة مانعة الخلو فسواء كانت
كلية او جزئية فانها تنتج متصلة سالبة جزئية مقدمها طرف الحقيقية والا لصدق قولنا كلما صدق
الحقيقية صدق طرف مانعة الخلو وذلك يستلزم امتناع الخلو عن الاوسط وطرف مانعة الخلو
لامتناع الخلو عن طرف الحقيقية والاوسط وذلك يوجب استلزام امتناع الخلو عن الملزوم دائما امتناع
الخلو عن اللازم فيلزم انقلاب السالبة الى الموجبة ولا يجوز ان يكون مقدمها طرف مانعة الخلو
لاحتمال ان يكون نقيض الاوسط وهو طرف الحقيقية او ما هو مساوله اعم من طرف مانعة الخلو
ويمتنع سلب لزوم العام للخاص كقولك هذا الشيء اما ان يكون حيوانا او لا حيوانا وليس البتة اما
ان يكون لا حيوانا او لا انسانا مانعة من الخلو مع كذب قولنا قد لا يكون اذا كان انسانا فهو حيوان لصدق
نقيضه وهو كلما كان هذا انسانا فهو حيوان القسم الرابع ان يكون احدى المقدمتين مانعة الجمع و
الاخرى مانعة الخلو فان كانتا موجبتين كليتين فينتجان متصلتين موجبتين كليتين الاولى من الطرفين
مقدمها طرف مانعة الجمع لاستلزام طرف مانعة الجمع نقيض الاوسط المستلزم لطرف مانعة
الخلو وهما ينتجان المط دون الخلو اذ لو صدقت ومقدمها طرف مانعة الخلو لزم انقلاب مانعة
الجمع حقيقية لكون الملازمة بين الطرفين يستلزم امتناع الخلو عن نقيض الملزوم وعين اللازم
ونقيض الملزوم هو الاوسط الذي هو ج دكان بينه وبين عين اللازم وهو ا ب منع الجمع وانضم
اليه الان منع الخلو فانقلبت مانعة الجمع حقيقية النتيجة الثانية من نقيضي الطرفين مقدمها نقيض
طرف مانعة الخلو لعين الاوسط المستلزم لنقيض طرف مانعة الجمع المنتجان المطلوب ولا العكس لاستلزام طرف مانعة الخلو
اذ لو صدقت ومقدمها نقيض طرف مانعة الجمع لزم انقلاب مانعة الخلو حقيقية لاستلزام الملازمة
بين النقيضين امتناع الجمع بين الملزوم ونقيض اللازم وان كانت احدى المقدمتين جزئية مانعة
الجمع مع ايجابها فينتجان متصلة جزئية من عين الطرفين ومقدمها ايهما كان لكون نقيض الاوسط
مستلزما لطرف مانعة الجمع جزئيا وهو ايضا مستلزم لطرف مانعة الخلو كليا وهما ينتجان المطلوب
من الثالث وكذلك ينتجان متصلة جزئية من نقيضي الطرفين ان كانت الجزئية مانعة الخلو لان عين
الاوسط يستلزم نقيض طرف مانعة الخلو جزئيا وهو ايضا يستلزم نقيض طرف مانعة الجمع
كليا وهما ينتجان المطلوب من الثالث واما اذا كانت احدى المقدمتين سالبة كلية مانعة الخلو
فسواء كانت الاخرى المانعة الجمع كلية او جزئية فان النتيجة يكون سالبة متصلة جزئية مقدمها
طرف مانعة الجمع كقولك دائما او قد يكون اما ا ب او ج د مانعة الجمع وليس البتة اما ج د
او ه ر مانعة الخلو فينتج قد لا يكون اذا كان ا ب فه ر والا لزم صدق نقيضه وهو كلما كان
ا ب فه ر فاذا جعلنا لازم الصغرى وهو قد يكون اذا لم يكن ج د فا ب صغرى والنقيض كبرى
انتج اذا لم يكن ج د فه ر ويلزمه قد يكون اما ج د او ه ر مانعة الخلو وكانت الكبرى ليس البتة اما
ج د او ه ر مانعة الخلو هذا خلف وان كانت السالبة مانعة الجمع فسواء كانت الاخرى
المانعة الخلو كلية او جزئية فالنتيجة متصلة سالبة جزئية من نقيضي الطرفين مقدمها نقيض

طرف مانعة

طرف مانعة الخلو كقولك دائما او قد يكون اما ا ب او ج د مانعة الخلو وليس البتة اما ج د
او ه ر مانعة الجمع ينتج قد لا يكون اذا لم يكن ا ب لم يكن ه ر والا لصدق نقيضه وهو كلما لم يكن
ا ب لم يكن ه ر فاذا جعلناه كبرى للازم الصغرى وهو قد يكون اذا لم يكن ا ب فج د انتج قد يكون
اذا كان ج د لم يكن ه ر ويلزمه قد يكون اما ج د او ه ر مانعة للجمع وكانت الكبرى ليس البتة اما
ج د او ه ر مانعة للجمع هذا خلف واما اذا كانت السالبة جزئية فسواء كانت مانعة الجمع او الخلو
لا ينتج لصدق القياس مع تلازم الطرفين مرة ومع تعاندهما اخرى اما اذا كانت مانعة للجمع فلصدق
قولنا دائما اما ان يكون هذا الشيء لا انسانا او حيوانا مانعة الخلو وقد لا يكون اما ان يكون حيوانا
او لا ناطقا مانعة للجمع والحق التلازم بين اللاانسان واللاناطق واذا بدلنا الكبرى بقولنا قد لا يكون
اما ان يكون حيوانا او انسانا مانعة للجمع كان الحق التعاند بين الانسان ونقيضه واما اذا كانت
مانعة للخلو فكقولك دائما اما ان يكون هذا الشيء انسانا او فرسا وقد لا يكون اما ان يكون فرسا
او ناطقا والحق التلازم بين الانسان والناطق واذا بدلنا الكبرى بقولنا قد لا يكون اما ان يكون
فرسا او لا انسانا مانعة للجمع كان الحق التعاند بين الانسان ونقيضه القسم الخامس وهو ما يكون المقدمتان
فيه مانعتا الجمع فان كانتا موجبتين كليتين او احدهما كلية والاخرى جزئية فالنتيجة يكون متصلة
موجبة جزئية من نقيضي احد الطرفين مقدمها ايهما كان لكون عين الاوسط مستلزما لنقيض كل
واحد من الطرفين فنقول كلما صدق عين الاوسط صدق نقيض احد الطرفين وكلما صدق عين الاوسط
صدق نقيض الطرف الاخر وهما ينتجان المطلوب من الثالث فقد يكون اذا صدق نقيض احدهما صدق
نقيض الاخر ولا يكون هذه النتيجة المتصلة كلية لجواز ان يكون كل واحد من نقيضي الطرفين اعم
اعم من نقيض الاخر من وجه مع امتناع استلزام العام للخاص كليا كقولك هذا الشيء اما ان يكون
حجرا او حيوانا ودائما اما ان يكون حيوانا او شجرا مع صدق كلما كان هذا الشيء لا حجرا كان لا شجرا
وكذلك عكسه لصدق نقيضهما وان كانت احدى المقدمتين سالبة فسواء كانتا كليتين او احداهما
فان النتيجة يكون سالبة جزئية متصلة من الطرفين مقدمها طرف السالبة كقولك ليس البتة اما
ا ب او ج د مانعة الجمع ودائما اما ج د او ه ر كذلك ينتج قد لا يكون اذا كان ا ب فه ر والا لصدق
نقيضها وهو كلما كان ا ب فه ر وهو يستلزم امتناع الجمع بين طرفي السالبة وهو ا ب و ج د
لانه يمتنع الجمع بين احد طرفيها ولازم الاخر حينئذ ج د و ه ر واستلزام امتناع الاجتماع مع
اللازم اما دائما او في الجملة امتناع الاجتماع مع الملزوم وامتناع الاجتماع بين طرفي السالبة
محال ولا يكون هذه المتصلة نتيجة مقدمها طرف الموجبة لجواز كون طرف الموجبة اخص
من السالبة مع امتناع سلب ملازمة العام عن الخاص كقولك هذا الشيء اما ان يكون انسانا
او لا ناطقا وليس البتة اما ان لا يكون ناطقا او حيوانا مع كذب قد لا يكون اذا كان انسانا فهو حيوان
لصدق نقيضه وهو كلما كان انسانا فهو حيوان القسم السادس ما يكون المقدمتان فيه مانعتي الخلو
فان كانتا موجبتين كليتين او احديهما فقط فالنتيجة متصلة جزئية موجبة من عين الطرفين
مقدمها ايهما كان لكون نقيض الاوسط مستلزما لعين كل واحد من الطرفين لانه كلما صدق نقيض
الاوسط صدق عين احدهما وكلما صدق نقيض الاوسط صدق عين الطرف الاخر وهما ينتجان
المطلوب من الثالث فقد يكون اذا صدق عين احدهما صدق عين الاخر ولا يكون هذه النتيجة
ولا يكون هذه النتيجة المتصلة كلية لجواز ان يكون كل من الطرفين اعم من الاخر من وجه مع ان
العام غير مستلزم للخاص كليا كقولك هذا الشيء اما ان لا يكون حجرا او لا حيوانا ودائما اما ان لا

حيوانا او لا شجر كلاهما مانعة الخلو مع كذب كلما كان لا حجرا كان لا شجرا وان كانت احدى المقدمتين
سالبة فسواء كانت كلية او جزئية فان النتيجة يكون سالبة متصلة جزئية مقدمها طرف
الموجبة دون السالبة اما كونها طرف الموجبة اذ لم يصدق السالبة الجزئية التي مقدمها طرف
الموجبة لصدق نقيضها وهي الموجبة الكلية المستلزمة امتناع الخلو عن طرفي السالبة المانعة
الخلو لوجوب امتناع الخلو عن احد طرفيها وملزوم الاخر حينئذ واما عدم جواز جعل مقدمها
طرف السالبة فلانه يجوز ان يكون طرف الموجبة اعم من طرف السالبة مع امتناع سلب لزوم العام
للخاص كقولك هذا الشيء اما ان لا يكون انسانا او حيوانا وللسالبة اما ان يكون حيوانا او حجرا كلاهما
مانعة الخلو مع عدم صدق قد لا يكون اذا كان حجرا كان لا انسانا لصدق نقيضه وهو كلما كان
حجرا كان لا انسانا القسم الثاني ما يكون الاوسط الذي فيه الاشتراك بين المقدمتين جزءا غير تام
منهما فاقسامه ينحصر في خمسة لان الجزء الواحد الغير التام من احدى المقدمتين اما ان يشارك
الجزء الواحد من الاخرى فقط او يشارك كل واحد من جزئي الاخرى واما ان يكون احد جزئي
احدهما يشارك احد جزئي الاخرى والجزء الاخر يشارك الجزء الاخر فحسب واما ان يكون
احد جزئي احدهما يشارك احد جزئي الاخرى فحسب والجزء الاخر يشارك كل واحد من جزئي
الاخرى او يشارك كل واحد من جزئي احديهما كل واحد من جزئي الاخرى القسم الاول ان يشارك
الجزء الواحد من احديهما الجزء الواحد من الاخرى فينتج منفصلة موجبة مانعة الخلو من ثلثة
اجزاء من نتيجة التاليف ومن الجزئين غير المتشاركين مثاله دائما اما اب وكل ج د ودائما اما
كل د ط او ه ر ينتج دائما اما اب وكل ج ط او ه ر القسم الثاني ما يشارك احد جزئي احدى المقدمتين
كل واحد من جزئي الاخرى فينتج منفصلة موجبة مانعة الخلو مركبة من ثلثة اجزاء وهي نتيجة
التاليفين والجزء غير المشارك كقولك دائما اما اب وكل ج د ودائما اما كل ج ط او كل د ه
ينتج دائما اما اب وكل ج ط او كل ج ه والعلة في القسمين امتناع الخلو عن مقدمتي التاليف وعن
احد الجزئين غير المتشارك القسم الثالث ما يكون احد جزئي احدى المقدمتين يشارك احد جزئي
الاخرى والجزء الاخر منها يشارك الجزء الاخر من الاخرى ينتج نتيجتين منفصلتين موجبتين
مانعتي الخلو كل واحدة منهما مركبة من ثلثة اجزاء الاولى من نتيجة احد التاليفين والجزئين الاخرين
للتاليف الاخر والثانية من نتيجة التاليف الاخر ومقدمتي التاليف الاول كقولك دائما اما كل
اب وكل ج د ودائما اما كل ب ط او كل د ه ينتج دائما اما كل اط او كل ج د او كل د ه ونتيجة
اخرى وهو دائما اما كل ج ه او كل اب وكل ب ط والعلة ما مر من امتناع الخلو عن مقدمتي احد
التاليفين وعن الجزئين الاخرين القسم الرابع ما يكون احد جزئي احد المقدمتين يشارك احد جزئي
الاخرى والجزء الاخر منها يشارك كل واحد من جزئي الاخرى ولا يتصور وجود هذا القسم
الا اذا كان في كل واحدة من المقدمتين جزء مشارك لكل واحد من جزئي المقدمة الاخرى كما
يشارك احدهما ونتيجة هذا القسم يكون منفصلتين موجبتين مانعتي الخلو كل واحدة منهما مركبة
من ثلثة اجزاء احديهما يكون من نتيجتي التاليفين الحاصلين من الجزء المشارك من احدى المقدمتين
لكل واحد من جزئي الاخرى ومن الجزء المشارك لاحد جزئي الاخرى والنتيجة الثانية يكون
مؤلفة من نتيجتي التاليفين الحاصلين من الجزء المشارك من المقدمة الاخرى لكل واحد من جزئي
الاولى ومن الجزء المشارك منها لاحد جزئي الاولى لما سلف من امتناع الخلو في نفس الامر عن
التاليفين وعن الجزء المشارك لاحد الجزئين كقولك دائما اما كل اب وكل ج د ودائما اما كل

ده او كل دا

ده او كل دا ينتج دائما اما كل اب وكل ج ه او كل ج ا والنتيجة الاخرى اما كل ده او بعض
ب د او كل ج ا وهذا القياس يشتمل على تاليفات ثلثة ولا يكون في هذا القسم على هيئة شكل
واحد ويعرف كيفيته عند الاعتبار القسم الخامس ان يكون كل واحد من جزئي احدى المقدمتين يشارك
كل واحد من جزئي الاخرى ونتيجة هذا القسم منفصلة موجبة مانعة من الخلو مركبة من اربعة
اجزاء هي نتايج التاليفات الاقيسة الاربعة لامتناع الخلو عن مقدمتي احد القياسات الاربعة
ثم هذه التاليفات الاربعة يجوز ان يقع كلها على صورة شكل واحد كقولك دائما اما كل اب وكل
ج ب ودائما اما كل ب ه او كل ب ط ينتج دائما اما كل اه او كل اط او كل ج ه او كل ج ط ويجوز
ان يقع على هيئة اشكال مختلفة كقولك دائما اما كل اج او كل د ب واما لا شيء من ج ب وكل د ج ينتج
اما لا شيء من ا ب وبعض ج د او لا شيء من د ج او بعض ب ا وقد مر تعليله وبرهانه ويجب ان يكون
المنفصلة المستعملة في هذه الاقسام الخمسة اما موجبة حقيقية او مانعة الخلو والا لم يلزم انتاج
مقدمتي التاليفات الواقعة فيه على الصدق ومانعة الجمع اذا صح انقلابها الى المانعة الخلو وذلك
انما يكون اذا كان جزؤها نقيضين ما يجب ان يكون في مانعة الخلو لمناقضة الجزئين المنفصلة المانعة
للجمع هذه امثلة الاقسام الخمسة في الضرب الاول من الشكل الاول ويمكن استخراج بقية الضروب
والاشكال الباقية في كل قسم من الاقسام الخمسة لانعقاد الاشكال الاربعة في كل قسم من الاقسام
الخمسة بحسب وضع الحد الاوسط في المتشاركين وبسبب ذلك يتميز الصغرى عن الكبرى ولا يجب
ان يكون النتيجة في هذه الاقسام الخمسة مانعة الجمع لجواز كون نتيجة التاليفات على لازم التاليف اعم
من التاليف وغير منافية لشيء من الاجزاء غير المتشاركة ان كان القياس مشتملا على تاليف واحد
ولا بشيء من نتايج التاليفات الاخر ان كان القياس مشتملا على اكثر من تاليف واحد لجواز كون اللازم
اعم وكون ذلك مستلزما لجواز اجتماع النتيجة على الصدق ولصحة اجتماع الامور الغير المتنافية
على الصدق معا وصدق الاعم مع الاخص القسم الثالث ما يكون الاوسط جزءا تاما من احدى
المقدمتين غير تام من الاخرى وهو ينقسم الى قسمين لانه لا يتصور ذلك الا اذا كان احد طرفي احدى
المقدمتين شرطية اما متصلة او منفصلة تلك الشرطية يشارك المقدمة الاخرى في جزء هو تام
من كل واحدة منها والاشكال الاربعة ينعقد في هذا القسم اذا كانت الشرطية المستعملة فيه متصلة
لتمايزها بحسب وضع الاوسط لكن اذا كانت صغرى لم يتميز الشكل الاول عن الثاني ولا الثالث عن
الرابع وان كانت الكبرى لم يتميز الاول عن الثالث ولا الثاني عن الرابع وان كانت تلك الشرطية منفصلة
فالاشكال الاربعة غير متمايزة لعدم تميز الصغرى عن الكبرى ويجب ان يكون المنفصلة الشرطية
الجزء اما موجبة حقيقية او مانعة الخلو وكذلك يجب اشتمال المتشاركين في كل شكل على الشرائط
المعتبرة في ذلك الشكل على ما لا يخفى عليك برهانه والنتيجة في كل واحد من هذين القسمين يكون منفصلة
مانعة الخلو مركبة من الجزء الغير المشارك من المقدمة الشرطية الجزء من نتيجة القياس المركبة من
المنفصلتين ان كانت الشرطية منفصلة او من نتيجة القياس المركب من المتصل والمنفصل ان كانت
تلك الشرطية متصلة لعدم خلو الواقع عن ذلك الجزء الغير المشارك من المقدمة الشرطية الجزء
عن ذلك التاليف المشتمل عليه كقولك في الضرب الاول من الشكل الاول من متصلة الجزء دائما اما
اب وكلما كان ج د فه ر ودائما اما ه ر او ح ط مانعة الخلو ينتج القياس دائما اما اب و
قد يكون اذا لم يكن ج د فح ط لان امتناع الاجتماع مع اللازم يقتضي امتناع اجتماعه مع الملزوم
وكقولك في الضرب الاول من الشكل الاول من منفصلة الجزء وهي مانعة الخلو دائما اما اب

واما ان يكون اماح د او ه ر و د انما اماه ر او ج ط مانعة الجمع ينتج المقدمتان د انما اما
ا ب واما ان يكون اما ج د او ليس ج ط وقس على ما ذكرنا بقية الضروب في الشكل الاول
وفي غيره من الاشكال القسم الثالث ما يتركب من الحملية والمتصلة وينقسم الى اربعة اقسام
من جهة ان الحملية اما ان يشارك تالي المتصلة او مقدمها والمتصلة على كل واحد من التقديرين
اما ان يكون صغرى او كبرى فحصلت اقسام اربعة والاشكال كلها ينعقد في كل منها بحسب وضع
الاوسط في المشاركين اما القسم الاول وهو الذي يكون المشارك للحملية تالي المتصلة والحملية
حينئذ صغرى والقسم الثاني وهو الذي يكون المشارك تالي المتصلة والحملية كبرى فيشترط في انتاجهما
ايجاب المتصلة سواء كانت كلية او جزئية وكون الحملية مع التالي مشتملين على تاليف منتج اعني اشتمال
المشاركين في كل واحد من القسمين في كل شكل من الاشكال على الشرائط المعتبرة في ذلك الشكل لكن
مع مراعاة كون الحملية صغرى في القسم الاول وتالي المتصلة كبرى وفي القسم الثاني كون المتصلة
صغرى والحملية كبرى ولما جاز ان يكون المتصلة كلية تارة وجزئية اخرى كانت الضروب المنتجة
في كل شكل من الاشكال الاربعة في هذين القسمين ضعف ما في الحمليات ويكون النتيجة فيهما متصلة مقدمها
مقدم المتصلة وتاليها نتيجة التاليف بين الحملية والتالي والمتصلة ان كانت كلية فالنتيجة كلية وان
كانت جزئية فجزئية مثاله في الضرب الاول من الشكل الاول من القسم الاول كل ج ب وكلما كان ه ر
فكل ب ا ينتج كلما كان ه ر فكل ج ا ومثاله في الشكل الثاني كل ج ب وكلما كان ه ر فلا شيء من ا ب
ينتج كلما كان ه ر فلا شيء من ج ا ومثاله في الشكل الثالث كل ب ج وكلما كان ه ر فكل ب ا ينتج كلما كان
ه ر فبعض ج ا ومثاله في الشكل الرابع كل ب ج وكلما كان ه ر فكل ا ب ينتج كلما كان ه ر فبعض ج ا
ومثال الضرب الاول من الشكل الاول من القسم الثاني كلما كان ه ر فكل ج ب وكل ب ا ينتج كلما كان ه ر
فكل ج ا والبرهان في الكل صدق المتشاركين في تقدير ه ر وقس ذلك سائر الضروب في الاشكال
في القسم الاول والثاني والشيخ ابو علي ينتج القياس عنده وان لم يكن الشرطية موجبة بل سواء
كانت موجبة او سالبة كلية او جزئية فانه ينتج بشرط ان يكون التالي في السالبتين الكلية والجزئية
نقيض ما يجب ان يكون لو كانت المتصلة موجبة موافقة لها في الكم كما تقول في الضرب الاول من الشكل
الاول ان تالي المتصلة يجب ان يكون سالبا جزئيا وفي الضرب الثاني يجب ان يكون موجبا جزئيا لكون
الضرب الاول في الموجبة موجبا كليا وفي الثاني سالبا كليا فعلى قول الشيخ يكون عدد الضروب المنتجة
في كل شكل من كل قسم من هذين القسمين اربعة امثال ما في الحمليات لاحتمال كون المتصلة سالبة كلية
وسالبة جزئية ثم انه بين لزوم النتيجة من الحملية واحدى السالبتين الكلية او الجزئية برده السالبة
الى المتصلة الموجبة الموافقة للسالبة في عين المقدم والكم المناقضة لها في التالي على ما تقدم من برهان
لوازم الشرطيات واستنتج من الحملية والمتصلة الموجبة ما ذكرنا من المتصلة ثم انه رد هذه
المتصلة الموجبة الى المتصلة السالبة الموافقة لها في المقدم والكم المناقضة لها في التالي بناء على
البرهان المذكور في اللوازم وجعل السالبة المتصلة من نتيجة القياس الاول المذكور كقولك كل ج
ب وليس البتة اذا كان ه ر فليس كل ب ا ينتج القياس ليس البتة اذا كان ه ر فليس كل ج ا لان الشرطية
المتصلة يلزمها كلما كان ه ر فكل ب ا فاذا ضممناها الى الحملية هكذا كل ج ب وكلما كان ه ر فكل ب ا
انتج كلما كان ه ر فكل ج ا ويلزم هذه المتصلة ليس البتة اذا كان ه ر وليس كل ج ا وهو المطلوب
وتقيس على ذلك بقية الضروب في سائر الاشكال واما اذا كانت المتصلة السالبة جزئية فان
النتيجة يكون جزئية تاليها تالي النتيجة المتصلة الكلية وكذلك الحال في المتصلة الموجبة الجزئية

وقد عرفت ما يرد عليه في لوازم الشرطيات وان صحة هذا الانتاج يبتني على صحة تلك البراهين
المذكورة في اللوازم القسم الثالث ما يكون المشارك للحملية مقدم المتصلة والحملية صغرى والاشكال
الاربعة ينعقد فيه فالشكل الاول يشترط فيه امران الاول ان يكون الحملية موجبة او يكون موافقة
لمقدم المتصلة في الكيف مع كون المقدمتين كليتين الامر الثاني ان يكون المتصلة كلية او مقدمها والنتيجة
هذين الشرطين ثمانية وعشرون ضربا لان الحملية الموجبة الكلية الصغرى ينتج مع المتصلة الموجبة الكلية
في ضروبها الاربعة اي اذا كان مقدمها موجبا كليا وسالبا كليا وموجبا جزئيا وسالبا جزئيا فاذا كان
مقدم المتصلة احدى الكليتين فالنتيجة يكون متصلة جزئية مقدمها نتيجة التاليف بين الحملية التي هي صغرى
ومقدم المتصلة وهي كبرى وتاليها هو تالي المتصلة كلية المقدم وجزئيته كقولك ومقدم الكبرى يكون
موجبا كليا كل ج ب وكلما كان ب ا فه ر ينتج قد يكون اذا كان كل ج ا فه ر اذ لو لم يصدق هذه النتيجة الموجبة
الجزئية لصدق نقيضها وهو ليس البتة اذا كان ج ا فه ر فنجعل هذا النقيض كبرى وكبرى القياس صغرى
هكذا كلما كان ب ا فه ر وليس البتة اذا كان ج ا فه ر ينتج من الثاني ليس البتة اذا كان كل ب ا فكل ج ا وهو
كاذب لصدق ضده وهو كلما كان كل ب ا فكل ج ا لان مقدم هذه المتصلة وهي كبرى مع الحملية وهي صغرى
تاليها من الشكل الاول ولانا جعلنا هذه المتصلة الصادقة صغرى وكبرى القياس كبرى انتج المطلوب
من الثالث هكذا كلما كان كل ب ا فكل ج ا وكلما كان ب ا فه ر ينتج من الثالث قد يكون اذا كان ج ا فه ر
وهو المطلوب ولانا اذا عكسنا الكبرى ارتد القياس الى القسم الاول وانتج قد يكون اذا كان ه ر
فكل ج ا وتعكسه الى قد يكون اذا كان كل ج ا فه ر وهو المطلوب وكذلك نفعل ومقدم الكبرى سالبة
كلي كقولك كل ج ب وكلما كان لا شيء من ب ا فه ر ينتج قد يكون اذا كان لا شيء من ج ا فه ر بما مر من الوجوه الثلثة
هذا اذا كان مقدم المتصلة احدى الكليتين اما اذا كان مقدمها احدى الجزئيتين فان النتيجة يكون كلية
متصلة لان مقدم النتيجة مع الحملية يستلزم مقدم المتصلة الكبرى من الشكل الثالث ثم هذا الاستلزام
مع كبرى القياس ينتج المطلوب من الشكل الاول كقولك فيما اذا كان مقدم المتصلة موجبا جزئيا كل ج ب
وكلما كان بعض ب ا فه ر ينتج كلما كان بعض ج ا فه ر لانه كلما كان بعض ج ا فكل ج ب وبعض ج ا ف
بعض ج ا فبعض ب ا من الشكل الثالث ينتج الشرطيتان من الاول كلما كان كل ج ا فبعض ب ا فاذا جعلنا
هذه النتيجة صغرى وضممنا اليها الكبرى وهو كلما كان بعض ب ا فه ر انتج المطلوب من الاول وهو كلما
كان بعض ج ا فه ر وكذلك نفعل ومقدم الكبرى سالب جزئي كقولك كل ج ب وكلما كان ليس بعض ب
ا فه ر ينتج كلما كان ليس بعض ج ا فه ر لما تقدم من البرهان فهذه ضروب اربعة ثم ضربان اخران يحصلان
من تاليف الصغرى الموجبة الكلية الحملية مع المتصلة الموجبة الجزئية في جزئية الكلي المقدم دون
الجزئي وينتجهما متصلة جزئية موجبة مقدمها نتيجة التاليف وتاليها تالي المتصلة والعلة ما تقدم
من البراهين الثلثة كقولك كل ج ب وقد يكون اذا كان كل ب ا فه ر ينتج قد يكون اذا كان بعض ج ا
فه ر وكذا نفعل ومقدم الكبرى سالب كلي كقولك كل ج ب وقد يكون اذا كان لا شيء من ب ا فه ر
ينتج قد يكون اذا كان ليس بعض ج ا فه ر واربعة اضرب اخرى يحصل من تاليف الصغرى الموجبة
الكلية الحملية مع المتصلة السالبة الكلية في ضروبها الاربعة وضربان اخران يحصلان من تاليف
هذه الحملية المذكورة مع المتصلة السالبة الجزئية في ضربها الكلي المقدم والنتيجة في الكل متصلة
سالبة كلية ان كان المقدم جزئيا وجزئية ان كان المقدم كليا كقولك ومقدم المتصلة موجب كلي كل
ج ب وليس البتة اذا كان كل ب ا فه ر ينتج قد لا يكون اذا كان كل ج ا فه ر اذ لو لم يصدق هذه النتيجة
لصدق نقيضها وهو كلما كان كل ج ا فه ر وجعلناه كبرى القياس صغرى وكبرى القياس للاول وهو

البتة اذا كان ز ب ا فه د لينتج من الثاني ليس البتة اذا كان كل ب ا فكل ج ا وهو كاذب لصدق ضده وهو
كلما كان كل ب ا فكل ج ا لانا اذا جعلنا الحملية صغرى ومقدم هذه الشرطية كبرى انتج القياس تاليها
من الاول ولانا اذا جعلنا هذه الشرطية الصادقة صغرى وكبرى القياس كبرى هكذا كلما
كان كل ب ا فكل ج ا وليس البتة اذا كان كل ب ا فه د انتج القياس من الثالث قد لا يكون اذا كان كل ج ا فه د
وهو المطلوب وكذا نفعل ومقدم الكبرى سالب كلي الا ان مقدم النتيجة يكون سالبا كليا اذا كان مقدم
المتصلة موجبا جزئيا كقولك كل ج ب وليس البتة اذا كان بعض ب ا فه د ينتج ليس البتة اذا كان
بعض ج ا فه د وبرهانه انه كلما كان بعض ج ا فبعض ب ا لانتاج الحملية مع المقدم تاليها من
الثالث فاذا جعلنا هذه الشرطية صغرى وكبرى القياس كبرى انتج المطلوب من الاول وهكذا نفعل
ومقدم الكبرى سالب جزئي الا ان مقدم النتيجة يكون سالبا جزئيا واذا كانت المتصلة سالبة جزئية
ومقدمها يكون احدى الكليتين فنقيسه على ما مر وتبين النتيجة بالخلف فهذه ستة اضرب اخرى
فاذا ضممت اليها الستة الاضرب المتقدمة كان المجموع اثني عشر يحصل من كون الصغرى الحملية موجبة كلية
اما اذا كانت الحملية الموجبة جزئية فانها ينتج مع المتصلة الكلية الموجبة في ضروبها الاربعة ومع
الكلية السالبة في ضروبها الاربعة وكذلك ينتج الحملية الموجبة الجزئية مع الشرطية الجزئية
الموجبة في ضربها الكلي المقدم وكذلك في السالبة الجزئية في الضربين الكلي المقدم ايضا فهذه اثنا عشر
ضربا اخرى ونتايجها كلها هي نتايج المقدمة المذكورة اذ كل ضرب من هذه الاثني عشر ينتج نتيجة
نظيره من الضروب الاثني عشر المتقدمة التي الحملية فيها موجبة كلية الا ان النتيجة الكلية ههنا
لا يكون مقدمها الا كليا اذ لو جعل جزئيا لا ينتج لعدم انتاج هذا المقدم الجزئي مع الحملية الموجبة
الجزئية لصغرى مقدم الكبرى اذ لا قياس عن جزئيتين واما مقدم النتيجة الجزئية هنا فلا يكون
الا جزئيا اذ لو جعل كليا كان الخلف غير تام لعدم انتاج الحملية الموجبة الجزئية مع مقدم الكبرى
مقدم النتيجة فقد حصل من كون الصغرى الحملية احدى الموجبتين اربعة وعشرون ضربا اما
اذا كانت الصغرى الحملية سالبة كلية ينتج مع المتصلة الكلية الموجبة اذا كان مقدمها احدى
السالبتين وهو ضربان وكذلك ينتج مع المتصلة السالبة الكلية اذا كان المقدم احدى السالبتين
وهو ضربان اخران والنتيجة يكون متصلة جزئية مقدمها موجب جزئي لانا اذا ضممنا نسبة
الاصغر الى الاكبر بالايجاب الكلي الى الصغرى الحملية السالبة الكلية انتج ما ينعكس الى مقدم المتصلة
ثم هذا الاستلزام وهو نسبة الاصغر الى الاكبر لمقدم المتصلة مع الكبرى ينتج متصلة هذه
المتصلة مع استلزام مقدمها لعكسه ينتج المطلوب من الشكل الثالث كقولك لا شيء من ج ب
وكلما كان لا شيء من ب ا فه د ينتج قد يكون اذا كان بعض ج ا فه د لانه كلما كان كل ا ج فكل ا ج
ولا شيء من ج ب وكلما كان كل ا ج ولا شيء من ج ب فلا شيء من ا ب فهذا قياس مؤلف من نسبة الاصغر
الى الاكبر مع الحملية المستلزم ان لا شيء من ا ب المنعكس الى لا شيء من ب ا وهو مقدم المتصلة وينتج هذا
القياس كلما كان كل ا ج فلا شيء من ا ب فاذا جعلت هذه النتيجة صغرى وضممت اليها وكلما كان لا شيء
من ا ب فلا شيء من ب ا بحكم العكس المستوي انتج كلما كان كل ا ج فلا شيء من ب ا فيجعل هذه النتيجة
صغرى وكبرى القياس كبرى هكذا كلما كان كل ا ج فلا شيء من ب ا وكلما كان لا شيء من ب ا فه د
انتج القياس من الاول كلما كان كل ا ج فه د فاذا جعلت كلما كان كل ا ج فبعض ج ا صغرى وهذه
النتيجة وهو كلما كان كل ا ج فه د كبرى انتج القياس من الثالث قد يكون اذا كان بعض ج ا فه د الذي
هو المطلوب فمن جملة الضروب الثمانية والعشرون النتيجة في جميع اشكال هذا القسم الثالث

والرابع ينتج

والرابع ينتج المتصلة في الكيف ابدا ومقدمها نسبة الاكبر الى الاصغر وتاليها تالي المتصلة
الشكل الثاني وشرطه في الانتاج امران احد الامرين اما كلية المتصلة او كلية مقدمها الامر
الثاني وهو اما اختلاف الحملية ومقدم المتصلة في الكيف واما كون المتصلة كلية ويكون مقدمها
يوافق الحملية في الكيف ولا يكون شرف منها في الكم واذا اعتبرنا هذين الامرين يكون الضروب
المنتجة في هذا الشكل ستة وثلثين ضربا لكون الحملية الموجبة الكلية ينتج مع المتصلة الكلية سواء
كانت موجبة او سالبة في ضروبها الاربعة اي اذا كان مقدم المتصلة موجبا كليا وجزئيا وسالبا
كليا وجزئيا وهي ثمانية والنتيجة يكون متصلة مقدمها نتيجة التاليف وتاليها تالي المتصلة فان كان
مقدم المتصلة موجبا كليا فالنتيجة المتصلة جزئية مقدمها موجب جزئي والبرهان ما تقدم في
الشكل الاول فيما اذا كانت الصغرى سالبة كلية كقولك كل ج ب وكلما كان كل ا ب فه د ينتج قد يكون
اذا كان بعض ج ا فه د وبيانه انه كلما كان كل ا ج فكل ا ج وكل ج ب وكلما كان كل ا ج وكل ج ب
فكل ا ب من الاول وكلما كان كل ا ب فه د ينتج كلما كان كل ا ج فه د وهذه النتيجة مع استلزام مقدمها
لعكسه هكذا كلما كان كل ا ج فبعض ج ا وكلما كان كل ا ج فه د ينتج من الشكل الثالث قد يكون بعض ج
ا فه د وهو المطلوب وكقولك فيما اذا كانت المتصلة سالبة كلية كل ج ب وليس البتة اذا كان كل
ا ب فه د ينتج قد لا يكون اذا كان بعض ج ا فه د لانه كلما كان كل ا ج فكل ا ج وكل ج ب وكلما كان كذلك
فكل ا ب وكلما كان ا ب فه د الذي هو الكبرى ينتج ليس البتة اذا كان كل ا ج فه د وهذه النتيجة اذا
جعلت كبرى واستلزام مقدمها لعكسه صغرى هكذا كلما كان ا ج فبعض ج ا وليس البتة اذا كان
كل ا ج فه د ينتج المطلوب من الثالث وهو قد لا يكون اذا كان بعض ج ا فه د فاذا كان مقدم المتصلة
موجبا جزئيا فان النتيجة يكون كلية مقدمها كلي وجزئي لكون مقدم نتيجة هذا الضرب مع الحملية
يستلزم مقدم الكبرى من الثالث وهذا الاستلزام مع الكبرى ينتج المطلوب من الاول كقولك
كل ج ب وكلما كان بعض ا ب فه د ينتج كلما كان بعض ج ا فه د وبيانه انه كلما كان بعض ج ا فبعض ج ا
وكل ج ب وكلما كان بعض ج ا وكل ج ب فبعض ا ب ينتج من الاول كلما كان بعض ج ا فبعض ا ب وهو
مع الكبرى ينتج المطلوب من الاول واذا كانت المتصلة سالبة كلية والمقدم موجب جزئي
فقولك كل ج ب وليس البتة اذا كان بعض ا ب فه د ينتج ليس البتة اذا كان بعض ج ا فه د لانه كلما كان
بعض ج ا فبعض ج ا وكل ج ب وكلما كان كذا فبعض ا ب ينتج كلما كان بعض ج ا فبعض ا ب وهو
مع الكبرى ينتج المطلوب من الاول وان كان مقدم المتصلة سالبا كليا فان النتيجة يكون جزئية
مقدمها سالب كلي بالخلف وان كانت المتصلة موجبة فنعكس الكبرى ليرتد الى القسم الاول ثم
يعكس النتيجة ليعود الى المطلوب وايضا مقدم الكبرى المستلزم لمقدم النتيجة ينتظم مع الكبرى
قياسا منتجا للمطلوب من الثالث كقولك كل ج ب وكلما كان لا شيء من ا ب فه د ينتج قد يكون اذا كان
لا شيء من ج ا فه د اذ لو لم يصدق هذه النتيجة لصدق نقيضها وهو ليس البتة اذا كان لا شيء
من ج ا فه د فنجعلها كبرى وكذا القياس صغرى هكذا كلما كان لا شيء من ا ب فه د وليس البتة اذا كان
لا شيء من ج ا فه د ينتج القياس من الشكل الثاني ليس البتة اذا كان لا شيء من ا ب فلا شيء من ج ا او
هو كاذب لصدق ضده وهو كلما كان لا شيء من ا ب فلا شيء من ج ا لان مقدمها وهو لا شيء من ا ب
ينتظم مع الحملية هكذا كل ج ب ولا شيء من ا ب ينتج من الثاني تاليها وهو لا شيء من ج ا واذا
عكست الكبرى الى قد يكون اذا كان ه د فلا شيء من ا ب ارتد القياس الى القسم الاول وانتج قد يكون
اذا كان ه د فلا شيء من ج ا ثم نعكسه لنعود الى المطلوب ولان المقدمة الصادقة وهي كلما كان

لاشيء من اب فلاشيء من ج ا اذا جعلناها صغرى لكبرى القياس هكذا كلما كان لاشيء من اب
فلاشيء من ج ا وكلما كان لاشيء من اب فه ر ينتج من الثالث قد يكون اذا كان لاشيء من ج افه ر
الذي هو المطلوب وكذلك قولك كل ج ب وليس البتة اذا كان لاشيء من اب فه ر ينتج
قد لا يكون اذا كان لاشيء من ج افه ر وبيانه ايضا بالخلف والقياس المؤلف من المقدمة الفاذة
والكبرى كما مر فان كان مقدم المتصلة سالبا جزئيا فان النتيجة يكون جزئية مقدمها سالب
كلي والبيان الخلفي لا يتم الا بان يرد المتصلة الكلية التي مقدمها جزئي الى المتصلة الكلية المقدم
وبيانه بالقياس المؤلف من الاول والاوسط فيه المقدم السالب الجزئي فاذا صدق وكلما كان
او ليس البتة اذا كان بعض ج افه ر وجب ان يصدق كلما كان او ليس البتة اذا كان كل ج افه ر
فاذا صار كلما كان كل ج ا فبعض ج ا صغرى وجعلنا احدى تينك الكليتين كبرى انتج القياس
من الاول المطلوب والبيانان الاخران بان فيه عند كون المتصلة موجبة والبيان الثالث
يتم اذا كانت سالبة فهذه هي ثمانية اضرب ثم ان الحملية الموجبة الكلية مع المتصلة الجزئية سواء
كانت موجبة او سالبة اذا كان مقدمها سالبا كليا ينتج متصلة جزئية مقدمها سالب كلي
بالبراهين الثلثة المتقدمة كقولك كل ج ب وقد يكون اذا كان لاشيء من اب فه ر ينتج قد يكون
اذا كان لاشيء من ج افه ر اذ لو لم يصدق لصدق نقيضها وانضمت الى الكبرى قياسا منتجا
من الثاني قد لا يكون اذا كان لاشيء من اب فلاشيء من ج ا وهو كاذب لصدق مضاده وهو كلما
كان لاشيء من اب فلاشيء من ج ا لانتاج الحملية مع مقدمها تاليها من الثاني ونعكس الكبرى
ليرجع الى القسم الاول وينتج نتيجة ينعكس الى المطلوب ولانا اذا ضممنا كلما كان لاشيء من اب
فلاشيء من ج الى الكبرى انتج المطلوب من الثالث كقولك كل ج ب وقد لا يكون اذا كان لاشيء
من ب فه ز ينتج قد لا يكون اذا كان لاشيء من ج افه ز بالخلف والبيانان الاخران لا يتم لما مر
فهذان ضربان اخران واما اذا كانت الحملية الصغرى سالبة كلية فانها ينتج مع المتصلة الكلية
الموجبة في ضروبها الاربعة وكذلك مع المتصلة الكلية السالبة في ضروبها الاربعة وهذه
ثمانية اضرب فان كان مقدم المتصلة سالبا كليا فالنتيجة جزئية مقدمها موجب جزئي لما مر في
في الصغرى السالبة الكلية في الشكل الاول كقولك لاشيء من ج ب وكلما كان لاشيء من اب فه د
ينتج قد يكون اذا كان بعض ج افه ر لانه كلما كان كل ج ا فكل ج ا ولاشيء من ج ب وكلما كان كل
اج ولاشيء من ج ب فلاشيء من اب ينتج كلما كان كل ج ا فلاشيء من اب فاذا ضممنا اليها الكبرى ينتج
كلما كان لاشيء من اب فه ر ينتج كلما كان كل ج ا فه ر وهذه النتيجة اذا جعلت كبرى واستلزم
مقدمها لعكسه صغرى هكذا كلما كان كل ز ج فبعض ج ا وكلما كان كل ج ا فه ز ينتج من الثالث
قد يكون اذا كان بعض ج افه ز وهو المطلوب وكقولك لاشيء من ج ب وليس البتة اذا كان
لاشيء من ب فه ر ينتج قد لا يكون اذا كان بعض ج افه ر لما عرفته فان كان مقدم المتصلة سالبا
جزئيا فان النتيجة يكون كلية مقدمها موجب كلي وموجب جزئي ايضا لان مقدم النتيجة مع الصغرى
الحملية يستلزم مقدم الكبرى من الشكل الثالث ثم هذا الاستلزام مع الكبرى ينتج المطلوب
من الشكل الاول كقولك لاشيء من ج ب وكلما كان ليس بعض اب فه ر ينتج كلما كان بعض ج افه
ر وبرهانه انه كلما كان بعض ج افبعض ج ا ولاشيء من ج ب وكلما كان بعض ج ا ولاشيء من
ج ب فبعض ا ليس ب وكلما كان بعض ا ليس ب فه ر ينتج كلما كان بعض ج افه ر وهو المط وكقولك
والمتصلة سالبة كلية لاشيء من ج ب وليس البتة اذا كان ليس بعض اب فه ر ينتج ليس البتة اذا كان

بعض ج افه د

بعض ج افه ر لانه كلما كان بعض ج افبعض ج ا ولاشيء من ج ب وكلما كان كذا فليس بعض اب
وهو مع الكبرى ينتج المطلوب فان كان مقدم المتصلة موجبا كليا او كان موجبا جزئيا فان
النتيجة يكون جزئية مقدمها سالب كلي بالخلف ان كان مقدم المتصل موجبا كليا فان كان موجبا
جزئيا فيجب ردها الى المتصلة التي مقدمها موجب كلي كما ذكرناه كقولك لاشيء من ج ب وكلما كان
كل اب فه ر ينتج قد يكون اذا كان لاشيء من ج افه ر وكقولك لاشيء من ج ب وليس البتة اذا كان
اب فه ر ينتج قد لا يكون اذا كان لاشيء من ج افه ر والبيان في كل واحد منهما الخلف الذي مر ولما الصغرى
الحملية السالبة الكلية فانها ينتج مع المتصلة الجزئية سواء كانت موجبة او سالبة اذا كان مقدمها
موجبا كليا ويكون النتيجة متصلة جزئية مقدمها سالب كلي وبيانه بالخلف كقولك لاشيء من ج ب
وقد يكون اذا كان كل اب فه ر ينتج قد يكون اذا كان لاشيء من ج افه ر وكقولك لاشيء من ج ب و
قد لا يكون اذا كان كل اب فه ز ينتج قد لا يكون اذا كان لاشيء من ج افه ز فهذان ضربان فان كانت الحملية
موجبة جزئية فانها ينتج مع المتصلة الكلية موجبة كانت وسالبة عند كون مقدمها موجبا كليا
وجزئيا وسالبا جزئيا وكذلك ينتج الحملية المذكورة مع المتصلة الجزئية موجبة كانت المتصلة او
سالبة عند كون مقدمها سالبا كليا والنتيجة يكون متصلة جزئية مقدمها سالب جزئي والبيان
الخلفي يتم في الضربين اللذين مقدم المتصلة فيهما يكون موجبا جزئيا فلكون النتيجة فيهما كلية مقدمها
موجب كلي فيكون مقدمها مع الحملية يستلزم مقدم الكبرى من الثالث ثم هذا الاستلزام مع
الكبرى ينتج المطلوب من الاول وهذه ثمانية اضرب وايضا الحملية السالبة الجزئية ينتج مع
المتصلة الكلية الموجبة والسالبة عند كون مقدم المتصلة موجبا كليا وجزئيا وسالبا جزئيا
وينتج الحملية السالبة الجزئية ايضا مع المتصلة الجزئية الموجبة والسالبة عند كون مقدم المتصلة
موجبا كليا ويكون النتيجة متصلة جزئية مقدمها سالب جزئي وبيان هذه الضروب بالخلف المذكور
الا في الضربين اللذين مقدم المتصلة يكون فيهما سالبا جزئيا فان نتيجتهما كلية مقدمها موجب كلي لان
مقدم النتيجة مع الحملية السالبة الجزئية يستلزم مقدم الكبرى من الشكل الثالث وانتظام
هذا الاستلزام مع الكبرى ينتج المطلوب من الاول وهذه ثمانية اضرب اخرى لم يذكر امثلتها وكلها
الثانية المتقدمة فاستخراج امثلتها مما تقدم سهل الشكل الثالث وشرط انتاجه امران احد
الامرين اما كلية احدى المقدمتين واما كلية مقدم المتصلة الامر الثاني ان الحملية ان كانت سالبة
فيجب ان يكون مقدم المتصلة كليا ويجب ان لا يكون هذا المقدم اشرف من الحملية في الكم والكيف
فيكون ضروب هذا الشكل المنتجة بحسب اشتراط الامرين اربعة وثلثين ضربا فاذا كانت الحملية موجبة
كلية فهي مع المتصلة الموجبة الكلية ينتج في ضروبها الاربعة وكذلك مع السالبة الكلية في ضروبها
الاربعة وهي ثمانية اضرب ومع المتصلة الموجبة الجزئية في ضروبها الاربعة وكذلك مع المتصلة
السالبة الجزئية في ضروبها الاربعة وهي ثمانية اخرى والمجموع ستة عشر ضربا فان كانت حملية
موجبة جزئية فهي مع المتصلة الكلية الموجبة ينتج في ضروبها الاربعة وكذلك ينتج مع المتصلة
الكلية السالبة في ضروبها الاربعة وهي ثمانية اضرب وينتج ايضا مع المتصلة الجزئية سواء
كانت موجبة او سالبة عند كون مقدمها احدى الكليتين وهي اربعة اضرب اخرى فان كانت الحملية
سالبة كلية فهي ينتج مع المتصلة الكلية الموجبة والسالبة عند كون مقدمها احدى السالبة
وهي اربعة اضرب فان كانت الحملية سالبة جزئية فهي ينتج مع المتصلة الكلية الموجبة والسالبة
عند كون مقدمها سالبا جزئيا وهو ضربان اخران فهي اربعة وثلثون ضربا كما قلنا واما نتايج هذه الضروب

فللمتصلة ان كانت كلية فالنتيجة كلية مقدمها كلي موافق لمقدم المتصلة في الكيف وتاليها تالي المقدمة
لان مقدم النتيجة مع الحملية الصغرى يستلزم مقدم الكبرى من الشكل الاول الملزوم لتاليها الذي
هو تالي النتيجة ان كانت موجبة وعين الملزوم له ان كانت سالبة الا في احد موضعين الاول اذا
كانت الحملية موجبة جزئية وكان مقدم المتصلة احدى الكليتين الثاني اذا كانت الحملية سالبة
كلية او سالبة جزئية ومقدم المتصلة احدى الكليتين ايضا فان النتيجة يكون جزئية مقدم الاول
موافق لمقدم المتصلة في الكيف وبيانه بالخلف والقياس المؤلف من الشكل الثالث والاوسط
فيه مقدم الكبرى والنتيجة في الثاني ايضا جزئية مقدمها موجب جزئي وبيانه بالبرهان
المذكور في الشكل الاول عند كون الصغرى سالبة كلية ولنورد لكل قسم مما ذكرناه مثالا
وقس الباقي مما لم يذكر على ما ذكرنا فالاول قولك كل ب ج د وكلما كان كل ب افه ر ينتج كلما
كان كل ج افه ر وبيانه انه كلما كان كل ج افكل ب ج وكل ج ا وكلما كان كل ب ج وكل ج افكل
ب ا ينتج القياس كلما كان كل ج افكل ب ا فاذا ضممنا اليها الكبرى وهي كلما كان كل ب افه ز ينتج المطلوب
من الاول وهو كلما كان كل ج افه ر واما اذا كان مقدم المتصلة سالبا كليا فالنتيجة يكون كلما
كان لا شيء من ج افه ر والبرهان هو هذا البرهان بعينه واما مثال الثاني فكقولك بعض
ب ج وكلما كان كل ب افه ز اذ لو لم يصدق هذه النتيجة لصدق نقيضها وهو ليس البتة اذا كان ينتج قد يكون اذا كان بعض ج افه ر
بعض ج افه ر فنجعله كبرى وكبرى القياس صغرى هكذا كلما كان كل ب افه ز وليس البتة اذا
كان بعض ج افه ز ينتج من الثاني ليس البتة اذا كان كل ب افبعض ج ا وهو كاذب لصدق [illegible]
وهو كلما كان كل ب افبعض ج ا لان المقدم مع الحملية ينتج التالي من الثالث واذا جعلنا المتصلة
الصادقة وهو كلما كان كل ب افبعض ج ا صغرى وكبرى القياس كبرى انتج من الثالث قد يكون
اذا كان بعض ج افه ر وهو المطلوب واما اذا كان مقدم المتصلة سالبا كليا يصير النتيجة
قد يكون اذا كان ليس بعض ج افه ر بعين البرهانين المتقدمين واما مثال الثالث فكقولك لا شيء
من ب ج وكلما كان لا شيء من ب افه ر ينتج قد يكون اذا كان بعض ج افه ر وبيانه انه كلما كان كل
ج ا فلا شيء من ب ج وكل ج ا وكلما كان لا شيء من ب ج وكل ج ا فلا شيء من ب ا من الثاني ينتج
القياس كلما كان كل ج ا فلا شيء من ب ا فاذا ضممناه الى الكبرى ينتج كلما كان كل ج افه ر فاذا
جعلناها كبرى واستلزام المقدم لعكسه صغرى هكذا كلما كان كل ج افبعض ج ا وكلما كان كل
ج افه ر ينتج المطلوب من الثالث وهو قد يكون اذا كان بعض ج افه ر واذا كانت المتصلة جزئية
فان النتيجة يكون جزئية مقدمها جزئي موافق لمقدم المتصلة في الكيف والبيان بالخلف والقياس
المؤلف على هيئة الشكل الثالث والاوسط مقدم الكبرى كقولك كل ب ج وقد يكون اذا
كان كل ب افه ر ينتج قد يكون اذا كان بعض ج افه ر والا لصدق نقيضها وهو ليس البتة اذا كان
بعض ج افه ر فنجعلها كبرى وكبرى القياس صغرى هكذا قد يكون اذا كان كل ب افه ر وليس البتة
اذا كان بعض ج افه ر ينتج من الشكل الثاني قد لا يكون اذا كان كل ب افبعض ج ا وهو كاذب لصدق
نقيضه وهو كلما كان كل ب افبعض ج ا لان الحملية مع مقدم نقيضه ينتج تاليه من الشكل الثالث
وايضا القضية المتصلة الصادقة وهي كلما كان كل ب افبعض ج امع الكبرى وهي قد يكون
اذا كان كل ب افه ز ينتج من الثالث قد يكون اذا كان بعض ج افه ز وهو المطلوب الشكل الرابع
ويشترط في انتاجه ثلثة امور الاول ان يكون الحملية اما موجبة او كلية الثاني انه متى
كانت المتصلة جزئية ان يكون الحملية موجبة كلية او ان يكون مقدم المتصلة كليا مخالفا للحملية

في الكيف والامر الثالث

في الكيف الامر الثالث يجب ان يكون كلما كانت الحملية جزئية ان لا يكون مقدم المتصلة موجبا كليا
وكذلك كلما كانت المتصلة جزئية لا يكون مقدمها سالبا جزئيا فيكون الضروب المنتجة بحسب اعتبار
هذه الامور الثلثة اثنى وثلثين ضربا وذلك ان الحملية الموجبة الكلية مع كل واحد من المتصلتين
الكليتين ينتج في ضروبها الاربعة متصلة كلية مقدمها كلي موافق لمقدم المتصلة في الكيف
لكون مقدم النتيجة مع الحملية يستلزم مقدم الكبرى من الشكل الرابع الملزوم لتاليها ان كانت
الكبرى موجبة وغير ملزوم له ان كانت سالبة واستثنوا ما يكون مقدم المتصلة فيه موجبا كليا
فانهم جعلوا النتيجة فيه جزئية مقدمها جزئي موافق لمقدم المتصلة في الكيف وبيانه بالخلف كقولك
كل ب ج وكلما كان لا شيء من ا ب فه ر ينتج كلما كان لا شيء من ج افه ز برهانه انه كلما كان لا شيء من
ج افلا شيء من ج ا وكل ب ج وكلما كان لا شيء من ج ا وكل ب ج فلا شيء من ا ب من الشكل الرابع
ينتج القياس كلما كان لا شيء من ج افلا شيء من ا ب فنجعلها صغرى وكبرى القياس كبرى وهو كلما كان
لا شيء من ا ب فه ر ينتج من الاول كلما كان لا شيء من ج افه ر وهو المطلوب ومثال ما يكون المقدم
في المتصلة موجبا كليا قولك كل ب ج وكلما كان كل ا ب فه ر ينتج قد يكون اذا كان بعض ج افه ر
بالبيان الخلفي وهو انه لم يصدق لصدق نقيضها وهو ليس البتة اذا كان بعض ج افه ر فنجعله
كبرى وكبرى القياس صغرى هكذا كلما كان كل ا ب فه ر وليس البتة اذا كان بعض ج افه ر ينتج
من الشكل الثاني ليس البتة اذا كان كل ا ب فبعض ج ا وهو كاذب لصدق نقيضه وهو قد يكون اذا
كان كل ا ب فبعض ج ا لكون المقدم مع الحملية ينتج من الشكل الرابع تاليه وهذه ثمانية اضرب
وايضا الحملية الموجبة الكلية مع المتصلة الجزئية موجبة كانت او سالبة عند كون مقدمها
احدى المحصورات الثلثة الذي هو غير السالب الجزئي ينتج متصلة جزئية يكون مقدمها جزئيا
موافقا لمقدم المتصلة في الكيف وبيانه بالخلف والقياس المؤلف من الثالث والاوسط فيه
مقدم الكبرى كما مر ذكرها وهذه ستة اضرب اخرى وايضا الحملية الموجبة الجزئية مع المتصلة
الكلية موجبة كانت او سالبة عند كون مقدمها احد الضروب الثلثة وهي ما عدا الموجب
الكلي وكذلك مع المتصلة الجزئية موجبة كانت او سالبة عند كون مقدمها سالبا كليا ينتج
متصلة جزئية مقدمها جزئي موافق لمقدم المتصلة في الكيف بالخلف الا اذا كانت المتصلة كلية
ومقدمها موجب جزئي فالنتيجة هناك يكون كلية مقدمها موجب كلي لان مقدمها مع الحملية ينتج
مقدم الكبرى من الشكل الرابع ومقدم الكبرى يستلزم تاليه ان كانت الكبرى موجبة وان
كانت سالبة فهو غير مستلزم له وهذه ثمانية اضرب اخرى وايضا الحملية السالبة الكلية مع
المتصلتين الكليتين ينتج في ضروبها الاربعة لكن ان كان مقدم المتصلة سالبا جزئيا فالنتيجة متصلة
كلية مقدمها موجب كلي لكون مقدمها مع الحملية ينتج مقدم المتصلة من الشكل الرابع وهذه النتيجة
المتصلة اذا جعلت صغرى وكبرى القياس كبرى انتج المطلوب من الاول وان كان مقدم المتصلة
سالبا كليا فالنتيجة متصلة جزئية مقدمها موجب جزئي وبرهانه ما ذكر في الشكل الاول عند كون
الصغرى سالبة كلية وان كان مقدم المتصلة احدى الموجبتين فالنتيجة متصلة جزئية مقدمها
سالب كلي بالبيان الخلفي كما مر وهذه ثمانية اضرب اخرى وايضا الصغرى الحملية السالبة الكلية
مع المتصلة الجزئية الموجبة والسالبة ينتج عند كون مقدمها موجبا كليا ويكون النتيجة متصلة جزئية
مقدمها سالب كلي بالخلف فذلك ضربان اخران فالمجموع اثنان وثلثون كما ذكرنا ومقدم المتصلة الكلية
اذا كان جزئيا في هذه وبين بالخلف فيجب رد المتصلة الى المتصلة الكلية التي مقدمها كلي ليتم فيها

للخلف المذكور والنتيجة في الكيف تابعة للمتصلة دائما القسم الرابع هو الذي يكون المشارك
للحملية مقدم المتصلة ويكون المتصلة صغرى والحملية كبرى وفي الاشكال الاربعة ينعقد في هذا
القسم فالشكل الاول شرط انتاجه امران الاول ان يكون الحملية كلية او يكون موجبة جزئية و
المتصلة كلية مع موافقة مقدمها للحملية في الكم والكيف الامر الثاني ان يكون المتصلة كلية او ان
يكون مقدمها موجبا وعند اعتبار هذين الامرين يكون المنتج من الضروب ستة وعشرين
ضربا وذلك لان الحملية ان كانت موجبة كلية وهي مع المتصلة الكلية الموجبة في ضروبها الاربعة
فكذلك معها اذا كانت سالبة كلية في ضروبها الاربعة وهي ثمانية اضرب وكذلك هذه الحملية
المذكورة ينتج مع المتصلتين الجزئيتين الموجبة والسالبة عند كون مقدمهما موجبا كليا او موجبا
جزئيا وهي اربعة اضرب اخرى فان كانت الحملية سالبة كلية فهي مع المتصلة الكلية الموجبة
والسالبة ينتج في ضروبها الاربعة وهي ثمانية اضرب اخرى وكذلك هذه الحملية السالبة الكلية
ينتج مع المتصلتين الجزئيتين عند كون مقدمهما موجبا كليا او موجبا جزئيا وهي اربعة اضرب
اخرى فان كانت الحملية موجبة جزئية فهي ينتج مع المتصلتين الكليتين عند كون مقدمهما موجبا
جزئيا وهما ضربان فالمجموع ستة وعشرون ضربا واما النتيجة فينظر فان كانت المتصلة كلية
مقدمها سالب ويكون ذلك في ثمانية اضرب فان النتيجة يكون متصلة كلية موافقة المقدم لمقدم
المتصلة في الكم ومخالف الحملية في الكيف وما عدا هذه الثمانية فان النتيجة يكون فيها جزئية
مقدمها موافق للحملية في الكيف ولمقدم المتصلة في الكم والنتيجة يتبع المتصلة في الكيف ابدا و
البيان في جميع هذه الضروب للخلف الا في الضروب التي يكون الكبرى الحملية فيه موجبة جزئية فان النتيجة
تبين هناك بما ذكر في الشكل الاول من القسم الثالث عند كون الصغرى سالبة كلية فهذه هي
الاقسام الثلثة للنتائج يتضح بايراد امثلة ثلثة وانت فقس ما لم يذكر على ما ذكر اما مثال الذي
يكون المتصلة فيه كلية ومقدمها سالب كلي فكقولك كلما كان لا شيء من ج ب فه ز وكل ب ا
ينتج كلما كان لا شيء من ج ا فه ز والا لزم صدق نقيضها وهو قد لا يكون اذا كان لا شيء من ج ا فه
ز فنجعلها صغرى وصغرى القياس كبرى وهو كلما كان لا شيء من ج ب فه ز لينتج من الثاني قد لا يكون
اذا كان لا شيء من ج ا فلا شيء من ج ب وهو كاذب لصدق نقيضه وهو كلما كان لا شيء من ج ا فلا شيء
من ج ب لان نقدم هذه المتصلة مع الحملية ينتج من الثاني تاليها هكذا لا شيء من ج ا وكل ب ا فلا شيء
من ج ب طريق آخر يجعل هذه الشرطية الصادقة صغرى وصغرى القياس كبرى ينتج ما هو المطلوب
من الشكل الاول واما مثال ما يكون مقدم المتصلة فيه موجبا كليا فكقولك كلما كان كل ج ب
فه ز وكل ب ا ينتج قد يكون اذا كان كل ج ا فه ز والا صدق نقيضه وهو ليس البتة اذا كان كل ج ا
فه ز فنجعله كبرى وصغرى القياس صغرى لينتج من الثاني ليس البتة اذا كان كل ج ب فكل ج ا
وهو كاذب لصدق مضاده لانتظام مقدمها مع الحملية قياسا منتجا لتاليها من الاول واما
مثال الذي يكون الحملية فيه موجبة جزئية فكقولك كلما كان بعض ج ب فه ز وبعض ب ا ينتج
قد يكون اذا كان بعض ج ا فه ز وبيانه انه كلما كان كل ا ج فبعض ب ا وكل ا ج وكلما كان بعض ب ا
وكل ا ج فبعض ب ج من الشكل الاول ينتج القياس كلما كان كل ا ج فبعض ب ج وكلما كان بعض ب ج
فبعض ج ب بطريق العكس المستوي ونضم الكبرى اليها وهو كلما كان بعض ج ب فه ز ينتج كلما
كان كل ا ج فه ز ثم استلزام مقدم هذه المتصلة لعكسه معها هكذا كلما كان كل ا ج فبعض ج ا
فكلما كان كل ا ج فه ز ينتج من الثالث قد يكون اذا كان بعض ج ا فه ز وهو المطلوب بالشكل الثالث

وشرط انتاجه

وشرط انتاجه امران الامر الاول ان يكون الحملية كلية او ان يكون موافقة لمقدم المتصلة في
الكم والكيف الامر الثاني ان يكون المتصلة كلية او يكون مقدمها مخالفا للحملية الكبرى في الكيف
وبحسب اعتبار هذين الامرين يكون المنتج من الضروب ثمانية وعشرين ضربا لان الحملية الموجبة الكلية
ينتج مع المتصلتين الكليتين في الضروب الاربعة مع كل واحدة منهما وهي ثمانية اضرب والحملية المذكورة
مع كل واحدة من الجزئيتين الموجبة والسالبة في الضربين اللذين يكون مقدم المتصلة فيهما اما
كليا جزئيا وهي اربعة اضرب اخرى وايضا الحملية السالبة الكلية ينتج مع كل واحدة من المتصلتين
الكليتين الموجبة في الضروب الاربعة والسالبة في الضروب الاربعة وهي ثمانية اضرب اخرى
وللحملية السالبة الكلية المذكورة ينتج مع كل واحدة من المتصلتين الجزئيتين الموجبة والسالبة
في الضربين يكون مقدم المتصلة فيهما اما موجب كلي او موجب جزئي وهي اربعة اضرب اخرى و
المجموع اربعة وعشرون ضربا وايضا للحملية الجزئية الموجبة والسالبة كل واحد منهما ينتج
مع المتصلة الكلية الموجبة والسالبة عند كون مقدمهما موافقا للحملية في الكم والكيف وهي
اربعة اضرب اخرى فقد كملت الثمانية والعشرون واما النتائج فالاربعة والعشرون ضربا
الاولى نتائجها ان كانت المتصلة كلية مقدمها موافق للحملية في الكيف كلية مقدمها موجب موافق
لمقدم المتصلة في الكم وذلك انما يكون في ثمانية اضرب منها وبرهان ذلك ان مقدم النتيجة مع
الحملية ينتج مقدم الصغرى من الشكل الاول الملزوم لتاليها ان كانت النتيجة موجبة والغير
الملزوم له ان كانت سالبة كقولك كلما كان كل ج ب فه ز وكل ا ب ينتج كلما كان كل ج ا فه ز لانه كلما
كان كل ج ا فكل ج ا وكل ا ب وكلما كان كل ج ا وكل ا ب فكل ج ب من الاول وكلما كان كل ج ب فه ز
ينتج من الاول كلما كان كل ج ا فه ز الذي هو المطلوب ويكون النتيجة في غير هذه الثمانية متصلة
جزئية مقدمها سالب موافق المقدم لمقدم المتصلة في الكم وبيانه بالخلف كقولك كلما كان كل ج
ب فه ز ولا شيء من ا ب ينتج قد يكون اذا كان لا شيء من ج ا فه ز والا لزم صدق نقيضها وهو
ليس البتة اذا كان لا شيء من ج ا فه ز فنجعله كبرى وصغرى القياس صغرى هكذا كلما كان كل ج
ب فه ز وليس البتة اذا كان لا شيء من ج ا فه ز لينتج من الشكل الثاني ليس البتة اذا كان كل ج ب
فلا شيء من ج ا وهو كاذب لصدق مضاده وهو كلما كان كل ج ب فلا شيء من ج ا لانا اذا جعلنا
هذا المقدم صغرى والحملية الصادقة في الامر كبرى هكذا كل ج ب ولا شيء من ا ب انتج من الثاني
لا شيء من ج ا وهو تاليها واما نتيجة الضروب الاربعة الاخيرة فيكون متصلة جزئية مقدمها
موجب جزئي للبرهان الذي مر في الشكل الاول من القسم الثالث عند كون الصغرى سالبة كلية
كقولك كلما كان بعض ج ب فه ز وبعض ا ب ينتج قد يكون اذا كان بعض ج ا فه ز لانه كلما كان
كل ا ج فكل ا ج وبعض ا ب وكلما كان كذا فبعض ج ب من الثالث وكلما كان بعض ج ب فه ز ينتج
كلما كان كل ا ج فه ز فاذا جعلناها كبرى وكلما كان كل ا ج فبعض ج ا صغرى وهو استلزام المقدم
لعكسه انتج القياس من الثالث قد يكون اذا كان بعض ج ا فه ز وهو المطلوب الشكل الثالث وشرط
انتاجه امران الاول انه لا يجوز ان يكون مقدم المتصلة الصغرى سالبا الا عند كونها كلية
ولا يجوز ان يكون مقدم المتصلة اشرف من الحملية في الكم الامر الثاني وجوب كلية احدى المقدمتين
او وجوب كلية المقدم وبحسب اعتبار هذين الامرين يكون الضروب المنتجة في هذا الشكل اربعة وعشرين
ضربا فالحملية اذا كانت موجبة كلية فهي مع المتصلة الكلية الموجبة ينتج في ضروبها الاربعة
وكذلك مع السالبة الكلية في ضروبها الاربعة فهذه ثمانية اضرب وكذلك هذه الحملية

المذكورة ينتج مع المتصلة الجزئية سواء كانت موجبة او سالبة عند كون مقدمها احدى
الموجبتين الكلية او الجزئية وهي اربعة اضرب اخرى وايضا الحملية اذا كانت سالبة كلية فهي مع
المتصلة الكلية الموجبة والسالبة ينتج في ضروبهما الاربعة وهي ثمانية اضرب وهي ينتج مع
كل واحد من الجزئيتين الموجبة والسالبة عند كون مقدمها احدى الموجبتين الكلية او الجزئية وهي
اربعة اضرب اخرى وايضا الحملية اذا كانت جزئية موجبة كانت او سالبة فهي ينتج مع المتصلة
الكلية الموجبة والسالبة عند كون مقدمها موجبا كليا وجزئيا وسالبا جزئيا وهي اثنا عشر
وهما ينتجان مع المتصلة الجزئية الموجبة والسالبة عند كون مقدمها موجبا كليا وهي اربعة
اضرب اخرى فيكون المجموع اربعين ضربا واما النتيجة فيكون كلية مقدمها كلي مخالف للحملية في
الكيف عند كون المتصلة سالبة المقدم ويكون ذلك في اثني عشر ضربا لكون مقدم النتيجة مع
الحملية المجعولة صغرى ينتج تاليه من الثاني كقولك كلما كان لا شيء من ب ج فه ر وكل ا ب ينتج كلما كان
لا شيء من ج ا فه ر لانه كلما كان لا شيء من ج ا فكل من ب او لا شيء من ج ا وكلما كان كل ب ا ولا شيء
من ج ا فلا شيء من ب ج من الشكل الثاني ويضم اليها الكبرى وهو كلما كان لا شيء من ب ج فه
ر ينتج من الاول كلما كان لا شيء من ج ا فه ر الذي هو المطلوب واما في سائر الضروب الباقية
فان النتيجة يكون فيها جزئية مقدمها جزئي ايضا ويكون موافقا للحملية في الكيف والبيان بالخلف
كقولك كلما كان كل ب ج فه ر وكل ب ا ينتج قد يكون اذا كان بعض ج ا فه ر فان لم يصدق
هذه النتيجة صدق نقيضها وهو ليس البتة اذا كان بعض ج ا فه ر فاذا جعلناها كبرى لصغرى
القياس ينتج من الثاني ليس البتة اذا كان كل ب ج فبعض ج ا وهو كاذب لصدق مضاده وهو كلما
كان كل ب ج فبعض ج ا لكون الحملية مع مقدم هذه الشرطية ينتج التالي من الشكل الثالث الشكل
الرابع ويشترط في انتاجه ثلثة امور الامر الاول ان لا يكون مقدم المتصلة الجزئية ولا الحملية
ايضا سالبا جزئيا الامر الثاني يجب ان يكون مقدم المتصلة الجزئية اما موجبا كليا واما مخالفا
للحملية الكلية في الكيف الامر الثالث يجب ان يكون كلما كان مقدم المتصلة سالبا ان يكون الحملية
كلية وبحسب اعتبار هذه الامور الثلثة يكون المنتج من الضروب اثنين وثلثين ضربا لان الحملية
الموجبة الكلية ينتج مع كل واحد من المتصلة الكلية الموجبة والسالبة في الضروب الاربعة
وهي ثمانية اضرب وينتج الحملية المذكورة مع كل واحد من المتصلتين الجزئيتين الموجبة والسالبة
عند كون مقدمها موجبا كليا وهي اربعة اضرب اخرى وايضا الحملية السالبة الكلية ينتج
مع كل واحدة من المتصلتين الكليتين في الضروب الاربعة وهي ثمانية اضرب اخرى ومع
الجزئيتين عند كون مقدم المتصلة موجبا وهي اربعة اضرب اخرى فهذه اربعة وعشرون
ضربا وايضا الحملية الموجبة الجزئية ينتج مع المتصلتين الكليتين الموجبة والسالبة عند كون
مقدم المتصلة غير السالب الكلي وهي ستة اضرب وينتج الحملية المذكورة مع الجزئيتين الموجبة
والسالبة عند كون مقدم المتصلة موجبا كليا وهو ضربان فصار المجموع اثنين وثلثين ضربا
واما النتائج فيكون كلية ان كانت المتصلة كلية مقدمها والحملي يكونان اما سالبين كليين
او يكون المقدم موجبا جزئيا والحملي موجبا كليا او المقدم سالبا جزئيا ويكون المقدم كليا
ان كان المقدم سالبا وجزئيا ان كان المقدم موجبا لان مقدم النتيجة مع الحملية ينتج مقدم
المتصلة وهذه النتيجة مع المتصلة ينتج المطلوب اما مثال الضرب الذي يكون مقدم المتصلة
فيه سالبا كقولك كلما كان ليس بعض ب ج فه ر وكل ا ب ينتج كلما كان لا شيء من ج ا فه ر لانه كلما

كان لا شيء

كان لا شيء من ج ا فكل ا ب ولا شيء من ج ا وكلما كان كل ا ب ولا شيء من ج ا فليس بعض ب ج
من الرابع ينتج المقدمتان كلما كان لا شيء من ج ا فليس بعض ب ج فنجعلها صغرى وصغرى القياس
كبرى ينتج المطلوب من الاول فان كان مقدم المتصلة والحملية سالبتين كليتين كان مقدم النتيجة
موجبا كليا لان المقدم ينتج مع تلك الحملية السالبة الكلية نتيجة ينعكس الى مقدم الصغرى
واما مثال الضرب الذي يكون فيه مقدم المتصلة موجبا جزئيا كقولك كلما كان بعض ب ج فه ر
وكل ا ب ينتج كلما كان بعض ج ا فه ر لان مقدم النتيجة اذا جعل صغرى والحملية كبرى هكذا بعض
ج ا وكل ا ب ينتج من الاول بعض ج ب وتنعكس الى مقدم الصغرى الملزوم لتاليها الذي هو تالي
النتيجة وفي سائر الضروب غير ما ذكرنا من الاقسام فان النتيجة يكون جزئية بالخلف كقولك كلما كان
كل ب ج فه ر وكل ا ب ينتج قد يكون اذا كان بعض ج ا فه ر وبيانه بالخلف الذي مر القسم الرابع في
القياس المركب من الحملية والمنفصلة وهو قسمان القسم الاول هو الذي يكون فيه عدد الحمليات بقدر
عدد اجزاء الانفصال ويكون كل واحد من الحمليات يشارك واحدا من اجزاء الانفصال
في احد الطرفين ويباينه في الطرف الاخر ويكون الطرفان المتباينان هما طرفا النتيجة وهو
ينقسم الى اقسام القسم الاول وهو المسمى بالقياس المقسم وهو الذي يكون الحمليات فيه باسرها
مشتركة في احد طرفي النتيجة واجزاء الانفصال يكون مشتركة في الطرف الاخر ويكون التاليفات
الذي يشتمل عليها القياس مشتركة في نتيجة واحدة معينة ويجب ان يكون الاوسط في التاليفات
حينئذ مفهومات مختلفة عددها مثل عدد اجزاء الانفصال لانه لو لم يكن كذلك لزم اتحاد
قضيتين من الحمليات في الطرفين وكذلك من اجزاء الانفصال في الطرفين ايضا وحينئذ لا يكون
عدد الحمليات ولا عدد اجزاء الانفصال كما فرضناه اولا ويجب ان نعلم ان المنفصلة لا تخلو
اما ان يكون صغرى او كبرى فان كانت صغرى فالمفهومات المختلفة يكون محمولات في اجزاء الا
نفصال وموضوعات في الحمليات في الشكل الاول وعلى العكس في الشكل الرابع اي يكون المفهومات
المختلفة في الحمليات محمولات وموضوعات في اجزاء الانفصال في الشكل الرابع واما ان كانت
المنفصلة كبرى فالمفهومات المختلفة يكون محمولات في الحمليات موضوعات في اجزاء الانفصال
في الشكل الاول وعلى العكس في الرابع ان يكون المفهومات موضوعات في الحمليات محمولات في اجزاء
الانفصال فيه واما في الشكل الثاني والثالث فان المنفصلة صغرى كانت او كبرى فان المفهومات
المختلفة يكون محمولات في اجزاء الانفصال وكذا في الحمليات معا في الشكل الثاني ويكون موضوعات
فيهما في الشكل الثالث واما شرائط الانتاج في كل شكل من هذه الاشكال الاربعة فيشترط
اشتمال التاليف على الشرائط الواجبة في ذلك الشكل كايجاب كل واحد من اجزاء الانفصال
وكلية الحمليات عند كون المنفصلة صغرى والتاليفات كلها في الشكل الاول واذا كانت
المنفصلة كبرى فبالعكس اعني يجب كون الحمليات كلها موجبة واجزاء الانفصال كلها كلية
وعلى هذا يعتبر شرائط الانتاج في كل شكل في الاشكال في هذين القسمين اللذين يكون المنفصلة
فيه اما صغرى او كبرى ونتائج هذا القسم كلية حملية اذا كانت التاليفات كلها من شكل واحد
كقولك دائما اما ان يكون كل ا ب او كل ا د او كل ا ه وكل ب ج وكل د ج وكل ه ج ينتج كل ا ج او
من اشكال مختلفة كقولك دائما اما ان يكون كل ب ا او كل ا د ولا شيء من ه ا ولا شيء من ب ج
ولا شيء من ج د وكل ج ه ينتج لا شيء من ا ج والبيان في ذلك صدق احد اجزاء الانفصال
مع الذي يشاركه من الحملية ويكون ذلك بتاليف قياسات ينتج منه المطلوب واما المنفصلة

التي يستعمل فيهذا القياس فيكون اما موجبة كلية حقيقية او منفصلة مانعة الخلو اما وجوب
الاول فلان المنفصلة الحقيقية او المانعة الخلو لو كانت جزئية جاز ان يكون زمان صدقها غير
زمان الحملية فلا يكون المقترنتان مجتمعتين على الصدق واما امتناع كون المنفصلة المستعملة
ههنا مانعة الجمع فلانها لو كانت كذلك لم يجب اجتماع الجزء المشارك من المنفصلة مع الجزء الذي
يشارك من الحملية على الصدق فان صدق المانعة الجمع يجوز ان يكون بكذب الطرفين جميعا اللهم الا
اذا كان اجزاء المنفصلة المانعة الجمع نقايض ما يجب ان يكون في مانعة الخلو فحينئذ يكون منتجة
بواسطة انقلابها الى المنفصلة المانعة الخلو فيكون انتاجها لا بالذات بل بواسطة ما ذكرنا و
اما القسم الثاني ان يكون الحمليات يشترك كلها في احد طرفي النتيجة واجزاء الانفصال يشترك في
الطرف الاخر لكن التاليفات لا يشترك في النتيجة الواحدة والنتيجة في هذا القسم يكون منفصلة
مانعة من الخلو من نتايج التاليفات باسرها ان خالف نتيجة كل واحد من التاليفات نتيجة التاليف
الاخر وان شارك بعض التاليفات بعضها في النتيجة فمن نتايج التاليفات المتحدة في النتيجة والمختلفة
فيها والبيان قد مر في المتقدم واما الامثلة لذلك فمثال ما يكون التاليفات كلها مخالفة في النتيجة
كقولك دائما اما ان يكون كل اب واما ان يكون كل اد واما ان يكون كل طا وكل ب ه ولا شيء
من ه د وكل ط ه ينتج القياس اما كل اه ولا شيء من اه او بعض اه لان احد اجزاء الانفصال يجب
ان يصدق مع ما يشاركه من الحملية ويتالف منهما قياس منتج للمطلوب واما مثال الذي يكون بعض
التاليفات متحدة في النتيجة والبعض الاخر غير متحد كقولك دائما اما كل اب وكل اد او كل
اه وكل ب ج وكل د ج ولا شيء من ه ج ينتج اما كل اج او لا شيء من اج لما ذكرنا من البيان واما
القسم الثالث فان الحكم فيه كما هو في القسم الثاني الا ان الفرق بينهما ان الحمليات في هذا القسم تكون
مشتركة في احد طرفي النتيجة واجزاء الانفصال لا يشترك في ذلك الطرف الاخر ونتايج هذا
القسم تكون منفصلة مانعة الخلو مؤلفة من نتايج التاليفات لما ذكرنا واجزاء المنفصلة تكون
مشتركة في المحمول اذا كانت المنفصلة صغرى وفي الموضوع اذا كانت المنفصلة كبرى كقولك في
ما اذا كانت صغرى دائما اما ان يكون كل اب واما ان يكون كل ط د واما ان يكون كل ه ج وكل
ب ج وكل د ج وكل ح ج ينتج اما كل اج او كل ط ج او كل ه ج وكقولك فيما اذا كانت المنفصلة
كبرى كل اب وكل د وكل اه ودائما اما ان يكون كل ب ج او كل د ط او كل ه ج ينتج اما كل اج او كل
اط او كل اج واما القسم الرابع هو كما ذكرنا في القسم الثاني بعينه الا ان الفرق ان اجزاء الانفصال
ههنا يشترك في احد الطرفين والحمليات لا يكون مشتركة والنتيجة في هذا القسم منفصلة مانعة
الخلو مؤلفة من نتايج التاليفات واجزاء النتيجة المنفصلة تكون مشتركة في الموضوع اذ
كانت المنفصلة صغرى وفي المحمول ان كانت كبرى كقولك فيما اذا كانت المنفصلة صغرى دائما
اما ان يكون كل با وكل دا او كل اه وكل ب ج وكل د ط وكل ه ج ينتج اما كل اج او كل اط او كل
اج وكقولك فيما اذا كانت المنفصلة كبرى كل اب وكل ط د وكل ه ج ه ودائما اما ان يكون
كل ب ج او كل د ج او كل ه ج ينتج اما كل اج او كل ط ج او كل ح ج لما عرفت واما القسم
الخامس وهو الذي يكون الامر كما يكون في القسم الثاني الا ان الحمليات واجزاء الانفصال لا يشترك
في شيء من الطرفين ونتايج هذا القسم تكون منفصلة مانعة الخلو مركبة من نتايج التاليفات
واجزاؤها تكون مختلفة في الموضوع والمحمول كانت المنفصلة صغرى او كبرى كقولك فيما اذا كانت
المنفصلة صغرى دائما اما ان يكون كل اب وكل ط د او كل ج ه وكل ب ج وكل د ك وكل

ه لا ينتج

ه لا ينتج اما كل اج او كل ط ك او كل ح ل وكقولك فيما اذا كانت المنفصلة كبرى كل اب وكل ط د
وكل ك ل ودائما اما ان يكون كل ب ج او كل ز ه او كل ل ح ينتج اما كل اج او كل ط ه او كل ل ح فهذه
الاقسام الخمسة هي اقسام القسم الاول الذي يكون فيه عدد الحمليات مثل عدد اجزاء الانفصال
واما القسم الثاني وهو الذي لا يكون فيه عدد الحمليات مثل عدد اجزاء الانفصال فينقسم الى قسمين
القسم الاول ما يكون فيه عدد الحمليات اكثر من اجزاء الانفصال فلان الحملية الزائدة اذا لم يكن
مشاركة لشيء من اجزاء الانفصال فلا تصلح للقياسية وان كانت مشاركة لشيء من اجزاء الانفصال
فيكون ذلك الجزء الواحد من اجزاء الانفصال يشارك حمليتين فيكون القياس بحسب اعتبار
مشاركة ذلك الجزء لاحد الحمليتين مخالفا للقياس بحسب اعتبار مشاركته للحملية الاخرى وهما قياسان
فيكون كل واحد من القياسين من بعض اقسام ما تقدم ويكون نتيجته هي نتيجة ذلك القسم بعينه فلا حاجة
الى الاعادة واما باعتبار التركيب يكون نتيجته نتيجة اخرى وهي منفصلة مانعة الخلو مؤلفة من نتيجتي
التاليفين وهما الحاصلان من مشاركة ذلك الجزء لتلك الحمليتين ومن نتيجة التاليفات الحاصلة من
مشاركة تلك الاجزاء الاخرى للحمليات الباقية مثال ذلك قولك دائما اما كل اب وكل اد وكل ب
ج ولا شيء من ه ب ه ولا شيء من ط فيكون القياس بحسب اعتبار مشاركة كل اب لكل ب ج غير
القياس الذي يكون بحسب اعتبار مشاركة كل اب لقولنا لا شيء من ب ه وهذان القياسان يغايران
القياس الحاصل بحسب اعتبار مشاركة كل اب لكل ب ج ولا شيء من ب ه واما نتايج هذه الاقيسة
الثلثة فمخالفة فان القياس الذي باعتبار مشاركة كل اب لكل ب ه يكون نتيجته اما كل اج او لا شيء
من اط وباعتبار مشاركته اعني كل اب لا شيء من ب ه يكون نتيجته اما لا شيء من اه او لا شيء من
اط واما باعتبار مشاركة كل اب لكل واحد منهما ينتج اما كل اج ولا شيء من اه او لا شيء
من اط واما القسم الثاني وهو الذي يكون فيه عدد الحمليات اقل من عدد اجزاء الانفصال فاذا
فرضنا ان الحملية واحدة وان المنفصلة ذات جزئين فينقسم الى قسمين القسم الاول ان يكون الحملية فيه
مشاركة لكل واحد من جزء الانفصال والنتيجة يكون فيه منفصلة مانعة الخلو مؤلفة من نتيجتي التاليفين
كقولك دائما اما ان يكون كل اب او كل ج ب وكل ب ه ينتج اما كل اه او كل ج ه فانه يجب صدق احد
التاليفين المنتجين لاحد جزئي هذه النتيجة الثاني يجب ان يكون الحملية مشاركة لاحد جزئي المنفصلة
فحسب ويكون النتيجة منفصلة مانعة الخلو مؤلفة من نتيجة التاليف ومن الجزء غير المشارك
من المنفصلة كقولك دائما اما كل اب او كل اد وكل ب ج ينتج اما كل اج او كل اد لما ذكرنا من البيان
من وجوب صدق التاليف المذكور او الجزء الغير المشارك من القياس القسم الخامس في القياس المركب
من المتصلة والمنفصلة وينقسم الى ثلثة اقسام بسبب ان الحد الاوسط المشترك لا يخلو من ان يكون
جزءا تاما من كل واحدة من المقدمتين او يكون جزءا غير تام من كل واحد منهما او يكون جزءا
تاما من احديهما غير تام من الاخرى والقسم الاول الذي الاوسط جزء تام من كل واحد من المقدمتين
فان المتصلة فيه اما ان يكون صغرى او كبرى فان كانت صغرى لم يمكن ان يتميز الشكل الاول عن
الشكل الثاني ولا الشكل الثالث عن الشكل الرابع وان كانت المتصلة كبرى لم يمكن تمييز الشكل الاول
عن الشكل الثالث ولا الشكل الثاني عن الشكل الرابع لكون المقدم والتالي في المنفصلة لما لم يتميز
بالطبع فبالوضع فيكون الاعتبار في تمايز الاشكال وتغايرها بعضها عن البعض بحسب وضع الحد
الاوسط في الشرطية المتصلة دون المنفصلة فنقول المتصلة اما ان يكون صغرى وكبرى
فان كانت صغرى فالاوسط اما ان يكون تاليا في المتصلة او مقدما فيها وان كانت كبرى فالاوسط

اما ان الى فيها او مقدم فهي اربعة اقسام القسم الاول ان يكون المتصلة صغرى ويكون الحد الاوسط
تاليا فيها فالمقدمتان اما ان يكونا موجبتين او لا فان كانتا موجبتين فالمنفصلة لا يخلو من ان يكون
اما مانعة الجمع او مانعة الخلو فان كان الاول فان القياس ينتج منفصلة مانعة الجمع لاستلزام
امتناع اجتماع الشيء مع اللازم دائما عند كون المنفصلة كلية او في الجملة عند كونها جزئية
امتناع اجتماعه مع الملزوم وان كان الثاني وهو ان يكون المنفصلة مانعة الخلو فان القياس
ينتج متصلة جزئية مؤلفة من نقيض الاصغر وعين الاكبر ويكون مقدمها اي واحد منهما كان
وبيانه انك تعكس المتصلة الصغرى بعكس النقيض الى متصلة مقدمها نقيض الاوسط وتاليها
نقيض الاصغر والمنفصلة الكبرى المذكورة يستلزم متصلة مقدمها نقيض الاوسط
وتاليها عين الاكبر وينتظم منهما قياس من الشكل الثالث والاوسط فيه نقيض الاوسط
منتجا للمطلوب كقولك كلما كان اب فج د دائما او ه ر ينتج قد يكون اذا لم يكن اب فه ر لان المتصلة يلزمها ودائما اما ج د
بعكس النقيض كلما لم يكن ج د لم يكن اب والمنفصلة يلزمها كلما لم يكن ج د فه ر ينتج المقدمتان
من الثالث قد يكون اذا لم يكن اب فه ر واما اذا لم يكن المقدمتان موجبتين فلا بد من ان يكون
احديهما موجبة والاخرى سالبة فالمقدمة السالبة لا يخلو من ان يكون اما متصلة او منفصلة
فان كانت السالبة منفصلة فاما ان يكون مانعة الجمع او مانعة الخلو فان كانت مانعة الجمع فالقياس
غير منتج لجواز صدق القياس مع التوافق الايجابي بين الطرفين تارة ومع التباين الكلي بينهما
اخرى فالقياس لا يستلزم الاتصال ولا الانفصال اما التوافق الايجابي فكقولك كلما كان هذا انسانا
فهو حيوان وليس البتة اما ان يكون حيوانا او ناطقا مع ان الحق التوافق وهو كلما كان هذا انسانا فهو ناطق
واما التباين فكقولك كلما كان هذا انسانا فهو حيوان وليس البتة اما ان يكون حيوانا او فرسا مانعة
من الجمع مع ان التباين وهو ليس البتة كلما كان انسانا فهو فرس وان كانت المنفصلة مانعة الخلو فينتج الحق
منفصلة مانعة الخلو لان جواز الخلو عن اللازم دائما او في بعض الاوقات يستلزم جواز
الخلو عن الملزوم دائما او في الجملة واما اذا كانت السالبة متصلة فلا يخلو المنفصلة اما ان تكون
مانعة الجمع او مانعة الخلو فان كانت مانعة الجمع وكانت المتصلة كلية فان القياس ينتج منفصلة
سالبة جزئية مانعة الخلو كقولك ليس البتة كلما كان اب فج د ودائما اما ج د او ه ز ينتج قد لا يكون
اما اب او ه ز مانعة الخلو والا لصدق نقيضها وهو دائما اما اب او ه ز ويلزمها كلما لم يكن
ه ز فاب والمنفصلة الكبرى يلزمها كلما كان ج د لم يكن ه ز فيجعل هذه صغرى والاولى كبرى
لينتج من الشكل الاول كلما كان ج د فاب وتنعكس بالعكس المستوي قد يكون اذا كان اب فج د
وهو يناقض المتصلة السالبة الكلية وان شئت جعلت النتيجة وهي كلما كان ج د فاب صغرى
والصغرى السالبة المتصلة وهي ليس البتة اذا كان اب فج د كبرى لينتج القياس ليس البتة اذا كان ج د
فج د وهو محال واما اذا كانت المتصلة السالبة جزئية فالقياس غير منتج لصدق القياس مع
تساوي الطرفين مرة ومع التعاند اخرى اما التساوي فكقولك قد لا يكون اذا كان هذا حيوانا
كان حجرا ودائما اما ان يكون حجرا او حساسا مع ان الحق التوافق وهو كلما كان هذا حيوانا فهو
حساس واما التعاند فكقولك قد لا يكون اذا كان هذا حيوانا كان انسانا ودائما اما ان يكون انسانا
او لا حيوانا مع ان الحق التعاند وهو دائما اما ان يكون حيوانا او لا حيوانا واما اذا كانت
المنفصلة مانعة الخلو وكانت المقدمتان كليتين انتج القياس منفصلة مانعة الخلو سالبة
كلية كقولك ليس البتة كلما كان اب فج د ودائما اما ان يكون ج د او ه ر مانعة الخلو ينتج ليس البتة

اما اب او ه ر

اما اب او ه ر مانعة الخلو والا لصدق نقيضها وهو قد يكون اما اب او ه ر ويلزمه قد يكون
اذا لم يكن ه ر فاب والمنفصلة الكبرى يلزمها كلما لم يكن ه ر فج د فيجعل كبرى واللازم الاول
صغرى والاوسط نقيض الاكبر لينتج القياس من الشكل الثالث قد يكون اذا كان اب فج د وهو مناقض
للمتصلة السالبة الكلية وذلك خلف وايضا هذا القياس ينتج منفصلة سالبة مانعة والا ل
صدق نقيضها واستلزام استلزام عين الاصغر لنقيض الاكبر جزئيا والمنفصلة الكبرى يلزمها
استلزام نقيض الاكبر للاوسط كليا وهما ينتجان من الشكل الاول استلزام عين الاصغر للاوسط
جزئيا وحينئذ يلزم كذب السالبة الكلية المتصلة الصغرى وذلك خلف واما اذا كانت احدى
المقدمتين جزئية فان كانت الجزئية منفصلة فان القياس ينتج منفصلة مانعة الخلو وان كانت
الجزئية متصلة فالنتيجة مانعة الجمع بالبرهانين المتقدمين القسم الثاني ان يكون المتصلة بحالها
صغرى لكن الحد الاوسط مقدم فيه فاما ان يكون المقدمتان موجبتين او لا فان كانتا موجبتين
فاما ان يكون المنفصلة مانعة الجمع او مانعة الخلو فان كانت مانعة الجمع فان القياس ينتج متصلة
جزئية مؤلفة من عين الاصغر ونقيض الاكبر لان المتصلة الصغرى وهي كلما كان ج د فاب ينتج
مع المتصلة المستلزمة للمنفصلة الكبرى وهو كلما كان ج د ولم يكن ه ر المطلوب من الشكل الثالث
وهو قد يكون اذا كان اب لم يكن ه ر وايضا المتصلة الصغرى اذا عكست بالعكس المستوي وجعلت
صغرى واستلزام المنفصلة الكلية المؤلفة من عين الاوسط ونقيض الاكبر كبرى انتظم منهما
قياس هكذا قد يكون اذا كان اب فج د وكلما كان ج د لم يكن ه ر ينتج القياس من الشكل الاول قد يكون
اذا كان اب لم يكن ه ر وهو المطلوب وان كانت المنفصلة مانعة الخلو فالقياس ينتج منفصلة مانعة
الخلو لان امتناع خلو الشيء عن امر وعن ملزوم دائما او في الجملة يستلزم امتناع الخلو عن
اللازم دائما او في الجملة هذا حكم الموجبتين فاما اذا كانت احدى المقدمتين سالبة وكانت
السالبة متصلة فان كانت المنفصلة مانعة الجمع فالمقدمتان سواء كانتا كليتين او احديهما جزئية
فان القياس ينتج سالبة جزئية منفصلة مانعة الخلو كقولك ليس البتة كلما كان ج د فاب ودائما
اما ج د او ه ر مانعة الجمع ينتج قد لا يكون اما اب او ه ر مانعة الخلو والا لصدق نقيضها وهو
دائما اما اب او ه ر ويلزمه كلما لم يكن ه ر فاب والمنفصلة الكبرى يلزمها كلما كان ج د لم يكن
ه ر فيجعلها صغرى وكلما لم يكن ه ر فاب كبرى لينتج القياس من الاول كلما كان ج د فاب وهو مناقض
للصغرى ومضادها هذا خلف واما اذا كانت المنفصلة مانعة الخلو فلا يخلو المقدمتان من
ان يكونا كليتين او لا فان كانتا كليتين فان القياس ينتج منفصلة مانعة الخلو كقولك ليس البتة اذا كان
ج د فاب ودائما اما ج د او ه ر ينتج القياس دائما اما اب او ه ر والا لصدق نقيضها وهو
قد لا يكون اما اب او ه ر ويلزمها قد يكون اذا لم يكن ه ر فاب والمنفصلة يلزمها كلما لم يكن ه ر فج د
فيجعلها صغرى واللازم الاول كبرى هكذا كلما لم يكن ه ر فج د وقد يكون اذا لم يكن ه ر فاب ينتج
من الثالث قد يكون اذا كان ج د فاب وهي تناقض الصغرى السالبة وذلك محال وايضا هذا القياس
ينتج منفصلة مانعة الجمع والا لزم صدق نقيضها ولزم منه استلزام عين الاصغر لنقيض الاكبر
جزئيا والمنفصلة يلزمها استلزام نقيض الاكبر لعين الاوسط كليا وينتظم منهما بين المقدمتين
قياس من الشكل الاول ينتج استلزام عين الاوسط للاصغر جزئيا ثم نعكسه الى نقيض الصغرى
فيلزم الخلف وان لم يكن المقدمتان كليتين بل كانت احديهما جزئية وكانت الجزئية هي المنفصلة فالقياس
ينتج منفصلة مانعة الخلو بالبيان المتقدم وان كانت الجزئية هي المتصلة فالقياس غير منتج لامكان تلازم الطرفين

تارة وتعاندهما اخرى اما التلازم فكقولك قد لا يكون اذا كان ههنا لا فرسا كان انسانا
ودائما اما ان يكون لا فرسا او حيوانا او للحق انه كلما كان انسانا كان حيوانا واما التعاند فكقولك
قد لا يكون اذا كان ههنا حيوانا كان انسانا ودائما اما ان يكون حيوانا او لا انسانا مع ان الحق
التنافي وهو انه اما ان يكون انسانا او لا انسانا والنتيجة تتبع اخس المقدمتين في الكم والكيف
ابدا القسم الثالث وهو الذي يكون المتصلة فيه كبرى والاوسط تاليها فحكمه يكون مثل حكم
القسم الاول من غير تفاوت والقسم الرابع ان يكون المتصلة كبرى والاوسط مقدمها فحكمه حكم
القسم الثاني الا ان القسم الثالث يخالف القسم الاول والرابع الثاني في امر واحد وهو ان يكون
القياس المستلزم للمتصلة المؤلفة من عين احد الطرفين ونقيض الطرف الاخر يكون في القسم الثالث
كما في القسم الثاني وفي القسم الرابع كما في القسم الاول الا ان المنفصلة يكون في القسم الثالث مانعة الخلو
دون مانعة الجمع ويكون في القسم الرابع مانعة الجمع دون مانعة الخلو فاذا قلت في القسم الثالث
دائما اما ا ب او ج د مانعة من الخلو وكلما كان ه ز فج د ينتج القياس قد يكون اذا كان ا ب لم يكن ه ز
ذلك ان المنفصلة الصغرى يلزمها كلما لم يكن ج د فا ب والمتصلة الكبرى يلزمها بطريق عكس النقيض
كلما لم يكن ج د لم يكن ه ز وينتجان من الشكل الثالث قد يكون اذا كان ا ب لم يكن ه ز وهو المطلوب
واذا قلت في القسم الرابع دائما اما ا ب او ج د مانعة من الجمع وكلما كان ج د فه ز ينتج القياس
قد يكون اذا لم يكن ا ب فه ز وذلك ان المنفصلة الصغرى يلزمها كلما كان ج د لم يكن ا ب فنجعلها صغرى
والمتصلة كبرى لينتظم منهما قياس في الشكل الثالث منتجا المطلوب وهو قد يكون اذا لم يكن ا ب فه
ز هذا اذا كانت المنفصلة مانعة الجمع او مانعة الخلو فان كانت المنفصلة حقيقية فاما ان تكون
موجبة او سالبة فان كانت موجبة انتج القياس جميع ما انتجه المنفصلتان المانعتا الجمع والخلو لان
الحقيقية اخص من كل واحدة منهما ضرورة استلزام الخاص لما يستلزمه العام واما اذا كانت
الحقيقية سالبة فالقياس غير منتج لان القياس لو انتج والمنفصلة سالبة حقيقية لزم انتاج
القياس مع السالبتين المانعتي الجمع والخلو نتيجة السالبة بعينها لكونهما اخص من السالبة الحقيقية
ضرورة وجوب انتاج الخاص لما ينتجه العام وقد عرفت عدم انتاج القياس والمنفصلة سالبة
مانعة الخلو نتيجة القياس والمنفصلة سالبة مانعة الجمع في جميع الاقسام التي مرت القسم الثاني
وهو الذي يكون الحد الاوسط جزءا غير تام من كل واحدة من المقدمتين فيحصر اقسامه في اربعة
لكون المتصلة لا يخلو عن ان يكون اما صغرى وكبرى وعلى كل واحد من هذين التقديرين فلما
ان يكون الاوسط جزءا من مقدم المتصلة او من تاليها والمنفصلة يجب ان يكون في الاقسام الاربعة
موجبة اذ لو كانت سالبة لم يلزم اجتماع الجزء المشارك منها مع المتصلة على الصدق واما نتائج
هذه الاقسام الاربعة فكل واحد منها ينتج نتيجتين الاولى نتيجة متصلة يكون مقدمها الجزء غير
المشارك من المتصلة وتاليها نتيجة التاليف من الجزء المشارك منها ومن المنفصلة والنتيجة الثانية
منفصلة مؤلفة من الجزء الغير المشارك من المنفصلة ومن نتيجة التاليف من الجزء المشارك
منها ومن المتصلة الا ان ذلك كله انما يكون بعد اشتمال المتشاركين في كل شكل من الاشكال الاربعة
على الشرائط التي اعتبرناها في ذلك الشكل فانت يمكنك استخراج ضروب كل قسم من هذه الاقسام
الاربعة من الذي سلف كقولك في الشكل الاول من القسم الاول كلما كان ا ب فكل ج د وكل د ب ودائما
اما كل د ط او ه ز ينتج قد يكون اذا كان ا ب فاما كل ج ط او ه ز وايضا هذا القياس ينتج
نتيجة اخرى وهي اما ان يكون ه ز واما ان يكون قد يكون اذا كان كل ج ط فا ب ونقيس على هذا

الصغرية

الصغرية الضروب هذا الشكل وكذلك سائر ضروب الاشكال الثلثة الباقية في جميع الاقسام
فلا يكاد يخفى عليك ذلك القسم الثالث وهو الذي يكون الاوسط فيه تاما من احديهما غير تام من
الاخرى وانما يمكن ذلك اذا كان احد طرفي احدى المقدمتين شرطية يكون الشرطية مع المقدمة
الاخرى يتشاركان في احد الطرفين اعني يتشاركان في شيء هو جزء تام من كل واحدة والحد الاوسط
حينئذ اما ان يكون جزءا تاما من المتصلة او المنفصلة فان كان جزءا تاما من المتصلة فيكون حكمه
حكم القياس المركب من الحملي والمنفصل لكن المتصل من هذا القياس يكون مكان الحملي من ذلك القياس كقولك
كلما كان ا ب فج د ودائما اما كلما كان ج د فه ز او ح ط ينتج القياس اما كلما كان ا ب فه ز واما ح ط
ونتيجة التاليف بين المتصلة والشرطية تكون موضوعة مكان نتيجة التاليف بين الحملية وذلك الجزء
المشارك من المنفصلة واما اذا كان الاوسط جزءا تاما من المنفصلة فيكون حكمه مثل حكم القياس
المؤلف من الحملي والمتصل والمنفصلة تكون مكان الحملية كقولك دائما اما ان يكون ا ب او ج د وكلما كان
كلما كان ج د فه ز ح ط ينتج القياس قد يكون اذا كان ح ط فاما ا ب او ه ز ونتيجة التاليف بين المنفصلة
والشرطية يكون موضوعة مكان نتيجة التاليف بين الحملية والجزء المشارك من المتصلة فعلم ان
كل واحد من هذين القسمين ينتج نتيجة القسم الذي رجع اليه لكن يكون نتيجة التاليف من الشرطية والمقدمة
الاخرى يكون موضوعة موضع نتيجة التاليف بين الحملية وذلك الجزء المشارك من المقدمة الاخرى
الشرطية الفصل الحادي عشر في لواحق القياس وتابعه في القياس الاستثنائي مركب من شرطية متصلة
او منفصلة ومن قضية اخرى استثنائية هي جزء من الشرطية اما حملية ان كانت الشرطية مركبة
من حمليتين او شرطية ان كانت مركبة من شرطيتين هي وضع لاحد جزئي الشرطية او رفعه
ليلزم من ذلك وضع الطرف الاخر او رفعه ويجب ان يكون الشرطية متصلة كانت او منفصلة
موجبة اذ لو كانت سالبة لحصل الاختلاف وان كانت متصلة فيجب ان يكون لزومية اذ لو كانت
اتفاقية فلا ينتج لان استثناء نقيض التالي غير ممكن لامكان اجتماع الجزئين على الصدق وعلم
الاتصال بين نقيضي الجزئين واستثناء عين المقدم وان انتج عين التالي لكنه يتوقف على العلم بالتحقق
والاتصال لتم وقت الاتصال او الانفصال ان لم يكن وقت الاستثناء فيشترط كلية المقدمة
الشرطية او الاستثنائية والاتحاد ان يكون حال اللزوم او العناد مغايرا لحال الاستثناء
فلا يحصل الانتاج والشرطية ان كانت متصلة فاستثناء عين المقدم ينتج عين التالي وكذلك
استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم لوجوب وجود اللازم عند وجود الملزوم ونفي
الملزوم عند نفي اللازم واما استثناء نقيض المقدم فلا ينتج نقيض التالي وعين التالي لا ينتج
عين المقدم لجواز كون اللازم اعم من الملزوم فلا يلزم من رفع الاخص رفع الاعم ولا من وضع
الاعم وضع الاخص وزعم فخر الدين ان التالي اذا كان مطلقا عاما فاستثناء نقيضه لا ينتج
كقولك كلما كان هذا انسانا فهو كاتب بالفعل بالاطلاق العام فلو قلت لكنه ليس بكاتب فلا يلزم
انه ليس بانسان لان بعض من لم يكتب بالضرورة انسان فاذا اعتبرت الدوام في التالي انتج وفيه
نظر لان استثناء نقيض التالي لا يوجب من غير دوام فاعتبار الدوام لا يزيد على استثناء النقيض
وان كانت الشرطية منفصلة حقيقية فاستثناء عين ايهما كان ينتج نقيض الاخر لاستحالة صدق
الجزئين واستثناء نقيض ايهما كان ينتج عين الاخر لاستحالة كذب الجزئين وان كانت مانعة الجمع
فاستثناء عين ايهما كان ينتج نقيض الاخر لاستحالة اجتماع الجزئين على الصدق واستثناء نقيض
ايهما كان لا ينتج عين الاخر لجواز اجتماع الجزئين على الكذب وان كانت مانعة الخلو فاستثناء

القياس الاستثنائي

نقيض بهما كان ينتج عين الاخر لاستحالة الخلو عن الجزئين واما استثناء عين احدهما كان لا ينتج
نقيض الاخر لجواز اجتماع الجزئين على الصدق فالحاصل انه يحصل من الحقيقية اربع نتائج ومن مانعة
الجمع والخلو كل منهما نتيجتان ويجب ان تعلم انه انما ينتج استثناء نقيض المتصلة بواسطة عكس نقيضها
والمنفصلة بواسطة المتصلة التي تلزمها واما القياس المركب فلانه لا بد في كل قياس من مقدمتين فان المقدمة
الواحدة ان اشتملت على طرفي النتيجة فهي شرطية لا بد من استثناء حتى ينتج وهي مقدمة اخرى
وان اشتملت على جزء النتيجة فلها جزء اخر يجب اشتمالها عليه ليحصل ارتباط احد الجزئين بالاخر
وقد تمت مقدمتان ولا حاجة الى اكثر من مقدمتين في الاقيسة الساذجة ويجوز في غيرها
كالاستقراء التام على ان الكثرة فيه في حكم المقدمتين لان النتيجة لما كان لها طرفان فان لم يناسب
احد المقدمتين النتيجة بطرف فلا انتاج وان ناسب المقدمتان النتيجة كل بطرف فيستغني عن المقدمة
الثالثة اذا عرفت هذا فالقياس المركب هو تركيب مقدمات ينتج بعضها نتيجة ثم تلزم من تركيبها
مع مقدمة اخرى نتيجة اخرى هكذا الى ان ينتهي الى المطلوب وهو ينقسم الى موصول النتائج
ومفصولها واما الموصول فهو الذي يذكر النتائج فيه بالفعل مرتين تارة يوجد نتيجة وتارة
اخرى مقدمة لقياس كقولك كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا ثم نقول وكل ج ا وكل ا د فكل ج د
ثم نقول وكل ج د وكل د ه فكل ج ه وهكذا الى ان ينتهي الى المطلوب واما المفصول فهو الذي
لا تذكر النتائج فيه بالفعل بل تطوى الا النتيجة المطلوبة فانها تذكر كقولك كل ج ب وكل ب ا
وكل ا د وكل د ه فينتج كل ج ه الذي هو المطلوب وقول من قال انه كلما كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود وكلما كان النهار موجودا فالاعشى يبصر انه قياس بسيط وان النتيجة مع الاستثناء
تحصل دون القياس الاقتراني هكذا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود والشمس طالعة
فالنهار موجود وكلما كان النهار موجودا فالاعشى يبصر ولم يجتمع طرفا النتيجة ههنا هو قياس
مركب مفصول حذف عنه ان كانت الشمس طالعة فالاعشى يبصر المجعول نتيجة مرة ومقدمة
اخرى ثم يستثني لكن الشمس طالعة ويحتاج الى الاستنتاج من القياس الاقتراني ثم يحذف الحد
الاوسط وهو النهار موجود ويجتمع الطرفان ويستثني بعد ذلك وقياس الخلف عبارة عن
الاستدلال بامتناع لازم احد النقيضين على امتناعه وبه على حقية النقيض الاخر وهو
مركب من قياس اقتراني واستثنائي اما الاقتراني فمركب من قضيتين احدهما متصلة مقدمها نقيض
المطلوب وتاليها لازم نقيضه والاخرى حملية صادقة في نفس الامر واما الاستثنائي
فمركب من متصلة حصلت من نتيجة القياس الاقتراني مقدمها نقيض المطلوب وتاليها وهو
امر محال ومن حملية هي رفع للتالي المحال مثاله اذا كان المطلوب ليس بعض ج ب فنقول لو لم يصدق
ليس بعض ج ب وجب ان يصدق نقيضه وهو كل ج ب وينضم اليه كل ب ا على انها مقدمة صادقة
في نفس الامر سواء كانت بينة بنفسها او بقياس وهذا هو القياس الاقتراني وتركب من متصلة
صغرى وحملية كبرى فينتج لو لم يصدق ليس بعض ج ب فكل ج ا ويجعل هذه النتيجة مقدمة
شرطية لقياس استثنائي ثم يستثني نقيض تاليها فينتج نقيض المقدم هكذا لو لم يصدق ليس بعض
ج ب لكان كل ج ا لكن ليس كل ج ا لانه امر محال فينتج ليس لم يصدق ليس بعض ج ب فيصدق ليس
كل ج ب لان سلب السلب ايجاب واذا ضممت نقيض المطلوب الى حملية فلا يمكن بيان جميع المطالب
على هيئة الشكل الاول فان الموجبة الكلية نقيضها سالبة جزئية وهو غير صالحة لكبرى
الاول ولا لصغراه ولكن يتبين بالثاني فيجعل صغراه وبالثالث فيجعل كبراه وهكذا يفعل في

مطلوب

مطلوب واما رد قياس الخلف الى القياس المستقيم فانك اذا اخذت نقيض المحال وقرنته الى المقدمة
الصادقة على ما امكن من الاشكال انتج المطلوب على الاستقامة مثاله ليس كل ج ا الذي هو نقيض
كل ج ا المحال الذي قرناه الى كل ب ا الصادق انتج من الشكل الثاني ليس كل ج ب الذي هو المطلوب
وليس يجب ان يكون الشكل المنتج للخلف هو بعينه الشكل المنتج للمطلوب على الاستقامة اذ المنتج للخلف
ههنا هو الاول والمنتج للاستقامة هو الثاني واما عكس القياس فهو قياس مؤلف من نقيض النتيجة
اوضدها ومن احد المقدمتين لانتاج نقيض المقدمة الاخرى اوضدها ويستعمل حيلة لابطال
احدى مقدمتي القياس كقولك كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا فنقيض النتيجة بعض ج ليس ا ان ضممناه الى الكبرى
انتج من الثاني ما يناقض الصغرى وان ضممنا لا شيء من ج ا الذي هو الضد اليها انتج ضد الصغرى
وان ضممنا الى الصغرى انتج من الثالث ما يناقض الكبرى بحسب ان الثالث لا ينتج الا الجزئي ونقيض النتيجة
اذا كان جزئيا فالابطال ابدا بالتناقض فقط وابطال صغرى الاول بالثاني وكبراه بالثالث وابطال
صغرى الثاني بالاول وكبراه بالثالث وابطال صغرى الثالث بالثاني وكبراه بالاول واما قياس
الدور فهو ان تاخذ النتيجة وتضمها الى عكس احدى المقدمتين لانتاج المقدمة الاخرى فالنتيجة تجعل
ما انتجها ويستعمل على وجه الجدل لمنع القياس عند كون احدى مقدمتيه غير بينة وينبغي ان يغير
اللفظ ليتوهم الخصم التغاير ويجب ان يكون المقدمتان متعاكستين لينحفظ الكمية كقولك كل
انسان ناطق وكل ناطق ضاحك فينتج كل انسان ضاحك فاذا اردت بيان الكبرى عكس الصغرى
وضممتها الى النتيجة المجعولة كبرى انتج الكبرى وان عكست الكبرى وجعلتها بحالها كبرى وضممتها
الى النتيجة انتج الصغرى واذا كانت احدى المقدمتين سالبة وضممت النتيجة السالبة الى عكس المقدمة
الموجبة انتج السالبة ولا ينتج الموجبة فاذا كانت الكبرى سالبة في الشكل الاول وقرنت النتيجة
بعكس الصغرى انتجت الكبرى ولا يمكن اقترانها بالكبرى السالبة لانتاج الصغرى الموجبة الا محالة
وذلك فيما اذا كانت سوالب متعاكسة ايجابا وسلبا معدولا فالواحد والكثير وعديم الانقسام
فكل ما ليس بواحد فهو كثير وبالعكس كل ما ليس بكثير فهو واحد وكذلك كل واحد فهو غير كثير وبالعكس
وكذلك عديم الانقسام مع الكثير فاذا ركب القياس هكذا كل عديم الانقسام واحد ولا شيء من
الواحد بكثير ينتج لا شيء من عديم الانقسام بكثير فاذا اردنا ان ينتج الصغرى الموجبة فطريقه
ان نجعل النتيجة معدولة ونجعل السلب جزء محمولها فنقول كل عديم الانقسام فهو غير كثير ونعكس
الكبرى السالبة ونجعل السلب جزء موضوع عكسها فنقول كل غير كثير فهو واحد ونجعلها كبرى
والنتيجة المعدولة صغرى لينتج الصغرى وهو كل عديم الانقسام واحد واما اكتساب المقدمات
فهو عبارة عن وضع طرفي المطلوب الذي هو الحد الاصغر والاكبر وطلب ما يمكن حمله على كل
واحد من الحدين وكل ما يمكن حملهما عليه بالايجاب والسلب حملا ذاتيا كالجنس والنوع والفصل
او عرضيا كالخاصة والعرض العام فان وجدت ما يصلح ان يكون محمولا لموضوع المطلوب موضوعا
لمحموله ايجابا كان ذلك او سلبا فهو حد اوسط فقد تم قياسك من الشكل الاول وان وجدت ما يصلح
ان يكون موضوعا للحدين بالايجاب او بالسلب فقد ظفرت بالوسط الموجب لنسبة الاكبر الى الاصغر
فقد تم قياسك من الشكل الثالث وان وجدت ما يصلح للمحمولية على الحدين احدهما بالايجاب والاخر
بالسلب فقد تم قياسك من الشكل الثاني وان وجدت ما يصلح لموضوعية الاصغر ومحمولية الاكبر
بالايجاب او بالسلب فقد تم قياسك من الشكل الرابع كل ذلك بعد اعتبارك الشرائط التي ذكرناها
في كل واحد من الاشكال الاربعة تحليل القياس واعلم ان الحجج والبراهين ونتائجها الحاصلة في

في العلوم لا يجب ان يكون تلك الحجج على نظم مستقيم فانها قد تورد منحرفة عنه فينبغي ان تضع المطلوب والقول المنتج له وتنظر ان الحجة هل فيها ما يناسب المطلوب ام لا فان لم يكن فليست بحجة وان كان فان وجدت ما يناسب كلية المطلوب بعينها او نقيضها فهو قياس استثنائي يستنتج الاستثنائي كقولك ان كان زيد انسانا فهو حيوان ان كان المطلوب كونه حيوانا فيستثني عين المقدم وان كان ليس بانسان فيستثني نقيض التالي وكيف ما كان فقد وضعت الاستثناء عن الجزء المباين للمطلوب وان وجدت ما يناسب جزءا من المطلوب فتطلب ما يناسب الجزء الاخر ثم تنظر فان كان هناك مقدمات منتشرة بعضها على نظم شكل من الاشكال وكثيرا ما يكون التناسب بالمعنى دون اللفظ فلا تهمل ذلك فان المعنى هو المقصود وتبدل اللفظ المركب باللفظ البسيط لكيلا تغلط ولا تتعجب من النتيجة الموجبة اذا كانت من مقدمات سالبة اذا كانت المقدمتان معدولتين كقولك الثلثة لا زوج وكل لا زوج فرد فانه ينتج الثلثة فرد واما استغزار النتائج فان المنتج بالذات قضية واحدة ولكن ينتج بالعرض عكس النتيجة وعكس نقيضها ان كان لهما ذلك وبطلان نقيضها وينتج ايضا ما يدخل تحت موضوع النتيجة فلغاية قرب نسبته الى الاكبر يظن انهما ينتجهما قياس واحد وهذا النوع من الانتاج يسمى نتيجة تحت نتيجة ويكون في الكلي دون الجزئي وكذلك ينتج ما كان مع الاصغر مشاركا للاوسط عند استواء نسبة الاكبر اذا اخذ مع الاكبر فتلك النتيجة الحاصلة يسمى نتيجة مع نتيجة واما كيفية حصول النتائج الصادقة من المقدمات الكاذبة اعلم انه كلما صدقت مقدمات القياس صدقت النتيجة لصحة الصورة والمادة ولا يجب ان ينعكس كليا حتى يكون كلما كانت النتيجة صادقة كانت المقدمات صادقة فان الموجبة الكلية لا ينعكس كنفسها في الضرب الاول من الشكل الاول اذا كان الاوسط مباينا للطرفين يكذب المقدمتان مع صدق النتيجة كقولك كل انسان فرس وكل فرس ناطق ينتج كل انسان ناطق وكذلك اذا كذبت الصغرى وصدقت الكبرى كقولك كل انسان فرس وكل فرس حيوان فكل انسان حيوان واما في الشكل الثاني اذا اخذت الاوسط مباينا للطرفين المتباينين فتجعل الصغرى صادقة والكبرى كاذبة وبالعكس فينتج نتيجة صادقة واذا اخذت في الشكل الثالث الاوسط مباينا للطرفين في الموجبتين فينتج نتيجة صادقة عن كاذبتين او من كاذب وصادق واذا كان الاوسط مباينا للاكبر والاصغر جنسهما او امر يعمهما في الموجبتين فيكون النتيجة صادقة وثاني عن سالبة وموجبة كليهما كاذبين نتيجة صادقة على ما لا يخفى عليك ذلك في الشكل الرابع ايضا واما القياسات من القضايا المتقابلة قياس اما بالتناقض او بالتضاد فيلزم منه سلب الشيء عن نفسه وفائدة ايراده التغليط وينبغي ان تغير اللفظ لئلا يتفطن الخصم للغلط وياخذ مقدمة مسلمة ويقرن معها نقيضها بعد تقريرها بحجة ويكون الاصغر والاكبر مترادفين كقولك كل انسان حيوان ولا شيء من الحيوان ببشر فينتج لا شيء من الحيوان ببشر وعلى هذا المنوال في سائر الاشكال ويجب اختلاف المقدمتين في جميع الاشكال واما المصادرة على المطلوب الاول فهو ان يجعل نفس المطلوب مقدمة في القياس المنتج له بعد تبديل اللفظ بمترادفه فقد يكون المطلوب صغرى في الشكل الاول كقولك كل متفكر انسان وكل انسان بشر فكل متفكر بشر وقد يكون المطلوب كبرى كقولك كل انسان بشر وكل بشر متفكر فكل انسان متفكر وهو غير مفيد لان كل انسان متفكر الذي هو النتيجة والكبرى وهو كل بشر متفكر واحد فهو معلوم قبل تاليف القياس فلا يفيد تركيب القياس شيئا وان كان المطلوب جزئيا في الشكل الاول فلا يذكر الاصغري وان كان سالبا فلا تذكر الا الكبرى وكقو

قد يؤلف من القضايا المتقابلة

الكلي اذا كان مطلوبا لا ينتج بالثاني لانه لا ينتج الا السلب ولا بالثالث لانه لا ينتج الا الجزئي وعلى هذا يستنتج المطالب في جميع الاشكال كما عرفت من شرائط الانتاج وقد يقع المصادرة على المطلوب في قياس واحد وقد يقع في قياسات كثيرة فيكون ابعد عن تفطن الخصم للغلط فيؤدي اخر الامر الى مطلوب يثبت بنفسه واما الاستسلاف المقدمات فهو طريق في تبكيت الخصم وله اعتبار في الجدل فاذا اردت ان تلزم الخصم كل ج ا ومقدمتاه المتسلمتان المنتجتان له كل ج ب وكل ب ا فالاولى ان يورد الصغرى مقطوعة عن الكبرى بان تحلل الصغرى وتاخذ الاصغر في مقدمة لا يتصل بالاوسط الا بعد حين وكذلك يفعل بالاكبر فان اجتماعهما مما تفطن الخصم للمنع ولا يجب المستسلف بما لا يعرف غرضه فكثيرا ما ينقطع سلف المقدمات ولا يبقى له رجوع الى المنع بعد التسليم في ذكر اصناف ما يحتج به وهي سبعة من جملة ذلك الاستقراء وهو اثبات الحكم الكلي بواسطة ثبوته في جزئياته فان كان الحكم شاملا لجميع جزئياته بعد السبر والتصفح فذلك هو الاستقراء التام كقولك الحيوان والنبات والجماد متحركة فيكون كل جسم متحركا وكيفية تركيب القياس هكذا كل جسم اما حيوان او نبات او جماد وكل حيوان ونبات وجماد متحرك فكل جسم متحرك فيرجع حاصل هذا الى قياس صادق المقدمات فيكون مفيدا لليقين ويسمى بالقياس المقسم واما اذا كان الحكم شاملا لاكثر جزئياته فهو الاستقراء الغير التام كقولك الانسان والطير والدواب يحركون عند المضغ الفك الاسفل فيلزم ان يكون كل حيوان يحرك عند المضغ الفك الاسفل فهو غير مفيد لليقين اذ لا يرجع حاصله الى قياس صادق المقدمات فلا يمكن ان نقول كل حيوان اما انسان او طير او دابة وكل واحد يحرك الفك الاسفل عند المضغ فانه يجوز ان يكون من الحيوانات ما هو خارج عما استقرى من الانواع كالتمساح مثلا فانه يخالف حكمه حكم ما استقرى اذ هو يحرك الفك الاعلى عند المضغ ويجب ان نعلم انا اذا حكمنا حكما كليا على كلي فلا يكون ذلك بناء على مشاهدة جزئيات بل هو نظر الى نفس الطبيعة والماهية كقولك كل انسان حيوان فافهم ومن ذلك التمثيل وهو اثبات الحكم في صورة جزئية بما وجد في صورة جزئية اخرى يشاركها في معنى جامع فيتعدى الحكم اليها ويسميه الفقهاء قياسا ويسمون الصورة التي ثبت الحكم فيها بالاتفاق وهو المقيس عليه اصلا والصورة الاخرى وهو اللاحق المقيس فرعا والمعنى المشترك بين الاصل والفرع علة جامعة كقولك العالم مؤلف فيكون محدثا قياسا على البيت فحدوث البيت انما هو لاجل التاليف والعالم مؤلف فيكون محدثا ورده الى الصورة القياسية ان يقول البيت حادث وكلما كان البيت حادثا فالتاليف علة الحدوث ينتج ان التاليف علة للحدوث فاذا قلنا وكلما كان التاليف علة للحدوث فالعالم حادث لكن المقدم حق وهو كون التاليف علة للحدوث فالتالي حق وهو كون العالم حادثا وله اربعة حدود الاصل والفرع والعلة والحكم ثم بيان كون المعنى المشترك بين الاصل والفرع وهو المعنى الجامع علة للحكم كالتاليف في المثال بطريقين الطريق الاول هو ما يسميه قدماء اهل الجدل والاصول الطرد والعكس ومتاخروهم الدوران وذلك ان الحدوث لما كان موجودا في عدة من الصور الحاصل فيها التاليف وهو المعنى المشترك وكان الحدوث معدوما في غيره من الصور الخالية من التاليف فقد دار الحكم مع معنى المشترك وجودا وعدما ودوران الشيء مع الشيء وجودا وعدما موجب لعلية المدار للدائر فيلزم ان يكون التاليف مدار الحدوث وكلما يكون مدارا يكون علة للدائر فالتاليف علة الحدوث وهذا ضعيف فانا نمنع ان يكون كل مدار علة للدائر وسند المنع ان الجزء الاخير من العلة وكذا سائر الشرائط والاجزاء هي مدار للمعلول ادمعها وجودا وعدما مع ان شيئا منها

ليس بعلة بالاتفاق وايضا فان حاصل هذا يرجع الى استقراء ناقص فيجوز ان يكون حال
ما لم يستقرأ يخالف حال ما استقرئ واما الطريق الثاني وهو ما سماه قدماء اهل النظر
السبر والتقسيم ومتاخروهم الترديد الذي لا يكون بين المتناقضين مثل قولهم ان علة
الحكم وهو الحدوث اما ان يكون المعنى المشترك وهو التاليف واما ان يكون الامكان واما
ان يكون الجوهرية او الجسمية ويبطلون ما عدا التاليف بحجة يختص كل واحد منها ليتعين لهم
ثبوت الاول فيقولون لا جائز ان يكون علة الحدوث الامكان والا لزم حدوث صفات
الباري تعالى ولا جائز ان يكون العلة هي الجوهرية او الجسمية والا لزم ان يكون كل جوهر
وجسم كذلك فيتعين ان يكون العلة هو التاليف وهذا ضعيف ايضا فانا لا نسلم ان علة
الحدوث منحصرة فيما ذكرتم وعدم الظفر بالموجود فيها مع كثرة اللوازم والاعراض بين
وحينئذ يجوز ان يكون العلة امرا خارجا عما ذكرتم وانما يلزم ما قلتم ان لو كان الحدوث
معللا بعلة فيجوز ان لا يكون معللا بعلة سلمنا كون الحدوث معللا بعلة فلم لا يجوز ان يكون
العلة هو المجموع ولئن سلمنا ان المعنى المشترك وهو التاليف علة للحدوث في محل الوفاق فلم
قلتم انه يلزم ان يكون علة في محل النزاع فلم لا يجوز ان يكون خصوصية محل الوفاق شرطا
لعلية المشترك وخصوصية محل النزاع مانعا من العلية فان فسرتم العلة بالعلة التامة
فلم قلتم ان كل مدار يكون علة وبطلانه ظاهر ومنها قياس الضمير وهو القياس الذي
حذف كبراه اما لجلائها كقولك الانسان حيوان فيكون جسما حذف عنه وكل حيوان جسم
او خوف من ظهور كذبها عند التصريح كقولك فلان يطوف بالليل فهو متلصص حذف عنه و
كل من يطوف بالليل فهو متلصص ومن اصناف الضمير الدليل وهو القياس الذي يكون الاوسط
فيه امارة للاكبر فاذا صرح به كان على صورة الشكل الاول كقولك هذه المرأة ذات لبن
فتكون قد ولدت حذف عنه الكبرى وهي كل ذات لبن فقد ولدت ومن اصناف الضمير العلامة
وهو قياس اضماري ايضا الحد الاوسط فيه اما ان يكون اعم من الطرفين ويلزم حينئذ
ان يكون عند التصريح بالمقدمتين محمولا على الطرفين فيكون على صورة الشكل الثاني فان
الاعم لا يجوز ان يكون موضوع الطرفين ولا موضوع احدهما كقولك هذه المرأة مصفار
فتكون حبلى فان المصفار اعم من هذه المرأة والحبلى واما اذا كان الاوسط اخص من الطرفين
فيلزم حينئذ ان يكون عند التصريح بالمقدمتين موضوعا للطرفين فيكون على صورة الشكل
الثالث كقولك الملوك المؤيدون ذوو معارج لان كسرى كان ملكا مؤيدا وكان ذا معارج
والكبرى في المثالين محذوفة ومن اصناف الضمير الراي وهو قياس مؤلف عن قضية
محمودة كقولك الاصدقاء ينصحون والاعداء يحسدون وقد حذف صغراه فاذا صرح بها
كان هكذا زيد صديق وكل الاصدقاء ينصحون وانما يوردون الكبرى مهملة لان غرضهم
المغالطة كما ذكرنا في العلامة ومن اصناف الضمير ايضا الفراسة وهو قياس يكون الحد
الاوسط فيه هيئة بدنية يوجد في الانسان وفي سائر الحيوانات فيستدل بتلك الهيئة
على حصول خلق لصاحبها للزومهما لذلك المزاج المخصوص فالهيئة والخلق معلولا المزاج
فيستدل بوجود احد المعلولين على وجود العلة وبوجود العلة على وجود المعلول الاخر
كقولك زيد عظيم الاعالي فهو شجاع وهو يشبه التمثيل من وجه لان عظم الاعالي اذا جعلته
موجبا للشجاعة قياسا على الاسد فهو التمثيل بحدوده اربعة كالتمثيل الاصل الاسد

والفرع الانسان

والفرع الانسان والخلق هو الحكم وهو الاكبر كالشجاعة والهيئة هو المعنى الجامع المشترك
كعظم الاعالي ويجب ان يطرد الخلق مع الهيئة في غيرهما من سائر الحيوانات فان وجدت الهيئة
في حيوان اخر غيرهما مع عدم الخلق فهي غير لازمة فاتركها واطلب ما هو لازم فان وجدت مع
الهيئة خلقان يطرد احدهما دون الاخر كالنمر مع عظم الاعالي في الاسد وعدم النمر مع وجود
عظم الاعالي في النمر فاجعل الاستدلال على الخلق المطرد اللازم وهو عظم الاعالي دون النمر واما
القسمة فان بعض الحكماء ظن انها حجة مستقلة وحدها من غير ان يضم اليها ما يوجب كونها قياسا
اقترانيا واستثنائيا بوضع او رفع وهو فاسد فان القسمة وحدها ليس في ايرادها فائدة كثيرة
ولا في استثنائها فان ما يجعل حجة بوضع او رفع يمكن ان يجعل حجة ناتجة على هيئة بعض الاشكال
دون الانفصال بان يضم اليه الجزء الاخر من الانفصال محمولا لمقدمة اخرى مثال ذلك فيما
اذا كان الاستثناء اوليا قولك هذا العدد اما ان يكون زوجا واما ان يكون فردا لكنه ليس بزوج
فهو فرد فانه يمكن ان تقول هذا العدد غير زوج وكل غير زوج فهو فرد فهذا العدد فرد
واما اذا كان الاستثناء يفتقر الى البيان فيورد ذلك مثل هذه الصغرى المذكورة من غير افتقار
الى الانفصال والاستثناء وفائدة القسمة اخطار الاقسام بالبال من الاوسط وغيره وكذلك
ينتفع بها في حصر الصفات ايضا واعلم انا من اول القياس الى ههنا تكلمنا في صورة القياس ونحن
الان نتكلم في مادته بذكر اصناف القضايا التي هي مواد الاقيسة المتنوعة بحسب تنوعها وجملتها
اثنا عشر نوعا لانها اما ان يكون يقينية او غير يقينية واليقين هو اعتقاد ان الشيء كذا مع
اعتقاد انه لا يمكن ان لا يكون كذا مع مطابقته للامر نفسه وامتناع تغيره في ذاته واليقينيات
ينقسم الى ستة انواع النوع الاول الاوليات وهي القضايا التي يكون مجرد تصور طرفيها بلا
كسب كافيا في جزم العقل بنسبة احدهما الى الاخر اما بالايجاب او بالسلب فان وقع التوقف في
الحكم فلعدم تصور الطرفين فمنها ما يكون الجزم بها عاما للكل وهو كل ما تصور طرفيها حاصلا
للكل كقولك الواحد نصف الاثنين والشخص الواحد في زمان واحد لا يكون في مكانين ومنها ما لا يكون
عاما للكل كقولك الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية فان الاشتباه والتوقف فيها انما وقع
للبعض بسبب عدم حصول طرفيها في العقل وامثال هذا كثير والناس يتفاوتون في حصول الجزم
بها بحسب تفاوتهم في تصور الطرفين النوع الثاني المشاهدات وهي القضايا التي لا يحكم العقل
بالجزم فيها بمجرد تصور طرفيها بل لما وقع الاحساس بثبوت المحمول لبعض جزئيات الموضوع استعد
النفس للحكم الكلي بنسبة المحمول الى الموضوع من العقل المفارق بواسطة القوى الظاهرة او الباطنة
كحكمنا بان الشمس نيرة والنار حارة وان لنا جوعا وعطشا وخوفا وغضبا ولذة والما ويسمى
القضايا التي يحكم فيها العقل بواسطة القوى الباطنة بالوجدانيات النوع الثالث المجربات
وهي القضايا التي يحكم العقل فيها بواسطة مشاهدات متكررة موجبة لليقين بسبب اقتران
قياس خفي اليها كقولك ان السقمونيا مسهلة للصفراء فبعد مشاهدة الاسهال مرة بعد اخرى عقيب
الشرب مع انضمام القياس الخفي وهو انه لو كان اتفاقيا لما كان دائما ولا اكثريا ويستثنى نقيض التالي
لنقيض المقدم وليست التجربة بعينها هي الاستقراء فان الاستقراء هو جعل المشاهدات الجزئية مبدأ الحكم
الكلي وهو غير مفيد لليقين واما التجربة فهو ان ينضم اليها قياس خفي فيحصل بسببه الجزم بالحكم النوع
الرابع الحدسيات وهي القضايا التي يحكم العقل بها بواسطة حدس قوي من النفس يزول معه الشك
ويحصل اليقين بسبب مشاهدة القرائن دون الانا كحكمنا بان نور القمر مستفاد من نور الشمس لاختلاف

تشكلاته

القياس

هيئات تشكلات النور فيه بسبب اختلاف الاوضاع والقرب والبعد منها فاذا ضممنا الى ذلك
الحدس وهو انه لو كان اتفاقيا لما كان دائما ولا اكثريا حصل لنا الجزم بان نور القمر مستفاد من الشمس
والفرق بين الحدس والتجربة ان الحدس غير متوقف على فعل يفعله الانسان حتى يحصل له المطلوب بواسطته
بل قد يحصل له المطلوب اليقيني دفعة واحدة من تكرر الاثر واما التجربة فانها تتوقف على
ذلك لان الانسان ما لم يجرب السقمونيا بشربه بنفسه او باعطائه لغيره مرارا متعددة لم يمتنع
منه الحكم بان السقمونيا مسهلة للصفراء والحدس سرعة الانتقال من المبادى الى المطالب النوع
الخامس المتواترات وهى القضايا التى يحكم العقل بها بواسطة كثرة الشهادات من المخبرين بعد
العلم بعدم امتناع المخبر عنه والامن من التواطى والتوافق على الكذب وانتهائها فى الاخبار
الى من شاهد المخبر عنه كحكمنا بوجود مكة وبغداد والهند والوقايع العظام فان توافق المخبرين
وان لم يلق بعضهم بعضا احتمال تطابقهم على الكذب ويوجب حصول اليقين ولما كان الجزم تارة
يحصل من كثرة المخبرين وتارة من قلتهم مع ساير القراين لم ينحصر عدد التواتر فى جملة معينة
يحصل اليقين عنده ويعدم بعدمه فكم من عدد قليل افاد اليقين دون الكثير واليقين الحاصل
لك من التجربة والحدس والتواتر ليست بحجة على غيرك فربما لم يحصل له اليقين لانه ما ظفر
باسبابها النوع السادس قضايا قياساتها معها وهى القضايا التى يحكم العقل فيها بسبب وسط
لا يعزب عن الذهن عند تصور الحدود كقولك ان الاثنين نصف الاربعة والاوسط كون احد
القسمين مساويا للاخر وهو حاضر عند الذهن دائما عند تصور الاثنين والاربعة والنصف
والقياس المؤلف من هذه الانواع الستة سواء كانت مقدمتاه من نوع واحد او من نوعين
مختلفين يسمى البرهان واما المقدمات الغير اليقينية فانواعها ايضا ستة النوع الاول
المشهورات وهى القضايا التى يحكم العقل فيها بواسطة اعتراف عموم الناس بها اما لمصلحة
عامة واما بسبب حمية او رقة او هوى وانفعالات من عادات وآداب وشرايع ومنها
الآراء المحمودة وهى القضايا التى لو خلى العقل وذاته دون النظر الى حمية او انفة وانفعالات
من عادات وشرايع وسياسات لم يحكم بها مثل حكمك ان الظلم قبيح والعدل حسن والقتل
مذموم وكذلك كشف العورة بين الناس قبيح ولو قدرت ذاتك خلقت دفعة لم يباشر امرا
ولم يستانس بغير العقل لم يحكم فيها بشيء اصلا بخلاف القضايا الاولية فانه يحكم فيها من غير
توقف ومن المشهور ما هو صادق كالامثلة المتقدمة ومنه ما هو كاذب كتقبيح الذبائح ونحوه
والشرع صرف عن امثالها والصادق قد يكون اوليا وقد يكون نظريا ولكل امة وصناعة
مشهورات بينهم فيجوز ان يكون المشهور عند قوم غير مشهور عند قوم آخرين ومن المشهورات
ما يؤثر عند اول وهلة من ورودها ثم اذا التفت النفس اليه بعد ذلك وفكرت فيه يبطل ذلك
التاثير كقولك انصر اخاك ظالما او مظلوما فهى فى الاول يؤثر عند السامع فيتوهم ان الاخ يجب
ان ينصر وان كان ظالما فاذا فكر فى ذلك علم ان الظالم لا ينصر سواء كان اخا او غيره وقد قال
قوم بان نصرة الظالم هو منعه عن ظلمه النوع الثانى المسلمات وهى القضايا التى تسلمها الخصم
من صاحبه عند المناظرة او يكون مسلمة بين ارباب ذلك العلم فيبنى كل واحد من المتناظرين
كلامه عليها فى فهم صاحبه ودفعه ولا يلزم ان يكون المسلمات صادقة فانها كما يكون
حقة قد يكون باطلة او عرفية اصطلاحية مثال ذلك تسليم الفقهاء ان التمثيل والاستقراء
والاجماع والاستصحاب حجة عند المناظرة فى الفروع الفقهية وتسليم المهندسين

كون النقطة

كون النقطة لا جزء لها والخط طول بلا عرض والسطح طول وعرض بلا عمق والخطين المستقيمين
لا يحيطان بسطح وغير ذلك من المسلمات التى بين ارباب الهندسة ولاهل كل علم وصناعة مسلمات
والقياس المؤلف من المشهورات والمسلمات بسيطا ومختلطا يسمى بالقياس الجدلى النوع الثالث المقبولات
وهى القضايا التى توخذ ممن يعتقد فيه الجمهور اما لاتصالات فلكية لا نطلع عليها لا لصفة
يقتضى ذلك كبعض الملوك والى السياسات الغير الكاملة او لصفة يقتضى اعتقادهم به كالوحى
والالهام والمعجزات والكرامات والعلم والدين والعمل والشجاعة وغير ذلك من الصفات المحمودة
الجميلة وبالجملة لا يخلو هذا الشخص اما ان يكون نبيا او وليا او اماما وذلك كالقضايا النقلية
والاحكام الشرعية الماخوذة عن الانبياء والسلف وعلماء الوقت ومشايخ الزمان النوع
الرابع المظنونات وهى القضايا التى يحكم العقل بها اتباعا للظن وهو الحكم بان الشىء كذا مع الشعور
بامكان مقابله كقولك فلان يطوف بالليل فهو سارق فبناء على ان سبب حصول الظن ان كل من يطوف
بالليل فهو سارق والقياس المؤلف من المقبولات والمظنونات بسيطا كان او مختلطا يسمى بالقياس
الخطابى النوع الخامس الوهميات وهى القضايا التى يوجبها الوهم الانسانى وهى قد تكون صادقة
كالحكم فى الامور المحسوسة فيدخل فى الواجب قبولها وقد تكون كاذبة كالحكم على امور غير محسوسة
سواء تعلقت بالمحسوسات ولم يتعلق كحكمك بان كل موجود فى جهة مشار اليه ووراء العالم
فضاء غير متناهى وغير ذلك ولولا ان الامور العقلية والشرايع الالهية يكذبها والا لعدت
من القضايا الاولية ولا يزال الانسان فى دفع هذه القضايا مع الوهم فى حرب الى ان يحصل اسلام
الوهم كما جاء فى الخبر ان الله اعاننى عليه فاسلم ويعرف كذبها بان الوهم يساعد العقل فى المقدمات
المنتجة لنقيض حكمه فاذا صار العقل والوهم من المقدمات الى النتيجة رجع الوهم مفارقا للعقل
عن قبول ما حكم به فانكر النتيجة والوهم ينكر نفسه ايضا والقياس المؤلف من الوهميات يسمى
سفسطة ومغلطة النوع السادس المخيلات وهى القضايا التى اذا وردت على النفس اثرت
تاثيرا غريبا عجيبا لا بالتصديق والتكذيب بل بالقبض والبسط سواء كانت صادقة او
كاذبة كقولك فى الرغبة فى شرب الخمر انها ياقوتة سيالة فرغبت النفس فيها لذلك وكقولك
فى النفرة عن العسل انها مرة مقيئة فتنفر النفس لذلك وكثير من الناس يقدمون على الامور
الهائلة العظيمة بسبب سماع هذه القضايا وكذلك ينفرون عن كثير من الرذائل الشهوانية
والغضبية بسببها والانبياء ومتالهوا الحكماء يستعملونها فى اغراضهم وخطاباتهم و
مواعظهم وهى مفيدة جدا فى المطالب الدينية والدنياوية والقياس المؤلف منها يسمى
بالقياس الشعرى وبعضهم زعم ان هذه القضايا لا يمتاز بعضها عن البعض بفصول ذاتية
حتى يكون انواعا بل بفصول عرضية تجعلها اصنافا وهذه القضايا قد يتداخل فان المشهورات
والمسلمات يدخل تحت المظنونات واليقينيات يدخل تحت المشهورات وبالعكس على ما لا يخفى
عليك احوال ذلك والحكم النفسانى ان اعتقد مع عدم الالتفات الى نقيضه فان وجب
قبولها فهى اليقينيات وان لم يجب قبولها بل توهم فان كان لقوة باطنة وهمية فهى الوهميات
وان كان لامر خارج فهى المشهورات وان كان مبدأ الحكم تسليما من الخصم فهى المسلمات او تقليدا
من الغير فهى المقبولات وهذا الحصر فيه مساهلة لانه ليس بترديد تام بين النفى والاثبات
على ان حصرها ليس بمهم فى العلوم وكيف يحصر مع دخول بعضها فى بعض الكلام على الاقيسة
الخمسة وهى البرهان والجدل والخطابة والشعر والمغالطة الفصل الثانى عشر فى البرهان ولواحقه

قد علمت أن البرهان مؤلف من المقدمات اليقينية سواء كان اليقين من ذاتها او بسبب
مقدمات اخرى وهذا اولى من قولهم انه مؤلف من مقدمات واجبة القبول الذي يفهم من
كونها واجبة القبول المقدمات اليقينية في ذاتها الا ما يثبت بمقدمات اخرى ويكون الغرض
منها ايضا المقدمات اليقينية انتاج امر يقيني والبرهان ينقسم الى لمّي وانّي وذلك لان العلم
بالحد الاوسط يقتضي حصول العلم بثبوت الاكبر للاصغر والبرهان لا يكون برهانا ولا يسمى
بهذا الاسم الا اذا كان كذلك وهذا ينقسم الى قسمين لان الحد الاوسط ان كان علة للاكبر
فان كان مع ذلك علة لحصول الاكبر في الاصغر في الذهن والخارج معا ان يكون الاوسط
معطيا للعلة لانتساب الاكبر الى الاصغر في نفس الامر وفي تصديق العقل كقولك هذا الشخص
متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط محموم فهذا الشخص محموم فالاوسط وهو تعفن
الاخلاط علة لحصول الحمى في ذلك الشخص في نفس الامر وعلة لحصول الحكم له ايضا فانه لولا
تعفن الاخلاط لما حكم بثبوت الحمى له ويسمى هذا برهان اللم ولا يشترط في برهان اللم ان يكون
الاوسط علة لوجود الاكبر في نفسه مطلقا بل قد يكون علة لوجود الاكبر مطلقا كما
في المثال المذكور وقد يكون الاوسط علة لثبوت الاكبر في الاصغر مع كون الاوسط
معلولا لوجود الاكبر كقولك كل انسان حيوان وكل حيوان جسم ينتج كل انسان جسم فالحيوان
الذي هو الاوسط ليس علة لوجود الجسم الذي هو الاكبر في الخارج بل هو معلول لوجوده
في الخارج بل لثبوت الحيوانية للانسان علة لثبوت الجسم للانسان واما اذا كان الاوسط علة
للتصديق اي الاوسط علة للنسبة الاكبر الى الاصغر في الذهن فقط دون الخارج فيكون
معطيا لعلة حكم العقل بتلك النسبة ولا يعطي الثبوت لتلك النسبة في نفس الامر فيسمى برهان
ان كقولك هذا الشخص محموم وكل محموم فاخلاطه متعفنة فينتج ان هذا الشخص اخلاطه متعفنة
فالاوسط الذي هو الحمى ليس علة لحصول تعفن الاخلاط للشخص بل تعفن الاخلاط الذي
هو الاكبر علة لحصول الحمى في الشخص وانما الاوسط وهو الحمى علة لحكم العقل لحصول تعفن
الاخلاط لذلك الشخص واحق البراهين باسم البرهان واقواها هو الاول من الثاني لوجهين
الاول لكون البرهان اللمي يكون الاوسط علة لثبوت الاكبر في الاصغر في الذهن والخارج
وفي البرهان الاني يكون الاوسط علة للنسبة الاكبر الى الاصغر في الذهن فقط الثاني هو ان
دلالة العلة على المعلول اقوى واتم من دلالة المعلول على العلة ويقع العلل الاربع في
اوسط البراهين على الانفراد كقولك في بيان الخسوف انه مقاطرة الارض للنيرين وكقولك
في علة وجود الاصبع الزائدة انه وجدت المادة المستعدة لقبول صورة الاصبع فاضلة
على المقدار الواجب وقولك في مساواة مثلثين انه تساويا في اضلاع متناظرة وزوايا
يحيطانها بالتطبيق وقولك في علة تعريض الطواحين ان ذلك للحاجة الى جودة المضغ
وقد يستعمل مجموع الاربع في بيان شيء واحد ويجب ان يكون العلة واضحة جلية والكاملة
منها هي القريبة واما اجزاء العلوم البرهانية فثلثة موضوعات ومبادي ومسائل اما
الموضوع فهو الذي يبحث في ذلك العلم عن اعراضه الذاتية كالوجود للعلم الالهي والجسم من حيث
وقوعه في الحركة والتغير للعلم الطبيعي وكالمقدار للهندسة والعدد للحساب ويعني
بالاعراض الذاتية ما يلحق الماهية اما لذاتها كالتعجب للانسان او لامر يساوي ذاتها كالضحك
اللاحق للانسان بواسطة ما يساويها وهو التعجب او لامر اعم هو جزء داخل فيها كلحوق الحركة

للحيوان بواسطة كونه جسما وهو داخل فيها فالاعراض الذاتية هي هذه الثلثة واما الذي
يلحقها بواسطة امر اعم ليس بجزء كلحوق الحركة للابيض بواسطة الجسم ولحوق الكتابة للحيوان بواسطة
الانسان الاخص فليسا من الاعراض الذاتية كما ذكرناه سالفا وذكر فخر الدين ان الاعراض الذاتية
ما يلحق الموضوع لا لامر اعم ولا اخص والشيخ فسر الاعراض الذاتية بانها التي يؤخذ الموضوع
او جنسه او موضوع معروضه في حد ذاتها اما اخذ الموضوع فكالفطوسة للانف المأخوذ
في حد الانف فانه يقال هو التقعير الكائن في الانف واما اخذ جنس الموضوع فكالمساواة واللامساواة
العارضتان للمقدار والعدد المأخوذ في حدهما جنس المقدار والعدد وهو الكم فانه يقال
المساواة اتفاق في الكمية والمناسبة مشابهة فيها فان النسبة كمية احد المقدارين المتجانسين
من الاجزاء والعددين منه واما اخذ معروضه فكالامور العارضة للابيض من حيث انه
ابيض من الجمادية والنماء والحيوانية فان الجسم يؤخذ في حد كل منها والجسم موضوع للابيض وتسمى
هذه اللواحق بالاعراض الذاتية لاختصاصها بموضوع العلم او بموضوع جنسه او بما يقع
فيه من نوع او عرض اخر من غير ان يكون غريبا وموضوع كل علم لا يطلب في ذلك اذ المطلوب
في كل علم الاعراض الذاتية لموضوع ذلك العلم فموضوع العلم اما بين بنفسه او في علم اخر فوقه
الى ان ينتهي الى الموضوع الاعم وهو الوجود المستغني عن البيان واما المبادي فهي الحدود و
المقدمات وتقريره ان المقدمات فهي التي يمكن اقامة البرهان عليها منها ثم تلك المقدمات
لا يكون بينة بذاتها ومسئلة الا بعد تصور موضوعاتها ومحمولاتها ولا يتصور ذلك الا بالحدود
فعلم ان المبادي هي الحدود والمقدمات اما الحدود فهي التصورات المعرفة لماهية موضوع
العلم والماهية موضوع المقدمات وماهية محمولها واعراضها الذاتية والحدود يفيد
تصور ما ليس بتصوره بينا كقولك النقطة شيء لا جزء لها ذو وضع والخط طول بلا عرض و
السطح طول وعرض والجسم ما يمكن فيه فرض الابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة
واما المقدمات وهي ما يثبت المطلوب بها وهي اما بينة بذاتها وهي اليقينيات واما غير بينة
وهي المقدمات الموضوعة فان اخذها المتعلم في اول الامر على سبيل وضع وتسليم برهن
عليها في علم اخر اما فوقه او فيه بعد حين فان كان ذلك التسليم مع طيب نفس من غير انكار وعناد
ويسمى اصولا موضوعة كقول اقليدس لنا ان نعمل دائرة على كل نقطة وباي بعد اردنا ولنا
ان نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم وان كان ذلك التسليم مع الانكار والعناد يسمى مصادرة
كقوله كل خط وقع على خطين وصير الزاويتين الداخلتين في جهة اقل من قائمتين فان ذلك
الخطين اذا اخرجا في تلك الجهة يلتقيان ويصدر العلم بالمبادي واعلم ان المبادي قد يكون
عامة يشترك فيها جميع العلوم مثل الاوليات كقولك كل شيء لا يخلو عن النفي والاثبات
ولا يصدق عليهما الايجاب والسلب والتي لا يثبت بذاته وغير ذلك من القضايا البينة
وقد يكون عامة لعلمين او اكثر كقولك الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية ونصف كل
شيء اقل من كله وضعفه اكثر منه وغير ذلك مما يشترك فيها الحساب والهندسة وما يتعلق
بهما وقد يكون المبادي خاصة بعلم علم وهي مقدمات يكون موضوعاتها نفس موضوع ذلك العلم
او نوع موضوع ذلك العلم او عرضا ذاتيا له ومحمولاتها اعراض ذاتية مساوية او عامة بسبب
جنس كقولك كل مقدار اما ان يكون مساويا بمقدار اخر او مخالفا له فهذه المقدمة مبدأ
خاص يختص بالهندسة واما المبادي العامة فاما ان لا يستعمل في العلوم بالفعل بمعنى انه

لا يصرح باللفظ الدال عليها بل يستعمل بالقوة لجلائها وظهورها واما ان يستعمل مختصة
بالفعل بموضوع الصناعة فيقال خطا اب مساو بان خط اج وكل خطين مساويين لخط ج
هما متساويان فينتج ان خطي اب متساويان فقد اوردت الكبرى ههنا مختصة بالصناعة و
الاعتماد في الكبرى المختصة على ان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية التي هي بالقوة
وعوض عنها المختصة وقد يترك المختصة بالقوة ايضا بسبب الاعتماد على المبدا العام
فيقتصر على قولهم خطا اب متساويان لانهما مساويان لخط واحد وهو ج واما المسائل
فهي القضايا المختصة بعلم علم وهي التي يشك في الاثبات محمولاتها الى موضوعاتها وتطلب
براهينها في ذلك العلم وموضوعات المسائل قد يكون نفس موضوع ذلك العلم كقولك كل مقدار
هو مشارك لمقدار اخر او مباين له بمعنى اما ان يعدهما عدد زوج او لا يعدهما الا الواحد
وكل جسم هل هو متحرك لذاته وقد يكون موضوع المسائل نفس موضوع ذلك العلم مع عرض
ذاتي له كقولك هل الجسم المتحرك يجتمع فيه اقتضا قسر وطبع معا وقد يكون موضوع المسائل
نوع موضوع العلم كقولك هل الحيوان فيه قوة غير المزاج وقد يكون موضوعها نوع موضوع
العلم مع عرض ذاتي له كقولك هل الحيوان المتحرك لا يخلو عن ارادة وقد يكون موضوع المسئلة
عرضا ذاتيا لموضوع العلم كقولك هل الحركة يقع فيها التضاد وقد يكون موضوع المسئلة
عرضا ذاتيا لنوع موضوع العلم كقولك هل الشوق يكفي في اقتضاء الحركة فالشوق عرض
ذاتي للحيوان وهو نوع للجسم وقد يكون موضوع المسئلة عرضا ذاتيا لعرض ذاتي لموضوع العلم
كقولك هل الزمان له انصرام فالزمان عرض للحركة للجسم واعلم ان محمولات المسائل لابد وان تكون
اعراضا ذاتية اما لموضوع المسئلة او لموضوع العلم اذ لو لم يكن كذا مع ان العلم انما يكون علما
حين يفرض له موضوع معين يبحث فيه عن اعراضه الذاتية او من جهة جنسه او عما يساوق
واللازم خروج البحث والنظر عن ان يكون في موضوع معين فيكون النظر شاملا للوجود
المطلق فيمتزج العلوم ويدخل بعضها في بعض وحينئذ لا يمتاز العلوم بعضها عن بعض ولا
يتغاير بل يكون جميع العلوم علما واحدا ثم محمول المسئلة لا يجوز ان يكون ذاتيا لموضوعها بالمعنى
المقوم فان الذاتي بهذا الاعتبار يؤخذ في حد الموضوع فيلزم ان يكون معلوما قبل الموضوع
فيمتنع تصور الموضوع بدون تصوره ودون تصور كونه مقوما بل موضوع المسئلة
اذا لم يكن ماهيته معلومة بل كان معلوما من جهة عوارضه او من جهة اسمه فانه يجوز
ان يكون محمول تلك المسئلة ذاتيا بالمعنى المقوم كما اذا طلبنا جوهرية النفس والجوهرية ذاتية لها
بمعنى انها جزء مقوم لها وكانت النفس غير معلومة لنا بحقيقتها بل العلم حاصل لنا بالاسم
او بعارض من عوارضها من كونها مدبرة للبدن ومتصرفة فيه ومتعلقة به فههنا يجوز
ان نطلب جوهريتها بالبرهان ويجب ان نعلم ان محمول احدى مقدمتي البرهان لا يجوز ان يكون عرضا
غريبا اذ العرض الغريب ان كان هو الاوسط وكان الاكبر اما مساويا له او اعم وكل ما هو
مساوي للعرض الغريب او كان اعم منه فهو عرض غريب ايضا وان كان العرض الغريب هو الاكبر
وكان الاوسط مساويا للاصغر او اعم منه والعرض الغريب للمساوي للاصغر وكذلك للاعم
منه عرض غريب ايضا له فيلزم ان يكون الاكبر عرضا غريبا للاصغر وقد بينا عدم جواز ذلك
فعلم ان كل ما يصلح ان يكون محمولا في المسائل يصلح ان يكون محمولا في المقدمات بل يجوز ان يكون
احدى المقدمتين التي في البرهان ذاتيا بالمعنى المقوم ولا يجوز ان يكون محمول كليهما كذلك

واللازم ان يكون

واللازم ان يكون الاكبر مقوما للاصغر لان مقوم المقوم مقوم وبين امتناع ذلك ويجب ان يكون
مقدمات البرهان ضرورية اذا كان المطلوب ضروريا وان يكون المقدمات ممكنة اذا كان المطلوب
ممكنا وكذلك الحكم في الدوام وغيرها من الجهات كما عرفت احوال ذلك في المختلطات واما ما قال
من القدماء ان المبرهن لا يستعمل الا الضروري فمرادهم ان المقدمات يجب ان يكون ما ضرورية
الصدق سواء كانت ضرورية او ممكنة او دائمة او انها يكون ضرورية اذا كان المطلوب ضروريا
والضروري المورد في كتاب البرهان اعم من الضروري المورد في كتاب القياس فان الضروري في البرهان
هو الذي يكون المحمول ضروري الثبوت للموضوع ما دام وصف الموضوع ثابتا للموضوع وهو المشروط
العام فقد يكون ذلك الوصف دائما بدوام الذات وقد لا يكون واما الضروري في القياس فهو
الذي حكم فيه بضرورة ثبوت المحمول للموضوع ما دام ذات الموضوع موجودا وهي الضرورة الذاتية
فصار المقول على الكل في كتاب البرهان اخص من المقول على الكل في القياس فان المقول على الكل في القياس هو
ان يكون المحمول ثابتا للموضوع او مسلوبا عنه بالنسبة الى كل فرد من الافراد ولا يعتبر في ذلك شرط
الضرورة والمقول على الكل في البرهان لابد وان يكون ضرورة النسبة بحسب وصف الموضوع مع
على ما بينا ومحمولات المقدمات كما يشترطون ان يكون ذاتية على ما فصلناه يشترطون ان يكون اولية
ويفسرون الاولى بمعنيين الاول ان يكون نفس الحكم بالتصديق لا يتوقف الا على تصور الطرفين
وهي القضايا الاولية المذكورة الثاني انه المحمول الذي يلحق الشيء لا بواسطة امر اعم ولا اخص
فمساواة الزوايا الثلثة لقائمتين للمثلث اولى بالمعنى الثاني دون الاول والجسمية اولية للانسان
بالمعنى الاول دون الثاني فان الجسمية لحقت الانسان بتوسط الحيوان والحيوانية اولية للانسانية
فانها ما لحقت بواسطة امر اعم بل الحيوانية عامة لا واسطة لكونها في الانسان ومن اللاحق
ما هو مساوي كالفصل المقوم والخاصة المساوية للنوع ومنه ما هو اعم كما ذكرناه واما
اللاحق بتوسط امر اعم يكون ذاتيا بالمعنى الثاني ولا يكون اوليا ومن الذاتيات بالمعنى المقوم
ما ليس من الاعراض الذاتية لان الذاتيات المقومة ما هي اولية كالحيوانية او الناطقية للانسان
فعلم ان من الذاتيات بالمعنى الثاني ما ليس باولي ومن الاولي ما ليس بذاتي بالمعنى الثاني فلا يكون
احدهما اعم من الاخر مطلقا بل بينهما عموم من وجه في تباين العلوم وتناسبها فالعلوم
المباينة ما موضوعاتها مختلفة في الذات والجنس كالطبيعي والحساب فان موضوع الطبيعي الجسم
من حيث انه في الحركة والسكون وموضوع الحساب العدد والموضوعان يختلفان في الذات وهو
وهو ظاهر وفي الجنس اذ جنس الجسم الجوهر وجنس العدد الكم واما العلوم المتناسبة على
القسم الاول العلوم التي يتفق موضوعاتها في الجنس ويختلف في الحقيقة مثل علم الحساب والهندسة فان موضوع
الحساب العدد وموضوع الهندسة المقدار وهما يتفقان في الجنس وهو الكم ويختلفان في الحقيقة
اذ لابد من اختلاف النوعين الداخلين تحت جنس اختلافا بالحقيقة القسم الثاني العلوم التي يكون موضوعها
متفقة في الحقيقة ويكون اختلافها من جهة النظر كجسم العالم الموضوع لكل واحد من العلم الطبيعي
وعلم الهيئة لكن يختلف نظر كل واحد من صاحب العلمين فان صاحب العلم الطبيعي ينظر فيه من جهة انه يتغير
او لا يتغير وصاحب علم الهيئة ينظر فيه من جهة ان له مقدارا وشكلا ووضعا القسم الثالث العلوم
المختلفة موضوعاتها بالعموم والخصوص وهو على اربعة اقسام الاول هو ان يكون موضوع احد
العلمين جنسا لموضوع العلم الاخر كموضوع الهندسة والمجسمات فان موضوع الهندسة المقدار
وموضوع المجسمات الجسم التعليمي وهو نوع من المقدار الثاني ان يكون موضوع العلم الخاص نوعا

من موضوع العلم العام ماخوذا مع عرض ذاتی فیجعل ذلك موضوعا واحدا مثل موضوع
الطب والطبیعی فان الطبیب ینظر فی بدن الانسان من جهة ما یصح ویسقم وینظر فیه صاحب العلم
الطبیعی من جهة انه جسم الثالث ان یکون موضوع العلم الخاص هو بعینه موضوع العلم العام
لکن یوجد فی العلم الخاص مع عرض غریب فیقع العموم والخصوص بتقیید عرضی فی احد الموضوعین
کعلم الاکر المتحرکة الداخلة تحت علم الاکر وموضوعهما شیء واحد وهو الاکر لکن فی العلم
الخاص ینظر فیه من جهة انه متحرکة والحرکة عرض غریب للاکر لانها لا یوجد فی حد موضوعه
ولا حد جنسها الرابع ان یکون موضوع الخاص انما یختص بامر عرضی غریب غیر متقرر بل هو
نسبة کعلم المناظرة فان موضوعه الخطوط المضافة الی البصر وصاحب علم المناظر ینظر
فی الخطوط من هذه الحیثیة وصاحب علم الهندسة ینظر فیها من جهة انها امتداد فهذه
الاقسام الاربعة المختلفة بالعموم والخصوص یقال للاخص انه موضوع تحت الاعم وبقی
قسم خامس وهو ان یختص الموضوع بعارض والبحث فی ذلك العلم انما یقع عن ذلك العارض
فلا یقال لهذا العلم انه موضوع تحت العلم المجرد موضوعه عن ذلك العارض بل یقال انه موضوع
تحت العلم الذی من شانه ان ینظر فی احوال ذلك العارض علی تجرده کموضوع علم الموسیقی الذی
هو النغمة والصوت وهما جزآن من العلم الطبیعی ویصیران موضوعا لعلم الموسیقی باعتبار
عارض وهو العدد فیؤخذ المجموع موضوعا ثم تطلب لهذا المجموع اعراض ذاتیة کالاتفاق
والاختلاف والنظر فی هذا العلم لا یکون الا من جهة هذا العارض فلا جرم یقال للموسیقی
انه موضوع تحت الحساب ولا یتصور ان یکون موضوع واحد وهو موضوع لعلمین من جمیع
الوجوه من غیر اختلاف اعتبار والا لزم ان یکون العلمان واحدا ویختلف المبادی بالفرق
عند اختلاف الموضوعات لاختصاصها بموضوع العلم وما معه واما ما قیل ان علوما مشترکة
فی مبادی ففیه تجوز فان الاشتراك یکون بمقدمات عامة فلا یستعمل فی العلوم بالفعل
وان استعملت فیختص فی کل علم بموضوعه کما مضی ذکره فیکون المبدا المستعمل فی احدهما
غیر المبداء المستعمل فی الاخر واما المقدمات المختصة بعلم علوم یشترك فیها فذلك
انما یکون فی العلوم المتناسبة کالهندسة والحساب والکرات المتحرکة والاکر وامثالها
ولا یکون ذلك فی العلوم المتکافئة البعیدة واما نقل البرهان فقد یکون لاجل الاشتراك
فی المبادی بان یوجد هناك شیء یوجد مقدمة فی علم وبرهان فی علم اخر فینقل ذلك البرهان
الی هذا العلم او یحال علیه وقد یکون لاجل انه یوجد شیء فی علم ویکون مطلوبا ان یقیم البرهان
علیه بقیاس یکون الحد الاوسط من علم اخر فیکون حدود القیاس صالحة لان یقع فی العلمین
جمیعا کما یبرهن علی زوایا المخروط الخارج من البصر فی علم المناظر ببرهان هندسی بحیث لو جعلنا
تلك الزوایا هندسیة کان البرهان علیها هو ذلك بعینه هذا معنی نقل البرهان واشتراك
المبادی واما نقل البرهان باعتبار التخصص بموضوع فیجب ان یختلف واما المسائل فانه قد یشترك
علمان فی مسئلة واحدة کالعلم الطبیعی والهیئة المشترکان فی برهان کریة الاجسام لکن صاحب
العلم الطبیعی یعطی اللمیة وصاحب الهیئة یعطی الانیة فالمسئلة واحدة والماخذ مختلف وقد یتفق
ان یکون العلة واحدة فی العلمین وکل واحد یعطی اللمیة لکن لمیة احدهما تامة ولمیة الاخر ناقصة
مثل دوام الحرکة الاولی فان صاحب الطبیعی یاخذ الحد الاوسط لقیاسه الصورة العرضیة
عن الضد والمادة لا یمکن علیها الاختلاف واللمیة التی یعطیها الفیلسوف تامة اذا الاوسط

فقیاسه دوام

فی قیاسه دوام المفارق هو علة دوام الحرکة وعلة المادة والصورة ایضا وعند هذا یقطع
السؤال فهو اتم وقد یختلف البرهان فی علم واحد فی مسئلة واحدة بان یعطی مرة علة بعیدة
واخری قریبة کما تقول هذا المریض انسدت مسامه وکل من انسدت مسامه فیه حمی عفنیة
فان جعلت الاوسط نفس العفونة وهی علة قریبة لکون الانسداد علة العفونة والعفونة علة
الحمی فلمیة العلة القریبة اتم ویجب ترتب العلوم فی العموم والخصوص بحسب ترتب موضوعاتها
حتی ینتهی الارتقاء الی العلم الذی موضوعه اعم الموضوعات وهو الفلسفة الاولی التی موضوعها
الوجود المطلق من حیث هو وجود وهو اعم الاشیاء ولا برهان علی الجزئیات الفاسدات
فانها متغیرة فلا یدوم بها عقد یقینی والبرهان فیما یدوم عقده یقینیا فان الصغری
اذا تغیرت لا یجوز اتصالها بالاوسط ولا اندراجها تحت الکبری واما الکبری فلوجوب
ان یکون کل ما افاده البرهان یقینیا لیدوم العقل الدائم به لان الجزئیات بین حاضر محسوس
وغائب یجوز ان یعرض له الفناء ولا برهان علی کلا التقدیرین الا اذا اخذت کلیة بان یحذف
الخصوصیات عنها فیخرج بذلك عن ان یکون جزئیة فیقوم علیها البرهان واما الممکنات سواء
کانت اکثریة او اقلیة او متساویة فان علی امکانها برهانا واما علی وقوعها فلا برهان
بل الممکن الاکثری علی وقوعه حجة یوجب غلبة الظن بالوقوع مثل نبات اللحیة بعد البلوغ و
الاوسط فی القیاس استحصاف البشرة ومثانة البخار ولیس کذلك الاقلیة والمتساویة
وقولنا لا یقوم علی وقوع الممکن برهان ای لا یدوم علیه والنفس والعقل والافلاك ممکنة
بالامکان الخاص ویقوم علی وقوعها برهان لا من نفس طبیعة الامکان فی ان الحد لا یکتسب
بالبرهان ذکر بعضهم ان العلة فی عدم اکتساب الحد بالبرهان انا اذا ذکرنا البرهان علی صحة
الحد فیحتاج الی حدود هی اجزاء المقدمات فی تلك الحدود یحتاج الی التعریف بحد ثم الحد
ایضا الی برهان ویتسلسل الی غیر النهایة وهو استدلال ضعیف اذ یمکن تصحیح المقدمات يحتاج
بذکر حدود اجزائها وهکذا الی ان ینتهی الی الفطریة والحدود مسلمة وتظهر وتوهم ان الحجة
یمتنع تصحیح مقدماتها بحجة فان المقدمات یحتاج الی التصحیح بحجة عند المنع ویتسلسل ذلك الی
غیر النهایة والجواب ان التسلسل مدفوع بالانتهاء الی المقدمات الفطریة او المسلمة بل الطریق
الصحیح ان یقال لو جاز اکتساب الحد بالبرهان لکان المحدود اصغر والحد اکبر ویحتاج الی وسط
بین الحدین یوجب انتساب الحد الی المحدود ولا بد وان یکون الحدود متساویة اذ لو لم یکن کذلك
فاما ان یکون الوسط اعم من المحدود او لا یکون فان کان اعم فهو محال فانه یلزم ان یکون الاکبر
وهو الحد اعم من المحدود لان الاکبر یجب ان یکون اما مساویا للاوسط او اعم منه لانه محمول
علیه ویمتنع حمل الخاص علی کل افراد العام وان لم یکن الاوسط اعم من المحدود فهو ایضا
محال لان الاوسط اما ان یحمل علی المحدود علی انه حد تام له او حد ناقص او لا یکون محمولا علی
هذین الوجهین فان حمل الاوسط علی المحدود علی انه حده التام لزم ان یکون للمحدود حدان
وهما الاکبر والاوسط واحدهما وسط فی الاخر وهو محال الوجهین الاول ان الحد التام
هو الذی یترکب من جمیع المقومات وعند استیفائها بالوحدة لا یبقی لحد الاخری الثانی ان
الوسط لا بد وان یکون ابین تحدیته ای بین ما ظهر من تحدیة الاکبر لکن الحدود التامة المرکبة
من جمیع المقومات یجب ان لا یختلف فی الظهور والخفاء وان حمل الاوسط علی المحدود
علی انه حده الناقص فیکون الکلام فی هذا الحد الناقص کالکلام فی الاول فاما ان یذهب

للحدود الى غير النهاية او يدور او ينتهى الحدود الى حد لا يحتاج الى وسط والاولان
وهما الدور والتسلسل محالان واما الثالث وهو الانتهاء الى حد يستغنى عن الوسط
فمحال ايضا لانه ان يوجب الامتياز والتفاوت بين الحدود فى الظهور والخفاء وذلك
محال لما بينا ان الحدود المركبة من جميع المقومات متساوية فى الدرجة وان حمل الاوسط
على الحدود الاصغر لا على هذين الوجهين بل على ان الاوسط ثابت للمحدود الاصغر فالاكبر
الذى هو الحد اما ان يحمل على الاوسط على انه حد للاوسط وحد لما ثبت له الاوسط او يكون
ثابتا لما ثبت له الاوسط والاول محال لان الكلام فى كون الاكبر حدا للاوسط كالكلام فى
كون الاكبر جزءا للاصغر وذلك يوجب عود ما ذكرنا من احد المحالات المذكورة وان كان
الثانى وهو ان يكون الاكبر حدا لما ثبت له الاوسط فهو محال لان الاوسط لما كان ثابتا
للاصغر فهو ثابت ايضا لفصوله وخواصه مع كون الاكبر لا يكون حدا لشئ من تلك الفصول
والخواص وبتقدير تسليم ثبوت الاكبر للاصغر دون غيره يلزم ان يكون الكبرى والمطلوب
شيئا واحدا فى المعنى فان الذى ثبت له الاوسط منحصر فى المحدود الاصغر على هذا التقدير
ولو جاز ثبوت الاكبر لغير الاوسط كذبت الكبرى لاستحالة كون الاكبر حدا لامرين
مختلفين بالحقيقة واذا كان الامر كذلك كانت الكبرى والمطلوب واحدا وان كان الثالث
وهو ان يكون الاكبر ثابتا لما ثبت له الاوسط فان ذلك يقتضى ان يكون الاكبر ثابتا لما ثبت له
الاوسط الذى هو المحدود ولكن لا يلزم من ذلك ان يكون الاكبر حدا له وذكر الشيخ الالهى
ان هذا البيان فيه زوائد وتطويل لا يحتاج اليه والطريق الموجز الخالى عن الحشو ان تقول البرهان
لا يكون الا من القضايا وهى المقدمات والحدود الثلثة فاذا وجد الاوسط هناك بالضرورة
حمل وان لم يشتمل المقدمات على حمل فليست بقضايا فلا يكون برهانا والتركيب الحدى المفروض
ليس فيه حمل فلا قضية فلا برهان فان قلت انا نبرهن على ان النفس والعقل وغيرهما بانها جواهر
وكذا على بقية ذاتياتها والحد انما يكون من الذاتيات فقد برهنتم على الحدود وجوابه
انا يمكننا ان نعرف بعض الذاتيات ولا يمكننا ان نحكم بانا عرفنا جميعها وانه لا ذاتى اخر وهذا
لم يتم بذلك الحد وظن بعضهم ان حد الشئ يكتسب عن حد ضده ليس بسديد اذ لا اولوية ثم ان
الكلام يعود الى ذلك الضد واما الاستقراء وهو قولك استقرينا الكثير فكان هذا حده
ليس بنافع فانك اذا اخذت حد الجزئيات من حيث خصوصياتها فلا يتعدى ذلك الى الكلى فان كل واحد
من الجزئيات ما ليس للكلى فلا استقراء على ان الجزئيات الشخصية لا حد لها بل الحد لنوعها هو حد لها
وان اخذت حدود انواع الجزئيات فيسقط الحاجة الى الاستقراء بل الطريق فى اكتساب الحد ان تاخذ
شخصا واحدا من النوع الذى نريد حده ونجمع جميع صفاته حتى ينتهى كل صفة الى العام الذى
ليس فوقه عام من الذاتيات ثم نزل منه على الترتيب من غير ان يخل بواسطة ونعرف الداخل
فى الحقيقة بما ذكرنا فى ايساغوجى ونحذف غيره وكذا نعرف المقسمات التى يقوم وجود
ما قسمته والمقول فى جواب ما هو حتى ينتهى فى النزول الى مقول لا مقول تحته ثم نجمع جميع تلك
الذاتيات فالعامة كلها يدخل تحت الجنس ثم تضم اليها الفصول الذاتية وقد تم من هذا الطريق
وهو التركيب ثم اكتساب الحدود والقسمة نافعة فى هذا لكيلا يقع الاخلال بحذف واسطة
ويحفظ بذلك التقاسيم الطولية والعرضية والقسمة الطولية هى التى يكون موضوع مقسمها
احد جزئى تقسيم متقدمة وهكذا الا ان ينزل واما العرضية فهى التى يتوارد القسمة فيها

على موضوع

على موضوع واحد مثل تقاسيم الوجود ومثل تقسيم الجسم ذى النفس تارة لقسمة الى المتغذى و
وغيره وتارة اخرى لقسمة الى المتحرك بالارادة وغيره ويجب ان يعلم انه ان كان المطلوب من هذا
البرهان صدق قولك لا شئ من الحدود بمكتسب فهذا البرهان ليس بتام فانه يجوز ان يكون الاوسط
محمولا على الاصغر بانه حد ناقص ويكون مستغنيا عن البرهان فلا نعود فيه ما سبق وان كان
المطلوب من هذا البرهان صدق قولك ليس كل حد بمكتسب فهذا البرهان تام لان مطلوب الحكماء هو
الاول واما المشاركات التى بين الحد والبرهان ثم قد يقع احيانا ان يتفق جواب ما ولم وذلك عند
ما يكون الاوسط البرهان من العلل الذاتية للشئ وهى المساوية والتامة للمعلول كما يقول فى
جواب السائل ما الكسوف فيقال هو زوال ضوء القمر بسبب توسط الارض بينه وبين الشمس
فاذا قيل لم انكسف فيقال لان الارض توسطت بينه وبين الشمس وكل ما كان حاله كذا وجب ان يزول
الضوء عنه وقد قدم فى الحد ما اخر فى البرهان ومما كان الحد والبرهان يشتركان فى وقوع العلل
التامة فيهما وهو ما يجب بها وجود الشئ وقد يطلق العلة على ما يعدم بعدمه ولا يجب بوجوده
وحده وتسمى بالناقصة وهى اربعة الفاعلية وهى ما يجب بها وجود الشئ كالنجار للسرير
والمادية ما عليها الشئ كالخشب له والصورية ما يلزم عنها وجود الشئ كالصورة له والغائية
ما لاجلها الشئ كالجلوس عليه فهذه الاربعة اذا حصلت حصل الشئ لكن الصورية والغائية
اذا وجد كل منهما فقد دل على وجود السرير لا بهما فقط بل بهما مع الفاعلية والمادية وهذه الاربعة
قد يجتمع فى حد واحد كقولهم فى حد السيف انه اله صناعية متخذة من حديد منطاولة عريضة
محددة الاطراف لجز اعضاء الحيوان فالصناعة هى العلة الفاعلية والحديد هى المادية ومتطاولة
عريضة محددة الاطراف هى الصورية ولجز اعضاء الحيوان هى الغائية وتحقيق هذا ان الشئ
لا يحصل الا بجميع اجزائها غير داخلة فى ماهية الشئ فان الفاعل والغاية غير داخلين فى
الماهية واعطاء الكلية التامة لا يتم الا بالعلل الفاعلية فيعلم من هذا ان العلة التامة لا يشارك
الحد البرهان فيها نعم بعض الاشياء الموجودة فى البرهان قد يوجد فى الحد ثم قد علم ان المبداء
المفارق علة لجميع ما عندنا وليس فى الاجسام الا الاستعداد والمفارق غير داخل فى حقيقة
شئ ومع ذلك لا يتم اعطاء اللم الا به ولا مدخل له فى الحد بل قد يكفى فى الامر الطبيعى بعض الاسباب
فى جواب لم كقولك ما العلة الطبيعية لانقلاب الماء هواء فيقال تسلط الحرارة المفرطة
على الماء فالمعطى وان كان هو المفارق الا ان الجواب يحصل به لان الطالب ما طلب غيره واما اذا
كان للشئ علل كثيرة فان اشتركت فى امر واحد فيجب ذكر ذلك الامر المشترك فى الجواب عن طلب
العلة كقولك ما علة سرعة انتثار الورق فانه لا يجوز الاقتصار فى الجواب ان العلة
فى ذلك انه ورق كرمة او تينة او نحوهما بل يذكر العلة الجامعة وهو انتشاش الرطوبة
الماسكة للكل وان كانت العلة مختصة بنوع فانه لا يجاب بها الا عند السؤال عن ذلك
النوع كقولك ما علة الحمى العفنية فالجواب ان العلة عفونة الاخلاط ولا يصح هذا الجواب
عن علة الحمى مطلقا فى المطالب قد علمت ان العلم اما تصور واما تصديق فالطلب اما ان يكون
متوجها نحو اكتساب التصور وهما اثنان ما واى واما ان يكون متوجها نحو اكتساب
التصديق وهما اثنان ايضا لم وهل فهذه اربعة مطالب اما مطلب ما فعلى قسمين الاول
ما يطلب به مفهوم الاسم فانه ما لم يتصور مفهوم الاسم لا يمكن ان يحكم عليه اصلا كقولك
ما العضنفر وما الخلاء ونحوهما والثانى ما يطلب به حقيقة الذات ان عرف وجودها

وذلك لان المقول عليه انه حقيقة يكون عند الوجود فقبل الوجود لا يقال انه حقيقة
بل يسمى مفهوما والحكماء يعنون بقولهم انا نفهم الحقيقة دون الوجود هذا المعنى ولكن الحقيقة
من حيث هي حقيقة لا يعقل ويشك في الوجود بل انما عرض لها انها حقيقة فاذا كان الشيء
قبل الوجود يسمى مفهوما فعند الوجود يسمى ذلك المفهوم بعينه حدا او رسما وللطلب
الثاني مطلب اي ويطلب به تميز الشيء من مشاركه في الجنس او في الوجود وفي الجملة يطلب به
التميز في امر ذاتي او عرضي كقولك اي جسم هذا واي حيوان هذا واما مطلب التصديق فاحدها
هل ويطلب به التصديق باحد طرفي النقيض وهو ينقسم الى بسيط ومركب فالبسيط هو
الذي يطلب به وجود الشيء او لا وجوده كقولك هل العنقاء موجودة او ليست بموجودة
والمركب هو الذي يطلب به كون الوجود الذي للشيء او هو على حال كذا او على صفة كذا او ليس
موجودا عليها كقولك هل الانبياء مؤيدون اي هل هم موجودون على تلك الحال التي هي وراء
الوجود والمطلب الثاني للتصديق مطلب لم وهو ما يطلب به علة الشيء وهو على قسمين احدهما
ما بحسب القول وهو الذي يطلب به الحد الاوسط الموجب للجزم بصدق القول في القياس المنتج
لذلك القول كقولك لم كان العالم حادثا فيقال لكونه ممكنا وكل ممكن حادث فالعالم حادث
والثاني ما يكون بحسب الامر نفسه وهو الذي يطلب به علة حدي النتيجة في نفس الامر اي علة
وجود الشيء في نفسه من وجوده مطلقا او من وجوده على حال من الاحوال كقولك لم كان
المجرد عن المادة موجودا ولم كان المقناطيس جذابا للحديد فهذه المطالب الاربعة هي الامهات
واما باقي المطالب نحو مطلب كيف وكم واين ومتى فيستغنى عنها بمطلب هل المركب واي لانه
اذا سئل كيف لونه وكم طوله او اين مكانه او متى كان زمان وجوده فهذه الاربعة مطالب
من الاسئلة تقوم مقام الاول منها هل وجد زيد وهو ابيض او ليس او على اي لون هو
ويقوم مقام الثاني هل وجد زيد وطوله خمسة اذرع او ليس وعلى اي مقدار هو ويقوم
مقام الثالث هل وجد زيد وهو في البيت او ليس وفي اي مكان هو ويقوم مقام الرابع
هل وجد زيد في هذا اليوم او ليس وفي اي زمان هو ومطلب ما الذي بحسب مفهوم الاسم
يتقدم جميع المطالب اما تقدمه على ما الذي بحسب الحقيقة فان من لم يفهم مفهوم الاسم
يستحيل عليه طلب الحقيقة الموجودة واما تقدمه على هل البسيط والمركب فان الذي
لا يفهم مفهوم الاسم ولا اي شيء وضع لا يمكنه ان يسال هل هو موجود او هل هو موجود
بحال كذا واما تقدمه على مطلب لم بقسميه فان الذي لا يفهم مفهوم اللفظ يستحيل منه
ان يطلب العلة في انتسابه الى غيره او العلة في وجوده في الخارج او العلة في اتصافه
بصفة كذا فان ذلك لا يكون الا بعد فهم مفهوم الاسم واما مطلب هل البسيط فانه
يتقدم على مطلب ما الذي بحسب الحقيقة لان الذي يطلب حقيقة امر كالنفس والعقل فانما
يطلب حقيقة امر موجود فوجب ان يتقدم علمه بوجوده وذلك يكون بمطلب هل البسيط
بل يجوز ان يكون الشيء موجودا في ذاته مع الجهل والشك بوجوده فطلب معنى مفهوم
الاسم الدال عليه لان طلب مفهوم الاسم مع الجهل والشك في وجوده جائز فاذا اجاب
عن مفهوم الاسم كان ذلك الجواب حدا بحسب الاسم فاذا عرف وجوده يصير ذلك
بعينه حدا بحسب الحقيقة فعلم ان الجواب الواحد يجوز ان يكون حدا بحسب المفهوم وبحسب الحقيقة
بالنسبة الى شخصين والى شخص واحد في زمانين **فصل الثاني عشر** في الجدل لحد الجدل

ملكة صناعية

ملكة صناعية يتمكن بها من تاليف الحجة من المشهورات والمسلمات فتنتج نتيجة ظنية
فالصناعة ملكة نفسانية بها يتمكن على استعمال موضوعات نحو غرض صادر عن ارادة
وبصيرة بحسب الامكان وليس من شرط الصناعة حصول القدرة ابدا بل بحسب الامكان
والطبيب من افاد الصحة بحسب الامكان وكذلك الجدلي من قوي على ذلك الفعل المذكور بحسب
الامكان وذكر قيد الحجة ليدخل فيه القياس والاستقراء والتمثيل وهذا اولى من قول
العسكري انه منازعة يجري بين متعارضين لتحقيق حق وابطال باطل فان المعارضة ان كان
الغرض منها تحقيق الحق وابطال الباطل فلا منازعة هناك اذ الكلام ان لم يفهمه السامع
طالبه بالتفهيم ولم ينازعه وان فهمه وجزم بالصحة فلا نزاع وان جزم بالفساد طولب ببيان
الفساد فان ذكر وجه الفساد يعود التقسيم الاول ان لم يفهم طلب التفهيم وان فهمه فاما
ان يجزم بالصحة او بالفساد او بالتوقف فالمناظران اذا طلبا الحق لم يتنازعا وايضا فالجدلي
ربما جادل لاجل تحقيق الباطل وابطال الحق كقوله ما يجادل في ايات الله الا الذين كفروا فليس
من شرط الجدلي جداله لتحقيق الحق وابطال الباطل وايضا تحقيق الحق يشتمل على تحقيق فعلى
ابطال الباطل والجدل هو القياس المؤلف من المشهورات عند الجمهور وارباب الصنائع او المسلمات
عند الخصم او فيما بين اهل تلك الصنائع او منهما بالخلط لانتاج قول اخر والمشهورات والمسلمات
ربما كانتا صادقتين وربما كانتا كاذبتين والمشهورات قد يكون اولية وقد يحتاج الى البيان
وهما لا يدخلان في الجدل من حيث انهما صادقان او كاذبان ولا من حيث الاولية بل من حيث
الشهرة او التسليم كقولك كشف العورة والظلم قبيح والغرض من القياس الجدلي يحصل عدة
فوائد الاولى اقناع القاصرين وذوي الافهام الكثيفة عن الترقي الى درجة البرهان ومرتبته
الثانية الزام خصوم الحق وهم الذين لا يستحقون المخاطبة بالبرهان وافحامهم ودفعهم وقمعهم
بتلك الاقيسة الجدلية المناسبة لطباعهم الحرجة الثالثة ان معرفة الجدل مما يجعل النفس معتادة
متمرنة على تركيب المقدمات وتاليفها اي نوع كان فيتمكن بذلك الذهن على دفع الاسئلة ورد
ما يرد عليه من الخصوم فيتدرب طبعه ويتشحذ فكرته بكثرة الاعتراضات الجدلية فان
الرياضات بالاقيسة الجدلية ومقدماتها من انفع الرياضات لطالب الحقيقة الرابعة ان
الاقيسة الجدلية يحفظ بها الاوضاع الشرعية والنواميس النبوية والمصالح المدنية الخامسة
ان النفس اذا برزت بالجدل وتدربت بكثرة التجربة به فعند الوصول الى البرهان يكون النفس
عارفة بفضيلته وعالمة بمقدار ما يتميز به عن غيره فيفيدها ذلك قوة وزيادة اعتقاد
في البرهان ولا يبقى فيها امكان احتمال القدح وتطرق الشك الى الاعتقاد الحاصل من البرهان
السادسة وهي الفائدة العظمى ان مصالح الانسان الدنيوية والاخروية لا يتم ولا يكمل
الا باعتقاد وجود الواجب الحق ووحدانيته والجزم بحقية المبداء والمعاد والجزاء بعد الموت
وهذه الامور المهمة ان لم تتشيد بالحجج والادلة المركبة من المشهورات والمسلمات ضعفت
وزالت عنه بتطاول الازمنة لان تركيبها من المقدمات اليقينية لا يفهمها العوام ويعجزون
في ادراكها فوجب تقريرها في قلوبهم بما يليق بهم من مقدمات الجدل فيصير رسوخ تلك
العقايد في اذهانهم سببا لنظام المصالح الدنيوية والاخروية السابعة ان منكر الحق قد يبلغ
في الجهالة والحمق الى حد الانساق الى انكار اليقينيات ولا يمكنه انكار المشهورات والمسلمات
لان انكارها يعد من القبيح الشنيع الثامنة ان الانسان العاجز عن تركيب البرهان يعدل الى تركيب الاقيسة

لان المطلوب منه افادة الاقناع لا مطلقا بل مطلقا بحسب الامكان

لعله على ابطال الباطل

للجدلية فتركب قياسا ينتج له احد النقيضين ثم تركبه على وجه اخر ينتج له النقيض الاخر وهكذا
ترجح الحجة بما ظهر له البرهان اليقيني التاسعة ان الجدل ينفع في البرهان من جهة انهما يتشاركان
في الصورة وربما اشتركا في بعض المواد ويتمايزان بامور اخرى دقيقة فاذا عرف الانسان
هذه الفروق الدقيقة سهل عليه معرفة البرهان ثم ان المشهورات والمسلمات قد يكون كسبها
واعدادها يوجب كسب مقدمات البرهان اذ تتبع المشهورات وتصفحها يعرف ما منها
برهاني وما هو غير ذلك واعلم ان الجدل في الزمان القديم كان على خلاف ما عليه الجدل في
زماننا فان مدار الجدل على السائل والمجيب وكان المراد بهما في الزمان القديم غير المراد بهما
في هذا الزمان لان السائل عند اهل هذا الزمان هو الذي يبتدي فيسال الغير في مسئلة معينة
فاذا اجاب بما هو مذهبه يكون مجيبا ويكون الاول سائلا ثم اذا قرر المجيب دليله في المسئلة
يكون السائل ساكتا حتى يتم المجيب الدليل ثم يشرع السائل في اعتراض دليله بما يقدح عليه من
وجوه الاعتراض وينازعه في صحة مقدمات دليله بوجوه اخرى مشهورة مألوفة
واما السائل والمجيب في عرف القدماء فكان اذا عرف واحد منهم بمذهب في مسئلة وكان
يسأله واحد ويتسلم من هذا المجيب فيقطع مقدمات كثيرة متبددة لا تناسب بينها فاذا انتظم في
تلك المقدمات ركبها قياسا فانتج له نقيض مذهب المجيب فيقطع المجيب ويصير مفحما لا يمكنه دفع
ذلك الالزام فمناظرات الاوائل كانت على هذا الوجه وهي انفع واتم فائدة وادل على قوة
الذهن من مناظرة اهل هذا الزمان لوجوه الاول ان السائل لا يمكنه تسليم كل من تلك
المقدمات الا اذا كان مبرزا في تركيب الاقيسة واقفا على بابه يميز كل مقدمة عن غيرها
مع حضور المقدمات النافعة والضارة في ذهنه واما المجيب فيجب ان يكون له احاطة
تامة بجميع مسائل ذلك العلم ومقدماته حتى لا يشذ عنه شيء بحيث اذا سئل عن اي مقدمة
اتفق يعرف في اي المسائل ينفع تسليمها او يضر في اي منها ينفعه منعها ومثل هذا السؤال
والجواب لا يمكن الا من المبرز في كل ذلك العلم الماهر في جميع اجزائه ولوازمه ومناظرات
اهل هذا الزمان بخلاف هذا لان المجيب يسرد دليله ولا يعلم من كم مقدمة تألف والسائل
اذا لم يسمع ذلك الدليل فانه لا يعرف الموضع الذي ينفعه ولا الموضع الذي يضره ودل
ذلك على ضعف المجيب والسائل الثاني ان المستدل اذا سرد دليله وكان مركبا من مقدمات
كثيرة فلا يعلم ان مقدماته مسلمة او ممنوعة فيكون غرضه الذي يبني عليه فاسدا فان الخصم
اذا منع تلك المقدمات كان غرض المستدل غير حاصل واما على عرف القدماء فالسائل
اذا تسلم المقدمات في الاول فالخصم ان منعها سكت من غير ان يبني عليها غرضا وان سلمها بنى
غرضه عليها فلا يصير سعيه وعمله هدرا فالجدل على عرف الاوائل اتم من عرف اهل
هذا الزمان الثالث ان على عرف القدماء يحصل قطع الخصم في اسرع زمان لان المجيب اذا سمع
مقدمة فان سلم طرفا هو نافع للسائل ركب السائل القياس من تلك المقدمات المسلمة فينتج
منها بطلان مذهب المجيب فينقطع المجيب في الوقت وان يسلم الطرف النافع له بقي السائل ساكتا
منقطعا فعلى عرف القدماء يكون للمناظرة سرعة الانقضاء واما على عرف اهل زماننا
فتطول المناظرة لان المجيب يورد دليله والسائل عند سماعه له يعرف ان الالزام من اي
مقدمة يكون فيمنعها فتركب المجيب دليلا اخر لتبيين حقية تلك المقدمة والسائل يعرف محل
الالزام من اي مقدمة فيمنعها فيطول الخصام بينهما ولا يحصل الانقطاع ويحصل العلم

ان الجدلي لما

ان الجدلي لما كان تركيب قياساته من المشهورات فلينظر من شرائطها فيقول ان المشهور ان يجب
ان يكون نتائجها للمطلوب في مجلس واحد فيحصل لخصمنا اما الاقناع او الغلبة فان لم يحصلا الا
في عدة مجالس فانه لا يكون هذه المحاورة جدلية بل هي اولى ان يسمى تعليمية فان الاقناع او الغلبة
اذا كانا مقصودين وهما حسيان فلا يتوقفان على امور كثيرة لا يتم الا في الزمان الطويل ويجب على
الجدلي ايضا ان يجمع جميع المشهورات في ذهنه ويحفظها مع اضدادها ونقيضها لان ضد المشهور
يكون شنيعا في الغاية ثم ان المشهور قد يكون مشهورا جدا في الغاية وقد يكون قريبا من المشهور
في الغاية الا انه لا يتاكد الا بتمثيل وقد لا يكون مشهورا في الغاية ولا قريبا منه الا انه اذا
اخطر في الذهن حمله العقل في اول وهلة لمناسبة بينه وبين المحمودات الحقيقية ثم ان المشهورات
قد يكون السبب في شهرتها تعلق المصلحة العامة مثل قولك العدل حسن والظلم قبيح وقد يكون
السبب الحامل على شهرتها الحياء والخجل والرحمة والقسوة وقد يكون السبب في شهرتها شدة
المشابهة بينها وبين الواجب قبولها والفروق التي بين المشهورات والواجب قبولها دقيقة
لا يصل اليها افهام العوام فيظنون انه لا فرق بينهما والمحمودات من المشهورات ربما
كانت محمودة بحسب جمهور الخلق كقولك العدل حسن والظلم قبيح وربما كانت محمودة بحسب امة
عظيمة كقولك متابعة الشرايع الحقة واجب وربما كانت محمودة بحسب طائفة وصناعة
كقول القائل اراء ابقراط محمودة في الطب وارافيثاغورس محمودة في الموسيقي فهذا هو
اصول الاقيسة الجدلية فان قلت لم سمي هذا القياس بالجدل ومفهوم الجدل يشعر بالمنازعة
فاذا لم يكن بين المناظرين منازعة لا يسميان متجادلين فلم سمي القياس المركب من المشهورات و
المسلمات بالجدل قلت السبب في تسميته بالجدل امران الاول ان المشهورات ربما كانت غير
حقة فينازع الخصم فيها لذلك وعلى تقدير حقيتها فلا نعلم كونها حقة بالضرورة فينازع
فيها لذلك الامر الثاني انه قد يمكن ان يكون كل واحد من طرفي النقيض مشهورا فانه من اراد
تحريض الغير على السفر وترغيبه في الحركة قال في الحركة بركة واذا اراد تنفيره عنه ومنعه
منه قال في الثبات نبات وهاتان القضيتان محمودتان مشهورتان وهما متغايرتان متضادتان
فيضطر الانسان الى ان يرجح مشهورة على مشهورة خصمه فينفتح حينئذ ابواب المخاصمات و
المنازعات فلاجل ذلك سموا هذا القياس بالجدل وليس في البرهان شيء من هذا الانفراده
باليقينيات وهي لا يعارض ولا يمكن دفعها فلا يحتاج فيها الى المنازعة وليس في الخطابة ذلك
ايضا لان حاصل الامر فيها تصديق السامع كل ما يقوله الخطيب وتحسينه لاقواله وتصويبه
لارائه فان خالف هذا الطريق وعدل الى القيل والقال والجدال انقلبت الخطابة جدلا ولما
السفسطة فانه وان كان فيها منازعة الا ان المقصود منها غرض اخر وهو الاقتدار على
ايقاع الغلط والاحتراز عنه فعلم ان تسميته هذا القياس بالجدل موافق لاصل اللغة وناصر
الوضع بالحجة يسمى سائلا وغاية مرامه ان يلزم وحافظ الوضع بالحجة يسمى مجيبا وغاية مرامه
ان لا يلزم واما مبادي الجدل عند السائل فهو ما يتسلمه من المجيب وهي المسلمات مشهورة كانت
او غير مشهورة عامة كانت او خاصة فله ان يستعملها ويتركب اقيسة منها وعند المجيب
هي المشهورات الحقيقية فله ان يستعملها ويركب قياسات منها وليس كل مشهور صادقا فيكون
الكذب مقابلا له بل مقابل المشهور الشنيع وهو الذي ينكر كما ان المشهور هو الذي لا ينكر ومقابل
الصادق الكاذب فكثير من الحق شنيع وكثير من الباطل مشهور والجدلي قد يستعمل المشهور المقابل

فوقهما بحسب ذاتين مختلفين لغرضين كاقامة الحجة على ان اللذة مؤثرة عند المتنعمين وغير
مؤثرة عند ذوى الهمم العالية والقياس اتم الزاما للخصم لكونه اقرب الى العقل والاستقراء
اتم اقناعا لكونه اقرب الى الحس فالجدل اعم من البرهان صورة ومادة والموضوع الذى
ينظر فيه الجدلى ليس بمتعين محدود فانه ينظر فى كل نوع من انواع العلوم وفى كل فن من فنون
الحكمة النظرية والعملية وكذلك فى المنطقية مما ينتفع به فى غيره واما ملكة الجدل وقوة
الارتياض فيه فيحصل باربعة امور الاول استحضار القضايا المشهورة من كل نوع وعلمها
فيقتدر بذلك على استنباط المواضع الثانى القدرة على تفصيل معنى الالفاظ المشتركة ببيان
وجه الاشتراك وكذلك المشككة والمترادفة والمتباينة فيحترز بذلك عن المغالطة والمنازعة
ومتى صار هذان الامران ملكة يقعا فى ارتفاع التنازع الغير الوارد كتنازع الاشعرى
والمعتزلى فى اثبات رؤية البارى تعالى ونفيه وقدم كلامه وحدوثه ووضعاهما ليسا
بمتقابلين لان احدهما يريد بالرؤية الادراك البصرى ونفيه والاخر يريد به الادراك
العقلى فيثبته وكذلك يريد احدهما بالكلام المعنى المسموع المؤلف من الحروف فيحكم بحدوثه
ويريد الاخر بالكلام المعنى القائم بالنفس فيحكم بقدمه واسم الرؤية والكلام عليهما بالاشتراك
فاذا حقق ان المطلوبين غير متقابلين بحسب الامر الاول وحقق بان اشتراك الاسم بحسب
الامر الثانى نقطع التنازع وخلصا عن التخاصم الامر الثالث تمييز بين المتشابهات بالفصول
والخواص فيقتدر بذلك على التفرقة باخراج الشئ عن حكم يعمه وغيره الرابع الاقتدار على
تحصيل التشابه بين المتباينات باوصاف ايجابية او سلبية كقولك ان الجوهر والكم متشابهان
فى ان لا ضد لهما فيقتدر بذلك على ادخال الشئ فى حكم ما ثبت لغيره وهذان الامران نافعان
فى اقتناص التعريفات الحدية والرسمية فى المواضع واثباتها وابطالها كل حكم مفرد كلى شعب
منه عدة من الاحكام الجزئية وكانت تلك الاحكام صالحة لجعلها مقدمات الاقيسة الجزئية
يسمى ذلك الحكم المفرد الكلى موضعا اى موضع الانتفاع والاعتبار وللحفظ والمواضع لا تنفك
عن قياس اليها يحل كل قياس ومنها يتركب فقد لا يكون الموضع مشهورا ولحقتا الشهرة جزئياته
واما المقدمات فهى التى يسأل عنها السائل ويسلمها المجيب بعد سؤال الناقض لها على سبيل الاستفهام
ويركب منها اقيسة منتجة لما يكون ناقضا للوضع ويسمى النتيجة وضعا ويعرف معناه من معنى
الوضع المدعى ومحمولات المقدمات اذا كانت مساوية لموضوعاتها فهى اما حدود او خواص
والخواص سواء كانت مفردة او مركبة يكون الرسوم منها واما اذا لم يكن محمولات المقدمات
مساوية لموضوعاتها فان كانت واقعة فى طريق ما هو فهى اما اجناس او فصول ولا يجوز
ان يفرق بينهما هاهنا وما عدا ما ذكرنا فاعراض ويجب اثبات الوجود فى الاعراض ولذلك يجب
اثبات المساوات والوقوع فى جواب ما هو مع الوجود فى الخواص والاجناس والتحقيق
بوجوب ثبوت كل شرط يخص بعض الاشياء ويسلب عن البعض الاخر فيتم تحققه بذلك ويجب
الحد مساويا للماهية المحدودة من غير افتقار الى اثبات الحد بل ربما يكتفى هاهنا بما يميز
تمييزا ما ولاجل ذلك فربما يفتقر الى اثباته ولكن يكون الاسهل اثباتا اعسر ابطالا وهو
ظاهر وبالعكس اعنى الاعسر اثباتا اسهل ابطالا لكون الاثبات يفتقر الى اثبات جميع الشرائط
فيعسر وفى الابطال لا يفتقر الا الى ابطال شرط واحد فيسهل وللجدلى ينبغى ان يكون له
مواضع معدة للاثبات والابطال مطلقا ومواضع اخرى معدة يخص للجنس وللخاصة

والمحمول

والمحمول يحتمل هذه الامور مواضع الاولى والاثر وهى تتعلق بالاعراض وكذلك يكون له موضع
للوهو وينفع فى الحدود واما تفصيل القول فى المواضع الجدلية فيحتاج الى اوراق واجزاء
كثيرة لا يليق بهذا المختصر فلنذكر من ذلك شمة ونقتصر على عدة امثلة تتعلق بهذه المواضع فمن
مواضع الاثبات والابطال ما يتعلق بجوهر الوضع وهو ان يأخذ المطلوب واجزاءه
ويحللها الى الذاتيات لتقسيم الماهية الى الاجزاء الذهنية كالجنس والفصل او الوجودية كالمادة
والصورة او الى اجزاء الاجزاء كالبسائط والى العوارض واللوازم والمعروضات والملزومات
كل ذلك بحسب الشهرة ثم تطلب من ذلك بالحجة ما يقتضى الاثبات والابطال اما بالقياس وبالاستقراء
فاذا كان المحمول حده او جزء مساويه محمولا على الموضوع او حده او جزء مساويه فانه
يفيد الاثبات الكلى وان لم يكن كذلك افاد الاثبات الجزئى واذا كان بين الكلى والجزئى وبين حد
منافاة فيكون بين الموضوع والمحمول منافاة مثل اذا اردنا ان نعرف ان الفاضل وهو الذى
يكون افعاله وانفعالاته وتلذذاته وتأذيه على وجه محمود هل هو حسود ام لا وهو
الذى يتأذى بنفع الاخيار فهذا التأذى ليس بمحمود فالفاضل لا يكون حسودا فهذا ينفع فى
الابطال وهو طلب الحكم بالقياس وقد يكون العوارض العارضة للمحمول عارضة للموضوع
ولكن عروض العوارض للمحمول ان كان كليا كان موضعا عليا وان كان اكثريا كان جدليا ونفعه غير
عام فى الاثبات لانه لا يجب ان يكون عارض العام عارضا للخاص بلى نعم فى الابطال اذ ما لا يكون
عارضا للعام لا يكون عارضا للخاص وعارض الخاص عارض العام وينتفع به فى الاثبات
واثبات الملزوم يفيد الاثبات ونفى اللازم يفيد الابطال وهو موضع على واذا قسمنا الموضوع
الى اصنافه واشخاصه وطلب فى كل منها الحكم بالاستقراء فاذا الاثبات الكلى ان وجد فى الكل
او فى الاكثر وان لم يوجد كذلك افاد الابطال ومن المواضع ما يحتجها ماخوذة عن الامور
الخارجة مثل ان يطلب بالحجة ما يقابل المطلوب اما بالتناقض والملزوم منه بعكس النقيض
مثل انه اذا كان كل انسان حيوانا فما ليس بحيوان ليس بانسان واما التضاد ولزومه مقنع بالجهتين
كقولك ان كان الصديق حسن النية فالعدو ردى النية عدو ومن مواضع التضاد ان يؤخذ
لنقيض الموضوع شئ فيؤخذ للموضوع ضده كقولك ان كان ما ليس بلذيذ يشنأ فاللذة خير
وانما يكون كذلك اذا لم يكن بينهما متوسط وتركيب الضدين مع الضدين يقع على اربعة اوجه كل
واحد من طبيعتين فاذا كان الشئ مع الشئ بحال الضد الذى معه بضد حاله كقولك ان كان الكون مع
الصديق سعادة ومع العدو شقاوة وضده مع ضده مثل حاله كقولك ان كانت الاساءة
الى الاصدقاء قبيحة فالاحسان الى الاعداء قبيح وان كانت الاساءة الى الاصدقاء قبيحة
فالاحسان اليهم حسن والشئ مع ضده بضد ماله كقولك اذا كانت الاساءة الى الاصدقاء
قبيحة فالاساءة الى الاعداء جميل ويقابل العدم والملكة يتلازم على الاستقامة كقولك
ان كان الجهل عدم ملكة فالعلم ملكة ويقابل التضايف يتلازم على السواء كقولك ان كان الحس علما
فالمحسوس معلوم ومن هذا القبيل مواضع اخذت من الاقل والاكثر وهى على وجوه احدها ما هو
مطلق كقولك الاقل وجودا اذا كان موجودا فالاكثر وجودا يكون موجودا وهو يفيد الاثبات
وعكسه غير مفيد واذا كان ما هو اكثر وجودا غير موجود فالاقل وجودا ليس بموجود ايضا
ويفيد النفى وثانيها ما ليس بمطلق بل بالنسبة الى محمول وموضوع فانه اذا كان للموضوع محمول
هو اولى به من هذا الاخر فاذا لم يكن ذلك لم يكن هذا وان لم يكن اولى منه كان هذا والمحمول اذا لم يكن

الموضوع هو اولى به من غيره فليس هذا الموضوع وان كان له كان له والمحمول اذا كان الموضوع هو
اقل وجودا من هذا المحمول الذى لهذا الموضوع فيكون ههنا واذا لم يكن محمول الموضوع هو اولى
ان يكون له من هذا المحمول لهذا الموضوع لم يكن هذا ومن هذا القبيل ابواب التساوى كقولك متى
كان المساوى في الكون موجودا فهذا الشئ موجود واذا لم يكن لم يكن ومن المواضع مواضع
من الداخلة والخارجة عن نفس الشئ فمن ذلك مواضع القسمة والتصاريف والاشتقاقات و
النظائر اما طرق القسمة فكثيرة كقسمة الكلى الى جزئياته والكل الى اجزائه والمحمول الى الموضوع
وبالعكس والاسم المشترك الى معانيه واما طرق الاشتقاقات والتصاريف فكقولك
ان كانت العدالة فضيلة فالعادل فاضل وهذا لا ينعكس الا اذا قيل العادل بما هو عادل يكون
فاضلا فالعدالة فضيلة حينئذ واما طرق النظائر فكقولك ان كان ما يجرى مجرى العدالة محمودا
فالعدالة يكون محمودة ومن مواضع الاثر والافضل حاصل هذا الفصل انه ترجيح احد الشيئين
المتشاركين فمن مواضع الاثر والافضل ان الاطول زمانا هو اكثر بيانا وما كان من جنس الفضيلة
فهو افضل مما يكون خارجا مثل العدالة فانها افضل من العادل واثر لانه بها صار فاضلا وما هو
مطلوب لذاته كالصحة افضل من المطلوب لغيره كالدواء المطلوب للصحة وما يكون علة الخير
بالذات اثر من الذى يكون علة بالعرض وما يؤثر فى كل الاحوال اثر من المؤثر فى بعضها كالصحة
والعلاج والذى يراد وجوده ويؤثر كالصحة فهو اثر من الذى يؤثر لاجل الرؤية كالخبز
والمؤثر بالذات كالعلم فهو اثر من المؤثر بالعرض كالكتابة وما خص الافضل من جهة المؤثر
كالمؤثر عند الله تعالى فانه اثر من الذى يكون مؤثرا عند الناس وما هو نافع فى جميع الاوقات
او الاكثر يكون اثر وكذلك الالذ عند الجمهور وما كان مع اللذة هو اثر من وجه كالطيب
الذوابين والسن الذى يدرك فيه العظايم كالشيخوخة يكون اثر من سن الصبى والامران اللذان
يستغنى احدهما عن الاخر من غير عكس فهو اثر كالعدالة الموجودة فى جميع الخلق فانه لا يحتاج
معها الى الشجاعة والشجاعة يفتقر الى العدالة فيكون العدالة اثر وما يراد كونه اكبر فهو
اثر والذى يراد قلة عدمه اثر وشبيه الفاضل يكون اثر من شبيه الخسيس وما كان
زيادته اثر فهو اثر وما يراد دون غيره فهو اثر وكذلك ما كان له الفضيلة الخاصة بنوعه
اثر مما ليس له ذلك وان كان له غيرها فان الفطنة فى الانسان اثر من الشجاعة فيه وما يفعل
بطبيعته فهو اثر من الذى يفعل بغيرها فعلا مؤثرا ولذلك ما يخص خيره للافضل اثر وما يتبعه
خير كثير اثر وكذلك ما يتبعه شر قليل اثر وكذلك ما يتبعه الخير الكثير والشر القليل فهو اثر
والاشرف والانفع والاجمل والاعنى اثر وكذلك الذى يؤدى الى غايته اسرع ومن مواضع
الجنس فمنها ما يختص به ومنها ما يشاركه الفصل والحد فيها فمن مواضع الجنس ان ينظر هل يخلو
عنه بعض اشخاصه حتى انه يصدق النوع على ما لا يصدق عليه الجنس فان المعلوم جعل بعضهم
جنسا للظنون وبعض الظن جهل لا علم وهل الاسم الكلى المقول على الجزئيات بالتشكيك ماخوذ
مكان الجنس كالموجود وهل اخذ مكان الجنس غيره من فصله او خاصته او بعض عوارضه كمن
اخذ بدل الجسم قابل الابعاد وهو فصله او المتحرك وهو خاصته او القائم بالذات وهو
عرضه او مادته كقولك فى السيف حديدا او نوعه كقولك المرض انه سوء مزاج او الانفعال
مكانه كقولك الهواء هو حركة الريح فقد اخذ الحركة وهو الانفعال مكان الجسم او الفعل
كقولك الماء هو ماء مبترد بطبعه فالتبريد وهو الفعل اخذ مكان الجسم ثم ينظر انقسامه

اهى الفصول الذاتية او العرضية وهل الفصل كنوع له او الفصل مقسما بجنسين متباينين وهل
الجنس يقال على الفصل والفصل على النوع والفصل هل يحمل على الجنس حملا كليا والجنس على الفصل حملا
ذاتيا وهل يرتفع النوع بارتفاع الجنس والنوع يحمل على الفصل حملا كليا ذاتيا وهل فصول الجنس
غير مقولة عليه وهل ضد الجنس يحمل عليه وهل يكون العدم مشاركا للشئ فيما وضع جنسا له
فان العدم اما ان لا يكون واقعا تحت جنس واما ان يكون عدمه عدم جنس كالعمى وهل الجنس له ضد
دون النوع فان الفضيلة اذا كانت ضد الشرارة فالبر ضد الاثم وهل هما مضاف فقد قيل ان العلم
من المضاف دون النحو ومن مواضع الخاصة ينظر هل هى مساوية او عامة بسيطة او مركبة و
تركيبها من الخواص او من الاعراض وهل هى مطلقة او مشروطة بشرط وهل اخذ غيرها بدلها كفصل
او موضوع كحمل الانسان على الكاتب مثلا وهل هى بينة بصح تعريف الموضوع بها وبغيرها كليا
او جزئيا وهل هى لموضوعها بمثابة ان الموضوع لو لم يكن لكانت خاصة لشئ اخر كقولك ان النار
اخف العناصر وهل خاصة الاشد اشد وخاصة الضد يكون ضد الخاصة ومن المواضع الخاصة
بالحد ان ينظر ان الفاظه دالة على المعانى بسهولة او بصعوبة وهل دلالة الالفاظ مطابقة
لمعانيها من غير اشتراك ولا تشكيك واشتباه وهل فيه زيادة او نقصان كقولك ان الانسان
حيوان ناطق حساس وهل اورد فيه الجنس والفصل ولو رد الفصل مكان الجنس كقولك ان العشق
افراط المحبة وهو خطاء فانه محبة مفرطة او النوع مكان الفصل كقولهم ان البطر استخفاف مع
اللهو وهو نوع من البطر ولا يجعل الاسباب والعوارض اجزاء كقولك ان الفزع غم مع شر ينتظر
ولا يجعل التركيب فانما مقام الجنس كقولك ان الحيوان هو تركيب روح وبدن وانما هو المركب لا التركيب
ويحد الكل بجميع اجزائه بحيث لا يجوز اسقاط جزء واحد كقولك ان العشرة سبعة وثلثة
او تسعة وواحد ولا يقال فى المركب انه كذا وكذا او كذا مع كذا كقولك ان الانسان جسد ونفس
او جسد مع نفس وان لا يكون من اجزاء لا يجتمع كقولك الموجود ما هو اما فاعل واما منفعل ولا
ان تصير البسيط بسبب الحد مركبا كقولك ان الخطيب منزله ملكة الاقناع فى كل شئ وهل الحد ابين واوضح
من المحدود واقدم فان المساوى والاخفى لا يجوز ان يكون حدا وهل هو مساوى للمحدود عموما
او مفهوما وهل حد الضد يكون ضد الحد وهل هو تابع له فى الاضافة وقبول الاشد والاضعف
والاستحالة واما مواضع الهوهو فينظر هل فى القوانين المشتركة وهو ان الشيئين الاعظم
متى كانت واحدة باعتبارهما فهما واحد واذا صدق على الثانى بالثالث فالثالث هو الاول كقولك ان
الانسان هو الحيوان والحيوان هو جسم فالانسان هو جسم ايضا ثم ينظر اليهما فى المعنى وفى الحد وفى اللوازم
والعوارض وفى الملزومات والمعروضات والمعاندات واحد وهل الاسم فى اللغات واحد
وهل كل ما كان متحدا باحدهما فهو متحد بالاخر وهل كل ما كان مع احدهما بالاتفاق كان مع الاخر
ام لا وهل اذا اضفنا اليهما شيئا او نقصنا منهما شيئا بعينه يصير المجموع واحدا وكل واحد من
المواضع الخاصة ينتفع به فى كل واحد من المواضع العامة وهذه المواضع لكثرة نفعها وعظم
جدواها سماها القدماء كتاب الجدل لكتاب المواضع الوصايا فانها ما يختص بالسائل وهو ان يعين الموضع
الذى فيه الكلام من احد المواضع التى ذكرناها اثباتا وابطالا او ترتيب كلامه فيما فيه سؤاله
كاملا ويتدرج سؤاله فيه يسيرا يسيرا لئلا يعلم المجيب مواضع الالزام فيتوقف عن تسليمه ويخفى
النتيجة بان يبتدئ بالمقدمات البعيدة عن المقصود لئلا يسبق وهم المجيب معها الى انتاج المطلوب
ويمزجها بالامور الغير المناسبة بمحل النزاع فاذا سلمها انتج المطلوب منها بالضرورة فيحتاج

بتوهم انه ينتج ما لا ينتفع به في المطلوب ويجب على السائل ان يرتب المقدمات ترتيبا يظهر للمجيب
لزوم النتيجة منها فيمتنع من تسليم الضروريات بل يناقض بالنتيجة من حيث لا يعلم المجيب وجه اللزوم
فيخيل انه كالمستقيم الموافق له المناقض لنفسه ويجب على السائل اظهار الانصاف ليطمئن اليه المجيب
ويثبت المطلوب بالمقدمات على وجه الميل مدعيا ظهورها وشهرتها ليتوقف المجيب عن منعها فانه
اذا توقف فيها يصير توقفه كالتسليم ويجب على السائل خلط المقصود بما ليس بمقصود فان
الكذاب اذا خلط الكذب بما ليس له مدخل في المقصود اخفى كذبه سيما اذا كان الكلام الذي لا غرض فيه
مشتهرا حقا مسلما ويؤخر الكلام عما هو العمدة في الاحتجاج لان المجيب يعاند في الاول ثم يضجر
فتسامح في الاخير وقد يعتمد المجيب على قوة نفسه فيسلم المقدمات في الاول فاذا وصل الى
ابطال الموضع صار الى العناد فيستعمل مع هؤلاء الاسهاب بالطويل والحشو الكثير والكلام الخالي
عن النفع ليخفى بذلك غرضه على المجيب فيضجر ويمل فيسلم رجاء انقضاء الكلام فيستريح بذلك ويستعمل
مع الافاضل القياس ومع غيرهم الاستقراء واذا سلم المجيب الجزئيات المستقراة وامتنع عن تسليم
الكلي طالبه بما سلمه اولا واستعمال القياس المستقيم في صناعة الجدل احسن من استعمال الخلف
لشناعته فاذا وصل السائل الى الصحة يجب ان يصرح بها على سبيل اللزوم والانتاج لا على
وجه السؤال الدال على قصور المقدمات عن ابطال الوضع واذا منعه المجيب عاد الكلام جدلا
وتسليم السائل ممن يدعي القوة في الاول وفي دعوى اللجاج في الاخير الحج وايراد السائل
للحشو في القياس اما للاستظهار في الحجة او لاجل اخفاء النتيجة القول او الايضاح والايضاح
يكون بتبديل العبارة وايراد الشواهد والاحتجاج وكثرة الامثلة والسائل انما هو من
سؤاله يكون غنما لا محيص عن تسلمه مع البيان مقتدرا على الالزام بغير المشهور ما لا يقلد غيره
او يلزم بالمشهور ومنها ما يختص بالمجيب فيجب عليه تسليم المشهورات من غير انكار ويحترز عن
وقوع الالزام معاقصة والمجيب الحافظ لوضع مشهور يجب ان لا يمتنع عن تسليم المشهور
والحافظ لوضع غير مشهور اما ان يمنع ويعتذر كما تقول انا لا نسلم تقابل الخير والشر فكيف
اسلم تقابل العلم والجهل او يقول ان واضع هذا المذهب لا يسلم امثال هذه القضايا ويجب على المجيب
التوقف عن جواب ما لا يعلم معناه ولا يفهم لفظه وان كان اللفظ مشتركا او مشككا لتعيين
الغرض ويكون هذا في الاول فان فعله ذلك في الاخير يدل على قلة المعرفة وان اورد عليه
استقراء عن جزئيات محمودة فلا يمتنع عن تسليمها بالمناقضة بل يستانف قياسا اخر فانه
اولى من امتناع قبول الاستقراء الموجب لسوء ظن السامعين به ولاجل ذلك يقبح عليه
ان ينصر وضعا شنعا اعتمادا على قوته فاذا اشتهر بذلك سقط عن اعين المستمعين وينبغي
للمجيب ان يستفسر عن الاصطلاحات الغريبة والالفاظ المبهمة وله ان يمنع مقدمات السائل
وينضم الى ما يسلمه قيودا لا يتوجه عليه بسببها الالزام واما التشويش على السائل بالزجر
وافعال الوجه وغيرها مما يخرج عن الصناعة للغلبة والاستظهار فهو قبيح عند
العلماء الفضلاء لدلالته على العجز ومن الوصايا المشتركة بين السائل والمجيب ان يتمهر و
يرتاض في الجدل بان يتعود عكس القياس والتحويل لافادته القدرة على التوسع في الامور
بجعله القياس الواحد اربعة اقيسة بحسب تقابل التناقض والتضاد وكذلك يفيد قوة
نقل القياس من نقض القياس اذا كان بعض النتائج مشهورا او يحسب عليه كثيرة لاحتجاج الاثبات
والابطال وان يكون حاضرة في ذهنه مع قوانين كلية وجوامع ودساتير يتمهر في الجدل

القول الواحد اقوالا كثيرة مع ايقان مواضع الجدل التي ذكرت ويجب ان يكون للمجادل
قوة ايراد المقدمات من المواضع المختلفة لاثبات كل مطلوب ولابطاله وان ياخذ من كل
صناعة طرفا صالحا وتعميم الاحكام اولى بالسائل وتخصيصها انفع بالمجيب وكذلك اقامة الحجة
اخص بالسائل والمناقضة والمعارضة والمقاومة اخص بالمجيب وليس للسائل ان يلتزم بهدم كل
وضع ولا للمجيب ان يتكفل بحفظ كل وضع بل الواجب على السائل ان يهدم الشنيع وعلى المجيب ان
يحفظ المشهور ويجب ان يحترز عن مجادلة من يحب الرياسة والرياء ومن فيه العقود ومنع المشهور
لئلا يفسد طبعه فان الطباع ينفعل من الطباع ويسرق منها وان يلي بمناظرة من يحب الرياسة
ويؤثر الغلبة او يتوقف في المشهور فيرميهم بقوتهم ويعاملهم بمثل معاملتهم ولا لوم عليه في ذلك
بل وما احسن اليونانيين كثير الشوق الى مجادلة سقراط وقطعه وغلبته لترقي الى مرتبة ويحط
سقراط الفاضل عن مرتبته وكان يتعدى عليه ويحيد عن الطريق اللائق في الجدل فغالطه سقراط
من جهة اشتراك الاسم فاسكته واخجله وغلبه **الفصل الرابع عشر** في قياس الخطابة الخطابة صناعة
علمية كلامية الغرض منها اقناع الجمهور من السامعين في كل فن يكون التصديق فيه بقدر الامكان
فان الاقناع تصديق بشيء مع اعتقاد امكان خلافه لكن النفس عما يسمعه من الخطابة تصير اميل
الى التصديق مما يخالفه وهو الظن الغالب والخطابة والجدل يشتركان في انهما يفيدان الظن وفي انهما
يعمان جميع المطالب وانواع العلوم وانهما يكونان التضاد ان ويفترقان بان الجدل انما ينتظر في الامور
الكلية دون الجزئية وهي موضوعاته واما الخطابة فانها لا يختص بالامور الكلية فان اكثر منافعها
في الامور الجزئية والجدل انفع وانجح في الالزام اذ المقصود بالقصد الاول منه الالزام على وجه الغلبة
وللخطابة انجح في الاقناع من الجدل والبرهان لقصور عقول الجمهور عن ادراك القياسات البرهانية
وكذلك الجدلية لكونها جارية مجرى البرهان من حيث تعلقها بالكليات والخطابة ينفع في المدينة
وتقدير المصالح الجزئية اكثر من منفعة الجدل والبرهان فانها لتاثيرها في النفوس تاثيرا ينفعل
بحسب ذلك وان لم يحصل التصديق اليقيني والمشهوري وتاثير الخطابة عام وتاثير البرهان
والجدل خاص والنفوس العامية اقبل للخطابة واقهر لها من كل نوع من انواع العلوم ولم يزل خطباء
الملل والنحل والمذاهب يجذبون النفوس الى رايهم ويميلون القلوب الى اهوائهم بالحجج الاقناعية و
الاقيسة الخطابية مع جهلهم بكيفية استعماله على الوجه الاصوب كما يبرهن ويجادل ويخيل بعضهم
ولا يعرفون البرهان والجدل والشعر ويفهمونه بقوانينه الكلية واما الاصول الكلية التي للخطابة
فينقسم الى ما يتعلق بالعقايد والى ما يتعلق بالاعمال الا ان منفعتها الاقناع فهو اما ان يتعلق بالعقايد
الالهية كما يستعان بالدعوة اليها بالالفاظ الاقناعية والاقيسة الخطابية واما ان يتعلق
بالاعمال وهي ثلثة المشاورة والمشاجرة والمنافرة والمطلوب بالذات هي المصالح الجزئية
في الاجتماع المدنية وامور المعاش لكن الاصول الكلية يستعمل ايضا لاجل استخراج الجزئيات
من تلك الكليات وموضوعات الخطابة كموضوعات الجدل في انه لا يكون معينا محدودا لان الخطيب
ينظر في كل فن من الالهيات والرياضيات والطبيعيات والخلقيات والسياسات والخطابة
يشتمل على عمود واعوان وتوابع اما العمود فهو القول الذي يفيد الاقناع للجمهور ومباديها ثلثة
المشهورات الظاهرة الغير الحقيقية المحمودة معاضية في بادي الراي كقولك انصر اخاك ولو كان
ظالما وفي حكمها المحمودات الظاهرة بحسب قوم او شخص وينتفع به في مخاطباتهم الثاني المقبولة
وهي الماخوذة عن الاشخاص الموثوق بصدقهم كالانبياء والائمة او ممن يظن بصدقهم كالحكماء

والشعراء الثالث المظنونات كقول القائل فلان يتكلم مع الاعداء علانية فهو منهم وقد يكون
مقابله مظنونا باعتبار اخر كما يقال ذلك في نفي التهم عنه انه لو يتكلم مع الاعداء جهارا فليس منهم
والقياس المؤلف من هذه القضايا يسمى الخطابة والنتيجة ظنية مقنعة بحسب المواد والصور معا
والقياس والتمثيل المستعمل في الخطابة يسميان تثبيتا والمستقيم هو الذي يفيد اثبات الحكم وما افاد
التوبيخ فهو الخلف وهو انفع في بعض المواضع والقياس المستعمل فيها يسمى ضميرا لحذف كبراه لئلا
يظهر كذبها وقد يسمى تفكيرا لكون اوسط قياسه يستنبط بالفكر والتمثيل يسمى اعتبارا والمنتج
من التمثيل بسرعة يسمى برهانا وقد لا يكون القياس الخطابي منتجا في الحقيقة لتركيبه من موجبتين
في الشكل الثاني ويسمى الرواسم والتمثيل قد يخلو عن الجامع كقول القائل الفكر غير مفيد للعلم لكون
التذكير غير مفيد للعلم مع انه لا جامع بينهما لكون الفكر يحصل علما مستقبلا والتذكير يحصل
علما ماضيا وقد يقع الاستقراء في الخطابة وتقنع بتصفح الجزئيات الكثيرة كقولك الظلمة قصيرة
الاعمار لان فلانا وفلانا كانا كذا والمقدمة الصالحة لان تكون جزء تثبيت يسمى موضعا ويجب
ان لا يكون المواضع جلية دقيقة فان العوام لا ينتفعون بذلك بل ينفرون ويستوحشون عنها
وينبغي ان لا يكون ذايعا واضحة جلية يستغنى عن ذكرها والقوانين التي يستنبط منها المواضع
يسمى في فن الخطابة انواعا وصاحب المعتبر قال ان القوانين التي يتوصل بها الى الضمير المستعمل في
الخطابة ان لم تصلح ان يجعل بنفسها جزء قياس يسمى موضعا وهي غير المواضع الجدلية المذكورة
وان صلح لان تكون بنفسها جزء قياس يسمى انواعا وهي اما واجبة او محمودة في بادي الرأي وهي
الاقاويل الكلية التي تؤخذ مهملة مطلقة فمنها الدليل وهو ضمير على هيئة الشكل الاول فقد يكون
من الواجبات الصادقة كقولك هذه المرأة قد ولدت فلا تكون بكرا وقد يكون من الاكثرية
كقولك فلان يدفع شره عن الخلق فهو محبوب وقد يكون من المساوي كقولك زيد يسعى في حتف عمرو
لانه يتكلم مع الامة سرا عند اخذ عمرو ومنها العلامة وهي كالدليل الا انها على هيئة الشكل
الثاني والثالث وانما كان كذلك لان ملزوم محمول النتيجة لا يكون لازما للموضوع ولا لازم
الموضوع يكون ملزوما للمحمول بل يكون شيء واحد لازمهما او ملزومهما فلا جرم يقع على هيئة
الشكل الثاني ان كان لازمهما وعلى هيئة الثالث ان كان ملزومهما كقولك زيد اصفر الوجه فهو وجل
والحجاج شجاع وظالم فالشجعان ظلمة ومنها الرأي وهو قضية كلية ينتفع به في العمليات ويستعمل
مهملا فانه لو استعمل كليا فربما ظهر كذبه فلا ينفع كقولك الاصدقاء يتناصحون والاعداء
يتباغضون وقد يكون شنعا يكتسب المقارنة كما قيل لا تحصل الفضيلة فيحسد عليها ولما كانت
الخطابة انما هي مخاطبة الجمهور فالمخاطبة اما ان يكون مشاورة وهي يتعلق بالامور المستقبلة
لجذب نفع او دفع ضرر ويفيد اذنا او منعا واما ان يكون مشاجرة في الماضي وهي المنازعة بوجوب
شكرا او شكاية او اعتذارا واما ان يكون في الحال منافرة يتعلق بالافتخار بالحسب كما يقال
نافره فنفره اي غلبه ويقتضي مدحا او ذما والمشاورة والمنافرة خصاميتان والمشوريات
اقوال باعثة على حركة ارادية يكون غايتها اما اكتساب خير او اجتناب شر والمشوريات
اما ان يكون عظاما وهي التي يشتمل عليها الشرائع الالهية والنواميس النبوية والسياسات المتعلقة
بحفظ المدن وترتيب الحرب واحوال الصلح وجمع الذخاير والمواد وصرفها وانفاقها كل
ذلك يكون ماخوذا من القوانين الكلية التي شرعها الشارعون باعطاء الاصول الكلية فانه
لضيق الوقت لا يمكنهم ان يثبتوا الجزئيات الغير المتناهية على سبيل التفصيل ثم تتميمها من يأتي بعدهم

من الائمة المجتهدين

من الائمة والمجتهدين بتفريع الفروع وتفصيل الاحكام واما ان يكون ماخوذة عن القوانين
الجزئية وهي الجزئيات التي انشا بالجما اخذوها الواقفون عليها والى العمل بها في الاشخاص و
الازمان كالحكام والقضاة والمتوسطين كالفتوى المفتي وبانه حكمي كلي في صورة جزئية على وجه
كلي لا يتعلق بزمان وشخص معين واما غير العظام من المشوريات فهي التي يشير اليها الخطيب الفطن
من غير ان يكون معدودة بل يكون متوجهة الى طلب صلاح الحال من اجتماع الفضائل النفسانية
والجسمانية وصدور الافعال بحسبهما مع حصول النعمة والحرمة ومحبة القلوب فيجب على الخطيب
ان يحث على اقتناء الفضائل ويمنع عن ارتكاب الرذائل وان يعد الانواع المنسوبة الى الخير والشر
وهو صلاح الحال وفسادها فيما يتعلق بسياسات الممالك والمدن والمنازل والنفوس فيجيز
منها شيء ويقبح شيء ويمنع ويبيح فيما امكن اكتسابه مما ينبغي فيأذن في اكتسابه ويمنع مما لا ينبغي والذي
لا يتعلق بالاكتساب كالقوة والصحة والثروة ونحوها فيأذن في انتسابها الى اربابها ويمنع من
انتسابها الى غيرهم ثم ان الخير اما ان يكون بدنيا كالصحة والقوة والحسن والجمال والثروة و
الجاه والنجح والصلب والفصاحة والبلاغة والنسب وكثرة الاتباع والاعوان وود
القوم وصلاح العشيرة واما ان يكون نفسانيا كالعلم والحكمة والذكاء والفطنة والسخا
والجود والزهد والشجاعة والعفة والاخلاق الحميدة والسيرة المرضية وكثرة التجارب
وجودة الصناعات واما الشر فهو ما يقابل هذه الامور وكذلك يعد الخطيب انواعا ما ينسب
الى النافع والضار اما النافع فهو كلما يوصل الى شيء من الخيرات كالطلب وتحصيل الاسباب و
الاستعدادات وانتهاز الفرص والجد وصحبة الافاضل والاخيار ومواتاة الحظ وما اشبهه
واما الضار فهو ما عاق عن النافع او كان موصلا الى الشرور مثل الكسل والبطالة واللهو
واللعب وايثار اللذات وفوات الاسباب وتضييع الفرص وسوء التوفيق ويعد انواعا ما يتعلق
بالاشد والاضعف مثل الحكم بان افضل الخيرات ما دام وعم واشتهر وكان نفعه اكثر واعظم
وما يتبعها الخيرات الكثيرة افضل مما يتبعه خيرات اقل وما الحاجة اليه اكثر افضل مما الحاجة
اليه اقل وما يرغب فيه الاكابر والجمهور افضل مما يرغب فيه غيرهم وكذلك يعد انواعا ما يتعلق
واما الخصاميات التي ساق الناس فيها ويختلفون وكل واحد يريد ان يقهر خصمه ويغلبه بقوته
وقياسه فهي يشبه الجدل من هذا الوجه ويفارقه من جهة المبادي التي بها يحث السامعين
على الافعال الجميلة بحسب العقايد والمجادل ينصب العناد لخصمه ويروم اظهار الفضيلة في كلامه
وتثبيت العقيدة ويجب على الخطيب ان يعد انواعا يستعملها في المنافرات يشير بها الى اسباب
الفضائل والرذائل كما يقول في العدل ان خوف الباري تعالى والعلم والحكمة وطلب الحمد والثناء
والغنى يقتضي العدل وتوجبه وان اضداد هذه من الجهل وعدم الخوف وعدم المبالاة
بالعواقب والاحتياج وضعف المجور عليه يقتضي الجور وعلى الخطيب اعداد انواع في المدح
والذم بالفضائل والرذائل كما يقول في الجود بان الدنيا لا بقاء لها ولا ثبات ولا وقع لها
عنده وانه يختار ثواب الله على المال ونحو هذه وقد يمدح بالرذائل لطلب ما يشاركها الفضيلة
ويناسبها كما يمدح في الجربزة بانها كياسة في الرأي وفي التهور بانه اقدام على الاخطار
وفي التبذير سماحة وبذل وفي الفسق بانه في المعاشرة وفي البلاهة انها قلة المبالاة
بما لا يعني وكذلك يتكلم على عكوس ذلك واما في المشاجرات فيجب على الخطيب ان يعد انواعا لاسباب
الافعال الضارة من حب البطالة واللهو واللعب والشرارة واستباحة الاموال والاعراض

والفروج والذما ومحاكات الناس والاستهزاء بهم واما غير الضارة فما يقابل ذلك وكذلك
بعد انواعا الاحوال الجوريه في الوقوع واسباب ذلك وفي علم الوقوع واسباب ذلك ويجب على
الخطيب مطلقا ان يعد انواعا مشتركة فمن ذلك ما يعده للاستدراجات الذي هو انفعال يحصل
في المستمع او ابهام خلق فيعد انواعا اخرى بوجيهما وانواع المعدة الاستدراجات مباديها
الانفعالات والاخلاق كما ياتي في الحث الغضب من باب جلح الاستهانة بالخلق والاضرار بالناس
والوقاحة واللائمة والكفران ولتسكين الغضب من باب تحسين الاعتذار والتذلل والتواضع
والاعتراف بالذنب والهشاشة عند لقاء الخلق وتخويفه من الغاضب ومن غيره ولما يوجب
الحزن فمثل تصور فوت المرغوب فيه وان الوصول اليه عسر وان الحيلة لا ينجح فيه والتدبير غير
مفيد وما يوجب التسلية فمثل تصور امكان الدفع وان تلافيه ممكن ورجاء التدارك سهل وكذلك
يحصل التسلي باعتبار حال الغير من الاقارب والاباعد وبامكان تحصيله بالحيلة واما ما يوجب
الخجالة فمثل خوف الفضيحة وتصور شماتة الاعداء واستشعار الدناءة والاستهزاء
وما يوجب اكتساب الصداقة الايثار والاحسان بلا منة وحفظ الاسرار وستر العيوب وحفظ
الغيب والوفاء والمودة ولابطال الصداقة ما يقابل ذلك وللحسد الاتيان بالامور التي
يرى الحاسد انه اولى بها وللشجاعة ما يوجب تصور وفور القوة وكثرة الانصار والاتباع
وكبر النفس وتخيل حسن العاقبة والاضداد هذه اضداد ذلك فكل هذه هي مبادي انفعالات
تحصل في النفس واما مبادي الاخلاق فمما يختص بصنف صنف يختلف اما بحسب الاسنان كما يكون طلب
اللذة في الشبان وطلب النفع في المشايخ واما بحسب البلدان كالفصاحة في العرب وغلظ الطبع
فيهم وفي الترك وحسن السياسة وجودة التدبير وسرعة الملالة في العجم والذكاء والفطنة
والحيلة والصبر على الالام في الهند وجودة الصنايع والتصوير والشعبدة في الصين واتقان
الحكمة وتمييز العلوم بعضها عن بعض وعدل الملوك والتدابير الجيدة في الروم واما بحسب الهمم
العالية كما يكون التكبر وعدم الالتفات الى الخلق في الملوك او الدنية كما في السوقية وكما يكون
الغرور في اصحاب البخت ومما يتعلق باعداد الانواع المشتركة ما يتعلق بامكان الامور كما قيل ان
ما كان ممكنا لشخص كان ممكنا لغيره وما اجتهد في طلبه محصله ممكن والاصعب اذا امكن امكن الاسهل
وما توقع لشخص توقع بمثله وما وقع في وقت فان وقع مثله في ذلك الوقت متوقع والاندر اذا كان
كائنا فالاكثري كائن وانما اوردنا جملة من هذه الامثلة ليتدرب الخطيب بها ويهتدي الى كل
اسلوب من انواع الكلام واعلم انه قد يقع القضايا المتقابلة في فن الخطابة بحسب اختلاف العبارات
كقول القائل تكلم فانك ان صدقت احبك الله وان كذبت احبك الناس ويقال في مقابلته اسكت
فانك ان صدقت يبغضك الناس وان كذبت يبغضك الله وكما يقال للقرين انه انك مذنب لانك
ان صدقت فانت مذنب وان كذبت فانت مذنب ايضا وكذلك المغالطة قد يقع في الخطابة فان
اتفقت كانت داخلة في صناعة الخطابة وحينئذ يسمونها بالضمائر المحرفة فمن باب اشتراك الاسم
ما يمدح به الكلب ان كلب السماء انور الكواكب ومن باب المصادرة على المطلوب قول القائل فلان اذن
فاذا قيل لم يقال لانه اذنب ومن باب جعل ما ليس بعلة علة زيد مبارك القدم لان بقدومه تشرح
للخيرات ومن باب تركيب المفصل زيد يعرف الكتابة لكونه يعرف حروف المعجم واما اذا كانت المغالطة
غير مقنعة لانها غير مقبولة فلا يدخل في صناعة الخطابة كقول القائل ان زيد قتل عمرو افلان زان
لانه فعل فعال سكر ولا اختيار له وهذه الانواع المذكورة كلما كانت اقرب الى الجزئية فان

المواضع فيها

المواضع فيها يكون اسهل من غيرها كقولك لقائل ان محبة الوالد لولده يوجب الشفقة عليه فان هذه
القضية اقرب الى الجزئية من قولك ان المحبة يقتضي الشفقة مطلقا ومقدمات الخطابة اذا كانت الجزئيات
اخص فانها يكون اقنع لانها اقرب الى الخواص وادراك العوام كقول القائل ان زيدا فاضل لان الفضيلة
صدرت منه في مجلس كذا وكذا وهو من قولك لانه استجمع جميع الفضائل واما اعوان الخطابة فامور اقوال
وافعال خارجة عن العمود يعينان عليه ثم الاعوان اما ان تكون نصرة كالشهادة واما ان يكون حيلة
بعد المستمعين للاذعان ويسمى في علم الخطابة استدراجات ثم الاعداد اما ان يكون بحسب القائل نفسه
وحسن هيئته وفضائله وشمائله وجودة حركاته وسكناته وغير ذلك مما يقتضي قبول قوله من
عذوبة كلامه وفخامة منطقه وحسن صورته وخشوعه وشدة شوقه بين الخطيب الى الناس
بهيبة قبل الكلام واما بحسب القول كتصرفات في الصوت والكلام من تليين الكلام وخفض الصوت
تارة ورفعها اخرى من حنين او انين وبكاء واما بحسب المستمعين فيكون باحداث انفعالات فيهم فان كان
الغرض الاستعطاف فيحدث الرقة وان كان الاغراء فيحدث القساوة وان كان الصداقة فباحداث
المحبة والسامعون ثلثة مخاطب خصم وحاكم ونظارة والتصديقات الحاصلة ان كان تحصيلها لا بنفسها
بل بثبت ويحصل اما بسنة مكتوبة كوجوب الصلوة والزكوة والحج وغير ذلك من الواجبات الشرعية
واما بغير سنة مكتوبة بل يثبت بالعقل كوجوب العدل والانصاف فالتصديقات الشرعية قد لا يحكم بها
كاخذ الدية من العاقلة فان السنة يقتضيها دون العقلية واما ان يثبت اما بشهادة او يمين او بعهد
او بصكوك او سجلات او بتعذيب وان كان ثبوت التصديقات بصناعة فهي التي يثبت بحجج اقناعية
فيوفقها ثلثة امور الاول حسن سمت القائل وهيئته الثاني استدراج السامعين الى التصديق الثالث
نفس القول الخطابي المعد لانتاج المطلوب على وجه الاقناع واما توابع الخطابة وهي المسماة عند القدماء
تزيينات فثلثة امور الاول يتعلق بالالفاظ الخطابية من كونها حلوة فصيحة بليغة غير ركيكة
ولا عامية ولا غريبة وحشية لان فصل الخطاب للجمهور فان طبايع العوام ينفر عن العليات ويميل الى
ما يناسبها من الخطابيات والشعريات ويجب ان يكون الالفاظ الخطابية حسنة الروابط جيدة
الانفصالات بان يرتبط كل كلام الى ما يناسبه ويشاكله وينفصل عما لا يناسبه ولا يشاكله وقد قيل
ان هذا هو فصل الخطاب والالفاظ يتزين بانواع المجاز من الاستعارة والتشبيه وغيرهما وهو
اساس البلاغة لكن يقبح ان يستكثر من ذلك وينبغي ان يكون الالفاظ موزونة لا بالوزن العروضي
بل كما في قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم ومن قبيل هذا الوزن السجع كما يقال للعلم مرتبة
عظيمة وللحلم مرتبة جسيمة والتقسيمات كما في قوله تعالى واما اليتيم فلا تقهر واما السائل فلا تنهر
وكذلك منه ايراد القرائن المتناسبة كما اذا ذكر الرياحين والورد فتذكر معه البساتين والخضرة
والانهار والبلابل والهزارات والازهار والخطابة الملفوظة اسلوب غير ما للخطابة المدونة
في الكتب لان الخطابة المكتوبة للفكر فيها مجال ولاجله كانت عبارات المكتوبة ابلغ وافصح واحسن
ترتيبا من الملفوظة وكذلك الحكم في اصناف الملفوظة والمكتوبة والكلام في مجالس الخواص والعوام
الامر الثاني يتعلق بالترتيب كالتصدير بما يشير الى المقصود كقولك في الفتح الحمد لله الذي اعز
اولياءه واذل اعداءه والاقتصاص بما يلوح منه المطلوب كما في المشاجرات والمنافرات
لدلالتهما على امر اما ماض او حاضر فينسبان اما الى العدل والجور او الى الحسن والقبح والمشورة
لما دلت على مصلحة مستقبلة فلا يمكن فيها الاقتصاص وكذلك يبتدئ المقصود بما يقع به الاقناع
كقولك في المشورة بان هذا ما عليه من المصلحة وبعد ذلك الرأي الحكم ثم يختم الكلام بالتذكرة وعلى

الخطيب ان يعرف ما يقتضيه كل صنف من هذه فان التصديق في الشكاية قبيح غير لائق بل يدل على كذبه
الامر الثالث الاخذ بالوجوه وهو من قبيل الحيل وهو قد يتعلق بالقائل ككونه في هيئة وزي
يليق به في حال الخطابة مزرقة وهشاشة وحلم وطلاقة وعبس وتعبس وغير ذلك من
اطرائه نفسه وتزكيتها وقد يتعلق بالقول كرفع الصوت وتفخيمه فيما يتعلق بالحرب والشجاعة و
تليينه وخفضه فيما يتعلق بالاستعطاف والرحمة لافادته الاستدراج للسامعين والعوام
وضعفاء العقول اقبل للخطابة واطوع لقبول الاستدراجات من الخواص ولذلك يعظمون
المرتاضين ويعظمون المستبكين وان كانوا من اهل البدع والاهواء فهذه جملة صناعة الخطابة والخطيب
التام من احاط بما ذكرنا ولكن يحتاج مع ذلك الى قريحة وطبع فان جماعة ممن لا وقوف لهم على
قوانين الخطابة خطبوا فاحسنوا ووعظوا فاقنعوا واثروا تاثيرا بالغا وخطب اخرون ممن
وقف على هذه القوانين الكلية فقصروا ولم يجيدوا لان القوانين الكلية غير القرايح المطبوعة
التي هي مرتاضة بجزئيات ذلك الفن الذي فيه الكلام والكلي غير الجزئي وقد اختلف الحكماء في ان الجدل
افضل ام الخطابة ولعل ان الخطابة افضل لوجوه منها ان الجدل لا يفيد الاقناع للخواص لكون المقدمات
غير يقينية ولا للعوام لدقة الاقيسة الجدلية فلا يفهمها العوام ومنها ان العامي اذا عجز عن
الزام جدل يحمله على جهله لا على قوة ذلك القياس فلا يفيد اقناعا حينئذ ومنها ان الجدل خصومة
وقهر والانسان اذا عرف ان الغير يريد قهره وتعجيزه يحمله ذلك على بغضه وعدم انقياده له فلا يحصل
له الاقناع اصلا وقد قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة اي الخطابة وجادلهم
بالتي هي احسن اي الجدل فتاخر الجدل عن الخطابة يدل على افضلية الخطابة فالبرهان والخطابة يفيد
ان النفس الاقناع والجدل مصروف الى المقاومة والبرهان والخطابة موجهان لافادة ما ينبغي
والجدل لازالة ما لا ينبغي فالخطابة جارية مجرى حفظ الصحة والجدل يجري مجرى ازالة المرض
وحفظ الصحة افضل من ازالة المرض **فصل خامس عشر** في الاقيسة الشعرية صناعة الشعر ملكة
علمية يقتدر معها على ايقاع تخييلات تكون تلك التخييلات مبادي لانفعالات نفسانية تكون مطلوبة وانما
لم نقل ههنا الشعر صناعة وقلنا في الجدل والخطابة انهما صناعتان يفيد الجدل الالزام والخطابة الاقناع
لكون الشعر ليس بصناعة بل الشعر هو الذي يصدر عن الصناعة ومنفعة الشعر يكون في الاخلاق
والتدابير المنزلية والسياسات المدنية الجزئية وقد ينفع في الامور الالهية ايضا وذكر الشيخ ابو علي
ان منافع الشعر يقرب من منافع الخطابة لان الاستعانة انما يكون في جزئيات الامور لا في كلياتها و
الشيخ الالهي عمم انها نافعة عقليا لا سيما في الامور الالهية حتى انه فضل القضايا الشعرية على [illegible]
ونهاية افكار اهل المنطق ويعلونها وقد يكون انفع من الخطابة لان نفوس العوام يميل الى التخيل فهي اطوع له
منها للاقناع والتصديق فميل نفوسهم الى التخيل التذاذها به وتعجبها منه من جهة ان التخيل محاكاة وهي
لذيذة كالتصوير والتزويق فيتاثر النفس من التخيل بقبض وبسط فيكون تعجبها من المحاكاة اكثر من تعجبها من الاقناع
لقوة لذة محاكاة لكونه [illegible] مثل شيء فيلتذ النفس بادراكها وقوة وهو كمال ملائم للنفس واللذة
ادراك الملائم والمحاكاة قد يكون طبيعية قولية كما تصدر عن الببغا وطبيعية فعلية كما تصدر عن
القرد واما ان يكون المحاكاة صناعية يحاكي الشيء بمطابقة على ما هو عليه او يحاكيه مع تحسين كصورة
الملائكة او مع تقبيح كصورة الجن والشعر محاكاة صناعية وهو عند القدماء كلام مخيل مسجع
لا كما هو الية الشعر في زماننا فان الشعر عند المحدثين كلام موزون بالاوزان العروضية متساوية
الاركان مقفى ولا يعتبرون التخيل وهذا متفق عليه في اللغة العربية والفارسية والتركية

واما عند الامم السالفة القديمة من اليونانيين والسريانيين والعبرانيين فلم ينقل عنهم ولا عن احد من
قدمائهم شعرا موزونا بل عنهم نقل ما هو كالاسجاع الشبيهة بالنثر من غير قوافي ثم انهم بعد ذلك اختلطوا
بالعرب والفرس وتعلموا منهم ذلك الاسلوب وصنعوا اشعارا موزونا يدخل في العروض والقوافي على
قانون اهل زماننا وكلام المعلم الاول يدل على ان الشعر ما كان له وزن في زمانهم واصطلاحه بان الشعر
ما يوقع اثرا في النفس يشبه التصديق في انقباضها وانبساطها وايثارها وكراهتها وميلها ونفرتها
وتسهيل الامور وتهويلها وتعظيمها وتحقيرها كقولك العسل مرة مقيئة فينفر النفس والخمر انه ياقوت سيال
فيسهل شربه ولم انه خمر لذيذ فيقدم عليه فالكلام الشعري قياس مؤلف من قضايا يوقع في النفس تخييلا
يشبه التصديق فقد يكون تلك القضايا المؤثرة تخييلا باعتبار اولية كصورة الموت فانها يؤثر في
النفس قبضا وقد يكون مشهورة باعتبار اخر كاحوال الجنة والنار والشعر التام قد يحاكي به الكلام المخيل
كالنثر المجرد عن النغمة المخيل وقد يكون بالالحان كالاصوات الناقية وقد يكون بالاوزان كالايقاعات
الرقصية وقد يكون باللحن والوزن كما في المزامير وقد يكون باللحن والكلام كالنثر مع النغمة وقد يكون
بالوزن والكلام كالشعر المجرد عن النغمة وقد يكون باللحن والوزن والكلام كما في الشعر المقترن بالنغم
ثم الكلام يحاكي بالالفاظ او بالمعاني كمحاكاة نظام الايقاعات والنقرات او بهما جميعا وكل واحد من
الالفاظ والمعاني قد يكون المحاكاة بحسب جوهره او بحسب حيله ومحاكاة الالفاظ بجواهرها فيما اذا كانت
فصيحة جزلة متينة بجواهرها فيحاكي بالاقتدار والصنعة كقول امرئ القيس وما ذرفت عيناك
الا لتضربي بسهميك في اعشار قلب مقتل ومحاكاة المعاني بجواهرها فيما اذا كانت غريبة لطيفة كقوله
كان قلوب الطير رطبا ويابسا لدى وكرها العناب والحشف البالي ومحاكاة الالفاظ والمعاني
بجواهرها معا فيما اذا كانت العبارة بليغة فيؤدي حق المعنى اللطيف بلا زيادة ولا نقصان واما
المحاكاة الذي بحسب الحيلة فيسمى بالبديع والصنعة فبعضه مختص بالشعر المنظوم وبعضه مختص
بالكلام المنثور وبعضه يتشاركان فيه كالوزن والرديف والالفاظ واجزاؤها قد يقع
فيها تناسب بمشاكلات ومخالفات اما تامة او ناقصة مثال المشاكلة التامة ان يتفق الالفاظ
كالعين والمعين او يكون متفقة للجوهر مخالفة التصريف كالسمك والسماك والمشاكلة الناقصة
ان يكون الالفاظ متقاربة الجوهر او جوهرا والتصريف كالعظيم والعليم كالسهاد والسهى
مثال ما يقع بسبب المخالفة ان يقع احدى اللفظين على شيء ويقع الاخر على ما يخالفه كالرحمة و
جنهم وكذلك في المعاني وفيهما جميعا وقد صنف علماء البيان في ذلك عدة كتب فيطلب من هناك
والمحاكات الشعرية قد يكون بسائط كقولك زيد قمر وقد يكون مركبات كقولك في الهلال اذا كان
معه الزهرة انه قرص من ذهب يرمى ببندقة من فضة وقد يكون المحاكات بذوات ظاهرة
كقول الشاعر وهز الريح اردافا ثقالا وغصنا فيه رمان صغار وبذوات خفية كقولك
اذا نحن همينا لك خلقا سيوفنا من لينه في اغمادها يتبسم فقد حاكى الجماد بحي ناطق شبه به
كريم فسره ذلك فيبتسم واما المحاكات بالاحوال فكقوله اوحدني ووحد نحن الجملة
لي صاحبا فتشبه محاكات حال هي الحزن بحسم هو الصاحب وهو خفي في الحال والمحاكات من وجه
اخر ينقسم الى ثلثة اقسام محاكات تشبيه واستعارة ومحاكات تسمى الروادف فالمحاكات
التشبيهية يكون على نوعين الاول ما يحاكي به شيء بشيء ويعرف انها محاكات بحرف التشبيه مثل
مثل كاف التشبيه ومثل فكانما ونحوها والنوع الثاني ما لا يكون كذلك بل يحاكي الشيء بوضع شيء
اخر مكانه واما الاستعارة فانما يقرب من التشبيه الا انهما يفترقان ان الاستعارة لا يكون

بل الاشعار

واما عند السالفة

في محاكاتها حروف التشبيه كقوله لسان الحال افصح من لساني و عين الطبع طامحة البكاء
واما محاكيات المسماة روابع فهي القائمة مقام ذات المحاكات لكثرة الاستعمال فلذلك
لا يكاد اهل الصناعة ان يقفوا على كونها محاكاة كقولهم للكريم بحر وللمليح غزال وللقد غصن
ونحوها واذا تركبت هذه الروابع صارت من قبيل التشبيه وللاستعارة كقول القائل قمر
في غصن في نقا و قول الاخر غصن على نقا عليه رمان و تفصيل هذا اليق بعلم البيان والمحاكاة
اذا كانت محالة يسمى خرافات وقد يكون بحسب الاخلاقات والاحوال الحسن واملح من المحاكات
الصحيحة والمحاكاة الشعرية اما ان يكون بالاشتمال كما يرى شيء ويراد به اخر واما ان يكون
المحاكاة الشعرية بالاستدلال كما يدل بالتشبيه على التشبيه هذا الاستدلال اما ان يكون
بالمحاكاة المطابقة او يكون بالمحاكاة الغير المطابقة اما بايهامات ممكنة واما بالمحال واما
بالتذكير كمحاكات اثر الربع للحبيب واما بمشابهة كمحاكاة السراب للماء واما رداءة محاكاة الشاعر
فيكون بغلط القايس تحريفا او بكذب غير ممكن وقوعه او بمحال لا يمكن او بتقصير ما في الجملة واعداد
المواضع والانواع لا يمكن في المخيلات كما امكن اعدادها في الجدل والخطابة فان المخيلات
كلما كانت اندر واغرب كانت ادعى واعجب واعلم انك اذا اعتبرت القياس الشعري من حيث اصل
الوزن فهذا هو الموسيقى وان اعتبرته بالاوزان المعتبرة عند العرب فهو العروض وان اعتبرته
من حيث كونه مؤلفا من مقدمات يفيد تخييلا يقوم مقام التصديق وان لم يكن تصديقا فهو المنطق
وليس من شرط المقدمات الشعرية ان يكون صادقة او كاذبة او ذايعة او شنعة بل ان يكون
مخيلة واكثر محاكات الاشياء باشياء توجب تخييلا كمحاكات الشجاع بالاسد والوجه المليح بالبدر
ولا يجب ان يكون المخيلات كلها محاكيات فكثير منها قد يخلوا من المحاكات وان كان المقصود الاصلي
منها هو التخييل فان الاقاويل الحكمية الموجبة للتصديق اليقيني والخرافات التي لا توجب التصديق
عند العقلاء اذا اوردت موزونة مقفاة سميت شعرا عند العرب مع خلوها عن التخييل والمحاكاة
ولو كان فيها التخييل والمحاكاة دون الاوزان والقوافي لم يسم شعرا عند العرب واجود الاشعار
واحسنها ما جمع الوزن والقوافي مع التخييل والمحاكات وان يكون متضمنا للكلام الحكمي العلمي
والروايات المهمة الصادقة بالفاظ فصيحة بليغة والوزن يعرف في العروض استعمالا
ويعرف في الموسيقى حقيقة وماهية **الفصل السادس عشر** في القياسات المغالطية سماها المعلم الاول
بلغة سوفسطيقا ومعناه بتكبيت المغالطين وهو قهرهم وغلبتهم بالحجة وعرف فيها وجوه المغالطات بالقوانين
الصناعية وكيف يحترز عن التمويه والتشبيه بانه حكيم محقق والمغالطة قياس ينتج نتيجة نقيض
وضعا معينا فيكون تبكيتا فان كان حقا كان برهانيا او مشهورا كان جدليا والا فيلزم ان يكون مغالطيا
يشبه البرهان ومشاغبيا يشبه الجدل والمغالطة والمشاغبة يروجهما مشابهة في مادة
او صورة او فيهما ويسمى الاتي بالمغالطة غالط في نفسه مغالط لغيره وسبب وقوع المغالطة
قصور من جوهر النفس وهو عدم التمييز بين ما هو من ذات الشيء وبين ما هو من غيره ولولا هذا
القصور لما تمت للمغالطين صناعة لانها صناعة تمويه وكذب ونفعها ليس بالذات بل بالعرض
من حيث ان صاحبها لا يغلط في ذاته ولا يغالطه الغير وله قوة يتمكن بها من مغالطة المغالط
وربما استعملت هذه الاقيسة تدربا وتشحيذا او امتحانا او عنادا ومواد هذه الاقيسة الوهميات
والمشبهات لفظا او معنا فالمغالطة قياس مؤلف منها لتغليط الخصوم وانقطاعهم والحذاق
متى كانت حقة ونكتت على الوجه الاسد كانت النتيجة حقه لا انها تمنع ان يكون مستلزما للباطل

وان كانت النتيجة

وان كانت النتيجة باطلة كانت الخلل منحصرا اما في المقدمات واما في التركيب واما فيهما ثم ان العقل
لا يحكم بالباطل الا اذا كان بين المقدمة الباطلة والحقة مشابهة اما في اللفظ او في المعنى او فيهما فالغلط
الواقع من القياس لا يخلوا عن اقسام ثلثة اما ان يكون في الصورة واما ان يكون في المادة او فيهما
جميعا اما القسم الاول وهو ان يكون الغلط بسبب الصورة فهو ان لا يكون على هيئة شكل من الاشكال
المعتبرة لعدم تكرر الاوسط في القياس كقولك بعض المنقوش فرس وكل فرس حيوان لينتج بعض المنقوش
حيوان وهو كاذب فان الفرس لا يصدق على المنقوش الا بطريق المجاز ومن ذلك قولك الانسان له شعر
وكل شعر ينبت لينتج ان الانسان ينبت ووجه الغلط ان المحمول في الصغرى بتمامه غير موضوع في الكبرى
وان كان على شكل من الاشكال الاربعة لا يكون على ضرب من الضروب المنتجة كقولك الانسان حيوان والحيوان
جنس لينتج ان الانسان جنس ووجه الغلط فيه كون الكبرى غير كلية ولو كانت كلية لكذبت فانه ليس كل
ما يقال له حيوان يصدق عليه الجنسية لان الجنسية لا يصدق الا على الحيوانية المقيدة بقيد العموم
وهي الصورة الذهنية وقد ينضم الى احدى المقدمتين امر يقتضي اختلال صورة القياس اما في الاصغر
كقولك الانسان وحده ضحاك وكل ضحاك حيوان لينتج الانسان وحده حيوان ووجه الغلط كون الصغرى
مركبة من موجبة وسالبة بسبب انضمام الوحدة الى الانسان فالموجبة كل انسان ضحاك والسالبة
لا شيء من غير الانسان بضحاك فان ضممنا الموجبة الى الكبرى هكذا كل انسان ضحاك وكل ضحاك حيوان
انتج النتيجة الصادقة وهو كل انسان حيوان وان ضممنا السالبة الى الكبرى لم ينتج القياس شيئا
لان الصغرى يجب ان يكون في الاول موجبة وقد يقع الغلط بسبب اخذ موضوع النتيجة لا على ما وضع في
الصغرى كقولك الفلك المحدد للجهات جسم لا جهة فوقه وكل جسم لا جهة فوقه غير منخرق لينتج ان كل
فلك لا ينخرق ولم يكن موضوع في الصغرى كل فلك فانه لا يصح نسبة الاوسط الى ذلك وقد يقع هذا
الاختلاف في الاكبر كقولك ارسطو كامل النظر في العلوم البرهانية وكل ما هو كذا حكيم فارسطو
هو الحكيم فقد زيد في اكبر النتيجة ما يقتضي الحصر ولم يكن في المقدمة ذلك ويقرب من هذا ان يكون
مغايرا للنتيجة كمن اقام البرهان على امتناع وجود الهين وكان دعواه استحالة وجود قديمين ولم يبين
ان الالهية لازمة للقديمين وعند رعاية الاجزاء لا يقع هذا الغلط وبالجملة فانه اذا اختل احد
الشروط المعتبرة التي بحسب الكم او الكيف او الجهة في الاقترانات وفي الاستثنائيات لم يحصل
الانتاج القسم الثاني ما يكون الغلط فيه بسبب المادة فمن ذلك ما يكون بسبب المصادرة على المطلوب
الاول وهو ان يكون الاصغر والاوسط شيئا واحدا عبر عنه بلفظين مترادفين كقولك الانسان
بشر وكل بشر ضحاك فينتج الانسان ضحاك فالكبرى والمطلوب شيء واحد من جهة المعنى ومن ذلك
ما يكون بسبب كون المقدمات ليست ابين من المطلوب كقولك هذا الشيء جوهر لكونه جزء الجوهر وكل ما هو
جزء للجوهر فهو جوهر لينتج ان الشيء كذا جوهر وهذا انما يستقيم بعد تصور الشيء بجميع اجزائه فان ذلك
الشيء اذا كان مثل الابيض فانه جوهر من جهة موضوع البياض لا من جهة بياضه مع كون البياض جزء
الابيض من حيث هو ابيض فالابيض يكون جوهرا من جهة محل البياض فقط لا من جهة الجزئين جميعا وهما
البياض والمحل فلا يلزم من حمل الجوهر على مجموع الجزء الجوهري والجزء العرضي باعتبار ان يكون الجزء
جوهرا اللهم الا ان يحمل على الشيء الجوهرية من جميع الجهات ومن ذلك ما يكون بسبب كذب المقدمات في نفسها
لكونها تشتبه بالصادقة ولاجل ذلك الاشتباه قبلها العقل والا فالعقل كيف يقبل الكاذب
الا بمشابهة بين الكاذب والصادق وتلك المشابهة لا يخلو اما ان يكون في اللفظ واما ان يكون
في المعنى اما الاول وهو الاشتباه اللفظي فاما ان يكون بسبب اشتباه لفظ بلفظ او بسبب تشابه اللفظ

بالمعنى اما اشتباه اللفظي المحض فقد يقع اما بسبب الاشتراك واما بسبب المجاز اما الذي يكون بسبب
الاشتراك فله اقسام منها ما يكون بسبب نفس اللفظ المشترك كقول القائل لواجب الوجود ان كان
موجودا فاما ان لا يمكن او يمكن فان لم يمكن يلزم ان يكون الواجب ممتنع الوجود اذ كل ما لا يمكن وجوده
يمتنع فيكون الواجب ممتنع الوجود وهو محال فان امكن وجوده كان ممكن العدم فان كل ما يمكن وجوده
يمكن عدمه فيكون الواجب ممكن العدم وحله ان الامكان مشترك بين العام والخاص فان كان المراد
بالامكان العام فيسلم ان الواجب ممكن بهذا المعنى ولا يلزم ان يكون الممكن بهذا المعنى ممكن العدم بحسب
بل يكون اما واجب الوجود او ممكن العدم وان كان المراد به الخاص فلا يكون الواجب ممكنا بهذا المعنى
فانما ليس ممكن بهذا المعنى لا يلزم ان يكون ممتنعا بل يلزم ان يكون اما واجبا واما ممتنعا وقد مر
تحقيقه ومن هذا الباب قول القائل ان فصول الجواهر كيفيات وفصول الجواهر جواهر لينتج بعض
الكيفيات جواهر وهذا الغلط انما وقع لكون الكيفية مقولة بالاشتراك على الفصول وعلى
الهيئة القارة ومنها ما يكون بسبب هيئة اللفظ كالقابل مثلا فانه على صيغة الفاعل فقد يظن
بعضهم ان القبول فعل له ومنها ما يكون بسبب تصريف اللفظ كقولك ضرب زيدا بالسكون فيحتمل ان يكون
زيد ضاربا ويحتمل ان يكون مضروبا وكذلك غلام حسن بالسكونين فانه في اللغة الفارسية يحتمل
ان يكون حسن اسما للسيد ويكون غلام مضافا اليه ويحتمل ايضا ان يكون حسن اسما للغلام ومنها
ما يكون بسبب الوقف والابتداء مثل قوله عز وجل وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم
فان الوقف على الله يقتضي كون الواو في الراسخين للابتداء ويلزم من ذلك ان يكون معرفة علم التاويل
منحصرا في الله تعالى وان كان الوقف على الراسخين فانه يقتضي كون الواو في الراسخين للعطف وحينئذ
لا ينحصر علم التاويل في الله تعالى بل الراسخون في العلم يعلمون ذلك ايضا ومنها ما يكون بسبب انصراف
الكنايات مثل قول القائل كل ما يعلمه الحكيم فهو كما يعلمه فيجوز عود الضمير الى الحكيم والى كل ما يعلمه وعوده
الى الحكيم يجعل معنى الكلام مغايرا للعوده الى كل ما يعلمه فان الحكيم يعلم الحجر فيلزم ان يكون حجرا فيكون
القضية كاذبة بخلاف عود الضمير الى ما يعلمه ومنها ما يكون بسبب حرف العطف فانه قد يدل تارة
على جمع الاجزاء وتارة على جمع الصفات كقول القائل الخمسة زوج وفرد فان كان المراد به جمع
الاجزاء واجتماعها فهو حق لكون الخمسة حصلت من عدد زوج وهو الاثنان ومن عدد فرد وهو
الثلثة وان كان المراد جمع الصفات فهو كذب لامتناع اجتماع صفة الزوجية والفردية في الخمسة واما
الذي يكون بسبب الالفاظ المجازية فكقول القائل ان الباري تعالى نور وكل نور فهو محسوس لينتج ان الباري
تعالى محسوس تقدس عن ذلك والغلط فيه ان واضع اللغة وضع لفظ النور للنور المحسوس ثم
استعمل بعد ذلك في النور العقلي بطريق المجاز وفيه نظر وكقول القائل ان العرض زائد على السطح لصحة
قولنا بان هذا السطح عريض وذلك السطح غير عريض فصحة هذا الاطلاق يدل على زيادته والغلط
نشأ من استعمال العرض هاهنا بطريق المجاز كما قيل لون ابيض والابيض هو ما يوصف بالبياض فاللون
العرضي كيف يكون هو الابيض الموصوف بالبياض الذي هو الجسم الجوهري فيجب الاحتياط بسبب التجوزات فقد
وقع بسببها غلط كثير ومن الاشتباه اللفظي اخذهم العدمي مكان العدم كمن سمع ان الهيولى عدمية
فحكم عليها بانها عدم القسم الثاني من الاشتباه اللفظي وهو اشتباه اللفظ بالمعنى فهو كما ظن
بعض البله من المتكلمين ان الاسم هو المسمى فاذا حقق الحال عليه فقد يسلم ان الاسم المسمى قولا وهو
لفظ او ينطق به وان المسمى من المسمى ليس من هذه الامور في شيء وكذلك مسمى النار حارة محرقة و
لفظها لا يفعل ذلك وقد غلط بعض اهل العلم بما يشبه هذا حيث قال ان الحد اذا نظر اليه من حيث

ان الحيوان

انه الحيوان الذي هو بعينه الناطق كان شيئا واحدا فيكون الحد هو المحدود بعينه من هذه الجهة
وان نظر اليه من حيث التركيب فهو غير المحدود ووجه الغلط ان هذا القائل لعله نسي ان الحد قول دال
على ماهية الشيء فالقول نفسه الذي هو الحد يمتنع ان يكون عين المحدود بوجه من الوجوه وهذا انما
يكون بحسب اشتباه لفظي لما بين لفظين او بين لفظ ومعنى واما الاشتباه الذي بحسب المعنى فيكون ايضا
على اقسام من ذلك ما يكون بسبب تركيب المفصل وهو الصادق مفصلا لا مركبا مثل ان النفس يصدق
عليها الجوهرية ويصدق عليها القوة ايضا مفصلا فاذا ركب وقيل ان النفس جوهر بالقوة يحصل له
من لزوم هذا التركيب ان النفس بالفعل غير جوهر فهو غلط ومن ذلك ما يكون بسبب تفصيل مركب وهو الصادق
مركبا لا مفصلا كمن حكم ان الجسم يقال على الهيولى والصورة ومراده انه يقال على المجموع فظن السامع
انه يقال على كل واحد منهما على سبيل التفصيل فوقع في الغلط وهذا يشبه الغلط اللفظي ومثله
ما يصدق على الخمسة انها زوج وفرد اي انها حصلت من عدد زوج ومن عدد فرد فيظن من ذلك ان كل
واحد منهما يصدق عليها على سبيل التفصيل ومن ذلك ما يقع بسبب ايهام العكس الكلي كمن سمع ان كل
ما في الجهة فهو موجود فحكم بناء على الظن ان كل موجود فهو في الجهة ومثله قول القائل الفلك متناه
وكل متناه ينتهي الى خلاء وملاء لينتج القياس ان الفلك ينتهي الى خلاء وملاء والغلط انما نشأ من ايهام العكس
في الكبرى فان الصادق هو قولك كل خلاء وملاء متناه ولا يلزم من ذلك صدق عكسه وهو ان كل متناه
ينتهي الى خلاء وملاء الذي هو نفس الكبرى وقد يكون الغلط بسبب غفلة اما في اللازم او في الملزوم
وهو على اقسام منها ما يكون من اعطاء حكم الشيء للازمه الاعم ليتعدى منه الى مشاركاته العامة كقول
القائل الانسان حادث لانه جسم وكل جسم حادث فالانسان حادث وهو فاسد فانه يجوز ان يكون
علة الحدوث هو كونه انسانا او جسما عنصريا وحينئذ لا يلزم ان يتعدى الحدوث الى جميع
الاجسام ويستعمل امثال هذه عوام الفقهاء والمتكلمين كثيرا فيضيفون الحكم الى الامر العام فيقولون ان
الحركة لا يمكن بقاؤها لكونها عرضا فيكون البياض والسواد والطعوم والروائح وغير ذلك
من الاعراض كذلك واذا في هذا الباب كان للقائل ان يقول الحجر جماد لانه موجود او شيء ليلزم منه
ان كل موجود او شيء جماد وكذلك يقول البياض والطعم يجتمعان لانهما عرضان ليلزم منه اجتماع كل
الاعراض حتى الحرارة والبرودة والسواد والبياض ومنها ما يكون الغلط بسبب اخذ لازم الشيء
مكان نفس ذلك الشيء كمن ظن ان البياض مفرق للبصر لكونه لونا فحكم كذلك بان كل لون مفرق للبصر فيتعدى
الحكم الى غير البياض من الالوان وقد غفل ان التفريق انما هو لنفس خصوصية كونه بياضا ويقرب منه ظن
بعضهم ان مفهوم النوع هو مفهوم الفصل بعينه ولذلك ظن في قولنا الجوهر متحيز ان التحيز نفس
الجوهرية ومنها ما يكون بسبب اخذ الشيء علة معينة للازمه كقول بعض الفقهاء لو لزم من الاشتراك
من الاخص الاشتراك في الاعم كان الاشتراك في الاخص علة معينة لوجوب الاشتراك في الاعم
وحينئذ يلزم من عدم الاشتراك في الاخص عدم الاشتراك في الاعم وهو خلاف الواقع
فان الانسان والفرس المفترقين بالفصل يشتركان في الاعم كالحيوانية والغلط فيه ظنه انه اذا
لزم من الاشتراك في الاخص الاشتراك في الاعم يكون الاشتراك في الاخص علة معينة
لوجوب الاشتراك في الاعم وليس الامر كذلك فانه قد لا يكون علة مطلقا كالكتابة والضحك
اللازمان للانسان مع انه ليس احدهما علة للاخر او يكون علة ولا يكون معينة بل هناك بدل
اخر ومنها اخذ اللزوم مكان العلية الدورية الفاسد كقولك الابوة يتوقف على البنوة والبنوة
يتوقف على الابوة فيتوقف كل واحد منهما على الاخر يقتضي عدم حصولهما عينا وذهنا وهذا الغلط

وقع من اخذ ما مع الشيء مكان ما به الشيء والتوقف الفاسد انما يكون فيما به الشيء لا فيما مع
الشيء والشيئان اذا كان كل واحد منهما لا يوجد الا مع الاخر لخصوصهما يكونان معا بخلاف ما اذا
كان كل واحد منهما علة للاخر فيلزم تقدم كل واحد منهما على المتقدم عليه فيلزم ان يتقدم على
نفسه ومن هذا يحل ظن بعض العلماء انه لا يتصور ان يكون شيئان موجودان معا بالضرورة
لانه ان لم يكن احدهما علة للاخر فيوجد كل واحد منهما بدون الاخر وان كان كل واحد علة
للاخر فهو محال وان كان احدهما علة فيتقدم فلا معية ويرد على هذا القائل المتضايفان كالابوة
والبنوة الذين لا يوجدان الا معا وتخصيص الحجة بغير المتضايفين غير جائز فان نسبة الحجة
الى المتضايفين وغيرهما واحدة فان قلت انا نقول المتضايفان ان لم يكن لاحدهما مدخل في علية
الاخر فلا يوجدان معا وان كان لكل مدخل في ايجاد الاخر فيجيء الدور وان اعتذر بان المتضايفين
لا وجود لهما في الاعيان فالمشاؤون كلهم يقولون انهما في الاعيان موجودان وان قلنا انهما في
الاذهان فتعلقهما يكون معا فجاء لزوم المعية ايضا وصار من الشرائط ما لا يتصور الشيء
الا معه ومن جملة الدور الفاسد ما يكون بسبب اختلاف جهة التعلق كما يقال ان الاب يتوقف
على الابن لانه لا يصير ابا الا عند حصول الشخص الذي هو ابن والابن يتوقف على الاب فيتقدم
عليه الاب فانه لولا الاب ما كان للابن حصول فهو دور والغلط فيه ان ذات الشخص الذي
وصفت بالبنوة يتقدم على ابوة الاب بالذات فانها لو لم يكن لم يكن الاب ابا فقد تقدمت على
ابوته دون ذاته والاب فيتقدم ذاته على ثلثة اشياء على ذات الابن وبنوته وابوة نفسه فلم
يقع الدور من جهة واحدة ومنها ما يقع بسبب العدد الغير المتناهي كما يقال كل دجاجة فانها
يتوقف على بيضة وكل بيضة فانها يتوقف على دجاجة فيكون دورا وحل الغلط من جهة ان كل
دجاجة يتوقف على بيضة يكون غير الدجاجة المتوقف عليها تلك البيضة بالعدد فهو دور
غير ممتنع الوجود بل هو واقع في الاعيان هذا بحسب الشخص لا بحسب الامر الكلي الذي لا وجود له
في الاعيان لتوقف وجوده على شيء واما بحسب الذهن فتعقل البيضة والدجاجة الكليان لا يتوقف
تعقل احدهما على الاخر هذه المغالط كلها بسبب اللزوم واختلاف جهاته وبسبب اخذ اللا
علة علة ومن الغلط ما يكون بسبب اعطاء ما هو معدوم احكام ما هو موجود فمن ذلك اخذ ما بالقوة
مكان ما بالفعل كقول صاحب الجزء ولو كان الجسم المتناهي قابلا للقسمة الى غير النهاية لكان ما لا يتناهى
محصورا بين حاصرين وذلك محال وهذا الغلط انما وقع من ظنه ان القسمة الى غير النهاية
في الجسم حاصلة بالفعل وهو خطأ فان القسمة المذكورة انما هي بالقوة لا بالفعل فلا يلزم المحال
المذكور ومن اعطاء المعدوم احكام الموجود وقول القائل لو كانت الحركات غير متناهية
في الازل لكانت اما شفعا او وترا وعلى كلا التقديرين يلزم تناهيها والغلط وقع من ظن
القائل ان الحركات المعدومة الغير المتناهية لها كل مجموعا وتصور ان يكون لها كل يشتمل على جميع
الاحاد وذلك ظن فاسد ومن الغلط ما يكون بسبب اخذ ما بالفعل مكان ما بالقوة كقول
من قال ان الهيولى بالقوة فيكون ذاتها نفس القوة فيحكم بسببه ان الهيولى معدومة وحل الغلط
ان يكون الهيولى بالقوة لا بالنسبة الى ذاتها بل بالنسبة الى ما يقبلها من الصور والاعراض
وهي في ذاتها جوهر كما اعترف به والقوة نفسها لا يكون جوهرا فالهيولى من حيث الجوهرية حاصلة
بالفعل وان كان ذلك الحصول يتوقف على علل فليس من شرط كل ما حصل بالفعل ان لا يكون له علة
فاذا تركب هذا قياس كان الغلط ناشيا من عدم تكرر الحد الاوسط بكليته كقولك الهيولى ذات

قوة وكل

قوة وكل قوة عدمية في ذاتها فينتج ان الهيولى عدمية في ذاتها ومن الغلط ما يكون وقوعه بسبب التقابل
وله اقسام فمن ذلك ما يكون بسبب اخذ العدم المقابل للوجود ضدا كمن اخذ الشر ضد الخير والظلمة ضد
النور ولا شيء من المتضادين عن مبدأ واحد فيلزم ان يكون للشر والظلمة مبدأ غير مبدأ الخير والنور
وواجب من هنا ان يكون الظلمة ذات بدو الاشياء وحل الغلط ان الشر ليس ضد الخير ولا الظلمة
للنور لانهما عدميان يتقابلان الخير والنور تقابل العدم والملكة فلا وجود لهما في الخارج والضد
امران وجوديان ومن ذلك ما يكون بسبب اخذ العدم والملكة مكان الايجاب والسلب حتى لا يخرج منهما
شيء كما هو في الايجاب والسلب كما يقال ان الباري تعالى والعقل والنفس اما ان يكونوا متصلين بالعالم
او منفصلين واما ان يكونوا داخل العالم او خارجه فان الايجاب والسلب لا يخرج عنهما شيء
ولم يتفطن هذا القائل ان الانفصال عدم الاتصال فيما من شانه الاتصال فما لا يمكن عليه الاتصال
لا يمكن عليه الانفصال وكذلك الخروج والدخول الا ترى ان الجهل والعلم والعمى والبصر لا يصح حملها
على الحجر واذا فتح هذا الباب امكنه ان يثبت على الباري من كل المتقابلين اخذهما فيلزم ان يكون اما عاقلا
او ولودا ومنها ما يكون بسبب اخذ اسم السلب مكان العدم المقابل للوجود واخذ اسم الاعدام كلها
على وجه واحد فان بعض الحكماء الذين يثبتون ان الظلمة اسماء النور فيما يمكن عليه النور يقتصر
على مجرد هذه الدعوى ويزعمون ان الهواء لا يكون مظلما ولا مضيئا وهذا بناء على ظنه انه غير
قابل للنور واذا لم يقبل لا يسمى مظلما فان اخذ هذا بينا بنفسه فهو غلط وكيف يكون بينا بذاته
وقدماء الحكماء من المشارقة والمغاربة وسلاك الامم يرون ان كل ما ليس بضوء ولا نور انى
فانه يكون مظلما حتى لو امكن وجود الخلاء لكان مظلما فان تمسك القائل على ان الهواء ليس بمظلم بالعرف
فلا نسلم له لان كل سليم البصر اذا فتح بصره ولم ير شيئا مما يقابل بصره اطلق على ذلك اسم الظلمة سواء
كان ما قابله هواء او حائطا او جبلا او غير ذلك كائنا ما كان فبطل تمسكه بالعرف واما حال اسماء
السلوب كالقدوسية او الفردية او العقلية فانها عند الحكماء سلب مادة او سلب قسمة او سلب
صمات او عيوب من غير اشتراط الامكان فيها لكونها مقولة على الذوات المفارقة التي ليس لها
امكان وجود هذه الامور فعلى الطالب المستبصر ان ينظر في امثال هذه ان الاسم اذا دل على انتفاء
شيء فهل يدل مع ذلك على الانتفاء مع الامكان او يدل على الانتفاء فقط فان كلا القسمين وجدناه
واقعا في الوجود واما مجرد الدعوى فغير كاف في هذا ومنها اثبات المحتج مذهب نفسه بابطال مذهب
خصمه اذا لم يكن النزاع على طرفي النقيض الذي يلزم في ابطال مذهب خصمه اثبات مذهب نفسه بل كان
بينهما واسطة ومما يناسب غلط التقابل اخذ ضد الشيء ضدا للازمه وهو باطل فان الحرارة تضاد
البرودة ولا تضاد العرضية او اللونية وابو الحسن الاشعري ارتكب هذا فقال انا وجدنا كل من ليس بمتكلم
فهو اخرس فحكم من هذا بان الكلام والخرس ضدان ثم حكم بان الباري اذا لم يكن متكلما فهو اخرس ولانا
وجدنا الامر في المشاهد كذا ثم اثبت على الباري شيئا سماه كلام النفس ولم يثبت له الكلام الذي
احد ضده الخرس ولم يكن الخرس ضدا لكلام النفس فانه يثبت كلام النفس للاخرس ايضا فانه لم يشترط
في الكلام الصوت والحرف وحينئذ يجتمع كلام النفس مع الاخرس فلا يكون ضده فبطل قوله
ان الكلام والخرس متضادان وان الخرس يزول بوجود كلام النفس ومنها اثبات احد النقيضين لبطلان
دليل نقيضه الثاني كقول القائل انه قد بطلت ادلة حدوث العالم فثبت قدمه والغلط فيه انه انما يلزم
ذلك من ابطال النقيض لا من ابطال دليل نقيضه فانه يمكن ان يكون النقيض صحيحا مع بطلان الدليل
وعجز الخصم عن اقامة البرهان لا يدل على بطلان دعواه وعدم العلم بحقيقة الشيء لا يدل على بطلانه

الشئ فهذه المغالطات كلها واقعة بحسب التقابل وقد ذكرنا ما بحسب اللزوم ومن المغالطات المناسبة
للزوم حكم من حكم ان عدم ادراك الشئ يدل على عدم الشئ فحكم من هذا ان اللون في الظلمة ليس بموجود
لانا لا نراه وكل ما لا نراه فهو عدم وهذا غلط فان عدم ادراك الشئ لا يدل على عدم الشئ
فان قلت بان حد اللون انه ماهية يدرك بالبصر فاذا لم يدرك فلا وجود له قلت لا اسلم ان
ذلك حده ومع التسليم فاللونية بهذا المعنى عارضة للسواد والبياض فان كون الشئ مدركا
انما يكون تابعا لماهيته وحقيقته لا نفس حقيقته فلا يلزم من عدم الادراك لما هو تابع للشئ
لا سيما اذا كان الادراك موقوفا على شرط ان لا يكون السواد في ذاته موجودا في الظلمة ومن
الغلط ما يكون بسبب اخذ جزء العلة مؤثرة كقول القائل الانسان انما كان سميعا لانه حي
والباري حي فيصح عليه والغلط فيه ان الحيوة انما هي جزء علة السمع وللعلة جزء اخر هو
الالات الجسمانية وهي غير موجودة للباري ومن هذا الباب فهم ان الحصاة الصاعدة تقاوم الرحى
النازلة وبوقوفها زمانا ليقع بين حركتي الحصاة زمان السكون وعلته ان ميل الحصاة نسبة
الى ميل الرحى زمانا ينقص عن زمان مقاومة ميل الرحى للحصاة على مقدار نقص ميل الحصاة عن ميل
الرحى وحل الغلط انه اذا كان ميل الحصاة نسبة الى ميل الرحى ان تقاوم الرحى زمانا ينقص عن
زمان مقاومته مثل الرحى للحصاة بمقدار ما ينقص ميل الحصاة عن ميل الرحى فان جماعة من
الرجال اذا استقلوا بتحريك حجر مسافة لا يلزم ان يقدر واحد منهم على تحريكه اصلا فضلا ان
تحركه بعض تلك المسافة فلا يلزم ان يكون جزء العلة مؤثرة جزءا من الاثر ومن الغلط ما يكون
بسبب اهمال الجهات والاعتبارات فان بعض الجهات قد يثبت لذات الشئ وهو لغيرها كقول القائل
عدم القديم لا يكون لذاته والا لم يوجد ولا بعدمه الحادث والقديم لا ينافيه والغلط فيه انه
يلزم من هذا ان لا ينعدم لعدم ما يوجب عدمه ولا يدل هذا على كونه ممتنع العدم لذاته فاذا ادعى ان امرا
كذا ممتنع الوجود لذاته فيحتاط ان لا يكون امتناعه بسبب خارج فيكون ممكنا في ذاته فان الممكن لا يمتنع
الا باعتبار امر خارج وبسبب هذا وقع غلط كثير فلا تغفل عنه ومن غلط ما يكون بسبب الفرض
فان المحال قد يلزم من نفس الفرض لا مما لاجله الفرض كقول بعض المتكلمين في امتناع وجود الالهين
انه لو امكن وجودهما فاذا فرضنا احدهما يوجد حركة في جسم والاخر يوجد سكونا فيه فان
لم يقع مقدورهما بقي الجسم غير متحرك ولا ساكن وان وقع مقدورهما لزم ان يكون الجسم متحركا و
ساكنا معا وان وقع مقدور احدهما دون الاخر لزم عجز الاخر والاقسام الثلثة باطلة فالالهة واحد
ووجه الغلط ان هذا المحال انما لزم من فرض اختلاف ارادتهما لا من نفس وجود الالهين ومن المجموع
من حيث هو مجموع دون اجزائه فاحترز من هذه المغالطة فالكتب مشحونة بها فان قلت ان فرض
خلو كل واحد منهما للحركة والسكون ممكن ونحن فانما فرضنا الممكن والجواب ان الممكن قد يمتنع بسبب
من خارج اما من وجود مانع او مزاحمة ضد الا ترى ان السواد والبياض ممكن وجودهما في هذا
المحل على الانفراد واجتماعهما محال لتاديه الى محال وهو اجتماع الضدين ومن الغلط ما يكون بسبب
اخذ الاعتبارات الذهنية عينية واقعة في الخارج وهي اقسام منها قول القائل ان الوجود وصف للماهيات
واقع في الاعيان وللوجود نسبة الى الماهية التي اتصفت به ثم للنسبة الوجود وجود وكذلك الوجود
نسبة اخرى فلهذه النسبة وجود الى غير النهاية فيجتمع من ذلك سلسلة مرتبة الى غير النهاية وهو
محال ووجه الغلط اخذ الامر الذهني عينيا واقعا في الخارج ومثله قول القائل ان امرا كذا اذا امتنع
في الاعيان كان امتناعه امرا واقعا في الخارج فيكون الامر الموصوف بالامتناع واقعا في الاعيان

صحة م

وليس مثله فيقاوم مثل الحصاة مثل الرحى

ايضا وهو محال كما يقال لو امتنع شريك الباري في الخارج كان امتناعه واقعا في الخارج فيكون
الموصوف بالامتناع الذي هو موجود في الخارج موجودا ايضا في الخارج فيلزم ان يكون الممتنع في
الخارج موجودا في الخارج والغلط ان الامتناع اعتقاد ذهني ومن ذلك قول القائل لو كان العدم
متصورا لكان متميزا وكل ما كان متميزا فهو موجود في الخارج ينتج لو كان العدم متصورا كان موجودا
في الخارج والتالي باطل فالمقدم مثله وحل الغلط ان تالي الصغرى وهو المتميز ان كان هو المتميز في الخارج
فيمنع الصغرى لكون المتصور الذي هو مقدم الصغرى ليس يلزم ان يكون متميزا في الخارج وان كان
هو التميز في الذهن فيصير القضية هكذا لو كان العدم متصورا كان متميزا في الذهن صدقت القضية
لكن يكون التميز الموضوع في مقدم الكبرى ان كان هو الخارجي لم يتكرر الحد الاوسط وان كان هو الذهني
فالكبرى ممنوعة اذ لا يجب ان يكون كل متميز في الذهن موجودا في الاعيان لان الممتنعات وكثيرا من المتخيلات
والاعتبارات الذهنية متميزة في الذهن ومع ذلك ليس لها وجود في الخارج واياك والغفلة عن
هذه المغالطة فانها كثيرة الوقوع في كتب العلوم وكلام المتاخرين فحل لها وباشالها اكثر شكوكهم
وشبههم ووقوع الغلط في المتصلات يكون بسبب دعوى لزوم ما لا يلزم او وضع ما لا يجوز
وضعه او رفع ما لا يجوز رفعه واما في المنفصلات فيكون بسبب اهمال قسم منها او اخذ غير الحقيقية
حقيقية او بالعكس ومما يناسب هذا قولهم ان العرض لا يبقى زمانين لو صح بقاء العرض زمانين لاستحال
عدمه لان عدمه اما ان يكون لانتفاء شرط او لانتفاء امر له مدخل وهو محال لعود الكلام الى ذلك
الامر بانه ما الذي اعدمه وليس عدمه لقدرة القادر فان العدم غير مقدور عليه وليس عدمه
لوجود الضد فانه ليس ابطال الوارد للسابق اولى من العكس فتعين ان يكون عدمه لاستحالة بقائه
زمانين ووجه الغلط انه لم يستوف القسمة فيجوز ان يكون عدمه لا للضد بل لما يستدعي وجود الضد
لخصوصه الا ترى ان الحرارة كيف ابطلت البياض مع كونها ليست بضد للبياض لاجتماعها معه في اول
الامر ثم تبطله بعد ذلك عند تمكنها ومن الغلط قولهم في الضدين مثلا ان الحرارة ليست بابطال البرودة
اولى من العكس وهو فاسد فانه يجوز ان يتقوى احدهما على الابطال بواسطة ممد من خارج فيصير
اولى كان النار الممدة للحرارة المتقوية بذلك على ابطال برودة الماء ومن الغلط اخذ المشهور اولي
كقولهم لو عجز الباري تعالى عن جمع الضدين لزم ان يكون القدير ناقصا فيقتصر على مجرد الشهرة وهو
غلط فان القدرة انما يتعلق بالممكنات لا بالمحالات وكذلك اخذ الوهميات اولية ومن الغلط ما يقع
بسبب اخذ الكلي المجموعي مكان كل واحد واحد كقولك كل واحد من الحركات موجود فيكون الكلي موجودا
وكل واحد منها حادثة فالكل حادث وكذلك اخذ كل واحد مكان الكل كقولك الافلاك لها نفوس
فيكون لكل فلك له نفوس ومن الغلط اخذ البعض الصوري مكان البعض الحقيقي كقولهم بعض الزنجي
ابيض فيحتمل ان يكون اسنانه ولحمه ويحتمل ان يكون بعض افراده واخذ احدهما مكان الاخر غلط
ومن الغلط ما يكون بسبب اعتبار الجهات كما يوجد سوالب الجهات والسوالب الموصوفة بالجهات
كل مكان الاخر فان السالبة الضرورية غير سالبة الضرورة والسالبة الوجودية غير سالبة
الوجود وكذلك الحكم في سائر الجهات ومن الغلط كون دعوى عدم وقوع امر وتعليل ذلك بعدم
الاولوية لاجل طبيعية موجودة في عالم التضاد كقول القائل انه لا يجوز قيام العلم ببعض عضو
ليس قيامه ببعض اولى من قيامه ببعض اخر وذلك خطا لجواز ان تخصص ذلك العضو بواسطة
امور خارجة غائبة عنا كما تخصص بعضا بالذكورة وبعضا بالانوثة وكذا الزوايح والالوان
واما القسم الثالث وهو ما يكون الغلط بسبب مشابهة بين الحق والباطل في الصورة والمادة معا فقبح

وجه الغلط فيه باحاطتك بالقسمين السالفين ولا نفتقر الى اسنيناف كلام اخرى في هذا فهذه
جملة من المغالطات هي الامهات وهي اهم ما في المنطق فان المنطق الة عاصمة للذهن عن الزلل و
المغالطات اهمها نفعا وفيها وبها يتبين مراتب اهل العلم والحكماء واقدام اهل النظر والاهواء
فيجب الاستكثار منها فانه لا يمكن حصر انواع الغلط والمغالطات في عدد معين لكن الاحاطة
بما ذكرنا بشرط استحضار القوانين المنطقية مع كثرة الاستعمال يقتضي سرعة الوقوف على محل
الغلط والاهتداء الى حل المغالطات ولنختم هذا الفن بعدة مغالطات وكيفية حلها الاولى
اذا تكلم الانسان في ساعة بثلث قضايا كاذبة وختمها بقوله كل كلامي في هذه الساعة كاذب
فان ذلك يستلزم اجتماع النقيضين لان كلامه الصادر منه في هذه الساعة اما ان يكون
صادقا واما ان يكون كاذبا فان كان صادقا يلزم ان يترتب الكذب على كل فرد من افراد كلامه
الموجود في هذه الساعة ومن جملة تلك الافراد هذا الفرد الصادق ايضا لكونه فردا من
كلامه الموجود في هذه الساعة ويلزم من ذلك ان يكون كاذبا على تقدير كونه صادقا
وان كان كاذبا فيلزم ان يكون بعض افراد كلامه الموجود في هذه الساعة صادقا فاما
ان يكون ذلك الفرد الصادق هو هذا الكلام او غيره لا جائز ان يكون غيره لانا فرضنا
غير هذا الكلام كاذب في هذه الساعة فيلزم ان يكون البعض الصادق هو هذا الكلام
لكن التقدير تقدير كذبه فيلزم ايضا اجتماع النقيضين على كلا التقديرين وانه محال
وجوابه انا نختار انه كاذب قوله لو كان كاذبا لزم ان يكون بعض افراد كلامه في هذه الساعة
صادقا قلنا لا نسلم وهذا لان صدق هذا القول عبارة عن ترتيب الكذب على كل فرد من
افراد كلامه في هذه الساعة فيلزم بالضرورة ان يكون صدقه باجتماع صدقه وكذبه
معا ويكون كذبه عبارة عن انتفاء هذا المجموع ولا يلزم من انتفاء المجموع ان يكون بعض
افراد كلامه صادقا في هذه الساعة لاحتمال ان يكون انتفاؤه بكذب الكل المغلطة الثانية
هو انا ندعي ان بعض الاجسام غير متناه في الخارج لانه اذا صدق كلما كان كل جسم غير متناه
فهو جسم فبعض الجسم غير متناه لصدقهما على موضوع واحد ويستثني عين المقدم وهو كون
كل جسم غير متناه فهو جسم لانتاج عين التالي وهو فبعض الجسم غير متناه وهو المطلوب وجوابه
ان موضوع الشرطية وهو كل جسم غير متناه فهو جسم ان اخذ بحسب الخارج كذبت الشرطية
لعدم الموضوع في الخارج وان اخذ بحسب الحقيقة مقيدا بالامكان كذبت ايضا وان اخذ
بحيث يدخل فيه الممتنع فبعكسها الى حقيقته الموضوع وهو بعض ما لو وجد وكان جسما
فهو بحيث لو وجد كان غير متناه لكن لا يلزم من ذلك صدق المدعى وهو بعض الجسم غير متناه في
الخارج المغلطة الثالثة يدعى ان اجتماع النقيضين ممكن فانه اذا صدق زيد كاتب بالامكان
يصدق ومعه زيد ليس بكاتب دائما وصدق ذلك يستلزم امكان صدق زيد كاتب بالفعل مع
صدق زيد ليس بكاتب دائما الذي هو امكان اجتماع النقيضين على الصدق وجوابه انا لا نسلم
انه اذا صدق زيد كاتب بالامكان العام مع زيد ليس بكاتب دائما ان ذلك يستلزم امكان
صدق زيد كاتب بالفعل مع صدق زيد ليس بكاتب دائما لانه اذا صدق زيد ليس بكاتب دائما
لا يمتنع ان يصدق ومعه زيد كاتب بالقوة وحينئذ يصدق ومعه زيد كاتب بالامكان العام
ولا يصدق ومعه زيد كاتب بالفعل فلا يلزم من صدق زيد كاتب بالامكان العام مع زيد ليس
بكاتب دائما ان يصدق ومعه زيد كاتب بالفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين المغلطة الرابعة

ان المقدار المجرد عن المادة غير موجود فنقول لو كان المقدار المجرد موجودا لكان بعدا وكل ما هو
بعد فهو لذاته يفتقر الى المادة لان المستغني لذاته عن الحلول لا يعرض له الافتقار وكل مفتقر الى
المادة لذاته فحصوله في المادة ينتج القياس انه لو كان المقدار المجرد عن المادة موجودا كان
حصوله في المادة بالفعل وكذلك وذلك محال وجوابه انا لا نسلم ان كل ما هو بعد يلزم ان يكون
لذاته يفتقر الى المادة فان بعض الابعاد يستغني عن المادة قوله لو استغنى بعض الابعاد عن
المادة لذاته لاستحال ان يحصل بعض الابعاد فيها اذ البعدية طبيعة
واحدة فيمتنع ان يفتقر بعض افرادها دون البعض قلنا لا نسلم
ذلك فانه لا يلزم من عدم الافتقار الى المادة الاستغناء
عنها بالكلية لاحتمال ان يكون كل من القسمين اعني
الاستغناء والافتقار انما يلحق البعد
ويعرض له بسبب من خارج و
يكون الطبيعة البعدية
غير مقتضية لشيء
منهما اصلا



الحمد لله العزيز شأنه العظيم برهانه القاهر سلطانه المنزه عن درن الاجسام المحرك لا بالالات
والمماسة عالم الاجرام الذي افاض لنفوس الناطقة على القوابل المستعدة وكمل بعضها بالحكمة
العلمية والعملية بحسب ما قدرها في السعادة الازلية والعناية الابدية فسبحان من لا غاية
لكرمه ولا نهاية لنعمه ولا مرد لقضائه ولا دافع لبلائه تعالى وتقدس عما يقول الظالمون و
الجاحدون علوا كبيرا وصلى الله على ملوك حظائر القدس ورؤساء ابناء الجنس خصوصا على محمد
صاحب الدعوة العامة ونبي الرحمة صلى الله عليه وعلى آله واصحابه ما ابتسم سحاب وسمع خطاب

الرسالة الثانية في الاخلاق والتدبير والسياسات واذا فرغنا من مباحث الاصل فلنشرع الان فيما يتفرع
من هذه الشجرة من الاشجار والاغصان فلنرق فيها اين على كل غصن حتى تنتهي الى الذروة العليا
وكما قد قلنا ان الحكمة ينقسم لقسمين الى العملية والى العلمية وكانت الحكمة العملية مقدمة على العلمية
لان ادراك المعقولات على ما ينبغي موقوف على صفاء النفس وتنورها وهما موقوفان على تهذيب
الاخلاق وتكميل السياسات وقد قال ابو نصر الفارابي ينبغي لمن اراد الشروع في الحكمة ان يكون
شابا صحيح المزاج متأدبا بآداب الاخيار قد تعلم القرآن واللغة وعلوم الشرع اولا ويكون عفيفا
صدوقا معرضا عن الفسوق والفجور والغدر والخيانة والمكر والحيلة ويكون فارغ البال
عن مصالح معاشه مقبلا على اداء الوظائف الشرعية غير مخل بركن من اركان الشريعة ولا بادب
من آدابها معظما للعلم والعلماء ولا يكون لشيء عنده قدر الا للحكمة واهلها ولا يتخذ علمه و حكمته
لحرفة ومن كان بخلاف ذلك فهو حكيم زور ولا يعد من الحكماء فهذا الكلام يدل على تقديم الحكمة العملية
التي هي تهذيب الاخلاق على الحكمة النظرية وقال تمام السعادة بمكارم الاخلاق كما ان تمام
الشجرة بالثمرة وقد بينا بالحصر العقلي ان الحكمة العملية ينقسم ثلثة اقسام وباعتبار آخر اربعة
ونحن نذكر في هذه الرسالة الاقسام الثلثة فالقسم الاول تهذيب الاخلاق وهو المتعلق بخواص
ذاته من غير شركة واستيعاب هذا القسم يستدعي كلاما مبسوطا بحجمه مجلد ولا يسعه هذا الجزء
اليسير فلنذكر من هذا القسم شمة فنقول الخلق ملكة يصدر عنها جميع الافعال بسهولة من غير
فكر وروية وزعم جماعة من الحكماء ان الخلق لا يمكن تغييره بل الخلق هو الذي يقتضيه المزاج المخصوص
كالذي يكون حار مزاج القلب فانه يكون شجاعا وضده جبانا وكذا بقية الاخلاق والصواب انه
يمكن تبديله وتغييره بالزيادة والنقصان والاعتدال بكثرة مزاولة الافعال والاقوال
والحركات والسكنات والتصورات ولولا ذلك لما اجتهدت الانبياء والحكماء والاولياء
في الدعوة الى الله بكل طريق ولما امرنا بتحسين الاخلاق كيف وقد قال سيد البشر صلى الله تعالى عليه
وسلم بعثت لاتمم مكارم الاخلاق والعاقل يمكنه ان يعرف ذلك بكثرة التأمل والتجربة وينبغي

ان تعلم ان الانسان له قوى ثلث النفس الناطقة المعبر عنها بالقوة العقلية والقوة الشهوانية والقوة
الغضبية فالقوة العقلية سيأتي الكلام عليها في الطبيعيات وهي النفس الملكية وهي مبداء التمييز
والفكر والشوق الى ادراك الحقائق ويسمى تهذيب القوة النظرية حكمة نظرية واما الشهوانية فهي
النفس البهيمية وهي مبداء الشهوة وطلب الغذاء والشوق الى الالتذاذ بالمآكل والمشارب والمناكح
والقوة الغضبية هي النفس السبعية وهي مبداء الغضب والاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط
والترفع والجاه والعز والثالثة العدالة بين هذه القوى فينبغي ان يكون هذه القوى معتدلة لا تخرج
الى حد الافراط والتفريط بل يكون لا ميل فيها فان خرج الى حد الافراط يسمى بالنسبة الى الحكمة
سفها وجربزة والى الشهوة شرها والى الغضب تهورا والى التفريط الى الحكمة بلها والى الشهوة خمودا
والى الغضب جبنا واذا اعتدلت يحدث فضيلة ثالثة وهي العدالة الحادثة من تهذيب القوة العملية
وطرفاها الظلم والانظلام واذا هذبت القوة الشهوانية يسمى حينئذ عفة واذا هذبت القوة الغضبية
تسمى شجاعة وكل واحد من هذه القوى الاربعة بعد التهذيب يسمى بهذه الاسماء التي هي الحكمة والعفة و
والشجاعة والعدالة هي وسط بين الطرفين والوسط محصور والاطراف لا ينحصر عند حد بل يذهب
الى غير النهاية فكل فضيلة هي وسط بين رذيلتين اعني الافراط والتفريط والوسط هو الصراط
المستقيم فيجب ان لا يتجاوزه طالب الكمال فبحسب انحرافه يبعد من السعادة الاخروية وهذا هو الداء
المعضل والمرض المشكل الذي يعجز عنه البشر الا الشريد الفريد من الافاضل والاماثل وكلام
الانبياء والحكماء يدل على ما ذكرناه من صعوبة الطريق وان الواقف على الوسط قليل وان الناس
يفرقون ويتفرقون في البرازخ الغير المتناهية بعد خراب الهياكل والابدان ويقيمون في كل برزخ
زمانا بحسب ما يقتضيه الهيئة ثم يترقون من منزل الى منزل عند ذهاب تلك الهيئات واعلم ان تحت
كل واحد من هذه الفضائل الاربع انواع لا يتناهى الا انا نذكر منها ما هو المشهور ليكون الفائدة
اعظم اما الانواع التي تحت الحكمة فستة وهي الذكاء وهو سرعة انتاج القضايا وسهولة
استخراجها لكثرة مزاولة المقدمات ويصير ذلك ملكة وسرعة الفهم حركة النفس من الملزومات
الى اللوازم بلا توقف مع ملكة وصفاء الذهن ان يكون للنفس استعداد استخراج المطلوب
من غير اضطراب وسهولة التعلم ان يكون للنفس حدة في اكتساب المطلوب من غير ممانعة الخواطر
المتفرقة بل يكون بكليتها متوجهة الى المطلوب واما التحفظ فهو ان يكون صور الامور المدركة
بالعقل او بالوهم بقوة التفكر او التخيل مستحصلة باقل نظر واما التذكر فهو ان يلاحظ النفس
تصور المحفوظ في اي وقت شاء بسهولة من جهة الملكة المكتسبة واما الانواع الداخلة تحت
الشجاعة فاحد عشر نوعا كبر النفس وهو عدم المبالاة بالكرامة والهوان والنجدة ان يكون
الانسان واثقا بثبات نفسه عند الخوف من الجزع الموجب للحركات المضطربة وعلو الهمة ان يكون
النفس غير مستبشرة بالسعادة الدنيوية ولا منضجرة بفقدانها غير خائفة من الموت
وثبات الهمة ان يكون للانسان قوة مقاومة للآلام والشدائد والحلم قوة يمنع النفس عن
الغضب بسهولة والسكون ان يكون النفس في الخصومات حافظة الادب الشرع والعقل والشهامة
ان يكون النفس حريصة على اقتناء الامور العظيمة لتوقع الذكر الجميل والتحمل ان يكون النفس [illegible]
على استعمال الالات في اكتساب الامور اللائقة والتواضع ان لا تجعل لنفسك مزية على من هو
دونك في الجاه والحمية ان يحافظ الانسان على ما يجب محافظته من غير تهاون والرقة ان يكون
النفس يتأثر من تألم ابناء الجنس من غير اضطراب واما الانواع الداخلة تحت العفة فاثنا عشر

الحياء وهو تغير يحصل في النفس عند استشعار ارتكاب القبيح احترازا عن استحقاق الملامة والرفق انقياد النفس الى الامور الحادثة على جهة التبرع وحسن الهدى ان يكون للنفس في تكميل نفسها رغبة صادقة والمسالمة ان يظهر المجاملة في النفس عند المنازعة في الاراء بلا اضطراب والدعة ان يكون النفس ساكنة عند حركة الشهوة مالكة لزمام نفسها والصبر مقاومة النفس للامور الملذة القبيحة حتى لا يصدر والقناعة رضى النفس بصبر وثبات البدن والوقار كون النفس عند توجهها الى المطالب خالية عن الاضطراب والورع ان يكون النفس ملازمة على الاعمال الجيدة والافعال اللائقة والانتظام ان يكون للنفس تقدير وترتيب بحسب الوجوب ورعاية المصالح ويكون ذلك ملكة والحرية ان يمكن النفس من اكتساب المال من المكاسب الجميلة ويصرفها في الوجوه المحمودة والسخاء هو انفاق المال على الوجه الاسهل وتحت السخا انواع ثمانية الكرم ان يكون يسهل على النفس انفاق الاموال الكثيرة العامة النفع على ما يقتضيه المصلحة والايثار ان يسهل على النفس بذل ما يحتاج اليه عند ظهور الاستحقاق والعفو هو ان يسهل على النفس ترك المكافات والمروة ان يكون للنفس رغبة في التحلي بزينة الافادة وبذل ما لا بد منه والنبل ان يكون النفس مبتهجة بملازمة السيرة الحسنة والمواساة معاونة الاصحاب والمستحقين في المعيشة والمال والسماحة بذل ما لا يجب تفضلا والمسامحة ترك ما لا يجب تركه من طريق الاختيار واما الانواع الداخلة تحت العدالة فاثنا عشر الصداقة وهي محبة صادقة يبعث على تهيؤ اسباب فراغة الصديق والالفة معاونة بعض لبعض في تدبير المعيشة من جهة الاعتقاد في الصحبة والوفاء التزام طريق المواساة والمعاونة الغير المتجاوزة والشفقة ان يكون للنفس عند مشاهدة حال غير ملائمة يهتم بازالة ذلك وصلة الرحم ان يشترك الاقرباء والمتعلقين في الخيرات الدنيوية والمكافات ان يقابل الاحسان الذي صنع به بمثله او باكثر منه وحسن الشركة ان يكون الاخذ والعطا في المعاملات على وجه الاعتدال الموافق وحسن القضا ان يكون الحقوق المتوجهة عليه يؤديها على وجه لا يكون فيها منة وندامة والتودد طلب مودة الاكفاء واهل الفضل بحسن النظر والقول والتسليم ان يكون القول المتعلق بالباري تعالى لا يعترض عليه والتوكل ان يكون الافعال المتعلقة بالقدرة والكفاية البشرية لا يرى انه هو المتصرف والفاعل ولا يطلب زيادة ولا نقصانا ولا تعجيلا ولا تاخيرا والعبادة كون الباري تعالى معظما في النفوس محبوبا في القلوب وكذا مقربو الحضرة الالهية كالملائكة والانبياء والاولياء عليهم السلام وطاعتهم فهذه هي انواع الفضائل الاربع ينبغي لطالب الكمال ان يحصلها باسرها ونضمها الى الاجناس المذكورة ولا يتساهل في شيء منها فيتساهل في منزلته في المعاد ولما ذكرنا ان كل واحد من الفضائل الاربعة وسط بين رذيلتين اعني الافراط والتفريط وكذلك كل واحد من الفضائل النوعية طرفا افراط وتفريط وهما رذيلتان يجب اجتنابهما فمن المتعلق بانواع الحكمة الذكاء وهو وسط بين الخبث اعني الافراط والبلادة اعني التفريط وسرعة الفهم وسط بين سرعة التخيل على الاختطاف الغير المحكم وهو الافراط وبين الابطاء في الفهم وهو التفريط وصفاء الذهن وسط بين الظلمة الحادثة في النفس وبين تاخير استنباط النتايج وسهولة التعلم وسط بين مبادرة الذهن الى استثبات الصور سريعا وبين الصعوبة في ذلك وحسن التعقل وسط بين زيادة صرف الفكر في ادراك المعقولات المطلوبة وبين قصور الفكر في تعقل المطلوب والتحفظ وسط بين الاشياء التي يصرف العناية الى حفظها بلا فائدة وبين الغفلة في استثبات

الامور المهمة والتذكر وسط بين فرط استعراض الامور الزائدة المقتضية تضييع الوقت وكلال الآلة وبين نسيان الذي ينبغي حفظه واما الرذائل المكتنفة ببعض انواع الفضائل الباقية فمن فضيلة الحيا وطرفاه الرذيلتان الوقاحة والخرق والسخا فضيلة وطرفاه الرذيلتان الاسراف والبخل وفضيلة التواضع وطرفاه الرذيلتان التكبر والتذلل وفضيلة العبادة وطرفاها الرذيلتان الفسق والتحرج ويجوز ان يكون فضيلة بالنسبة الى الوسط وجودية لا يكون وسطا حقيقيا كالشجاعة والسخا فانه قد يلتبس على بعض الناس لنقصان النظر بين طرف الافراط وبين تلك الرذيلة ونفس الفضيلة ولا يمكنه الفرق حتى انه كلما شاهد الاسراف والتهور اكثر يتوهم ان الفضيلة اكمل وفي طرف التفريط لا يشتبه ذلك مثل البخل والجبن فانهما عدميان والتنافي بين الوجود والعدم ظاهر وفي الفضيلة التي بالاضافة يكون عدمية يكون الحكم بالعكس مثل التواضع والحلم ففي طرف التفريط يلتبس وفي طرف الافراط يكون وجوديا لا يلتبس وفي الفضيلة التي لا يترجح طرف على طرف مثل العدالة يكون الامر واضحا فيجب على العاقل ان يكتسب جميع اجناس الفضائل وانواعها ويجتنب ما يقابل ذلك من الرذائل القسم الثاني في الحكمة المنزلية فيجب ان تعلم ان الانسان لما لم يكن غذاؤه طبيعيا بل صناعيا لا يحصل الا بالكد والتعب والغالب على الخلق استيلاء القوى البدنية فلو لم يكن للغذاء موضع تحرز وتحفظ فيه من النفوس الشريرة لذهب بالغذاء المجتمع بالصعوبة في الزمان الطويل وذلك الموضع هو المنزل ولما كان الرجال يحتاجون الى الخروج من المنزل والذهاب في طلب الاقوات والارزاق فيفتقر الى من يقيم من تلك المنازل يحفظ الاقوات عن السراق والايدي المتعدية وهم الاناث المحتاج اليهن في حكمة التناسل وحفظ الاغذية واصلاحها واذا اشتمل المنزل على الزوج والزوجة حدث بينهما الاولاد وصار في المنزل جماعة يحتاجون الى المعاونين وهم الخدم فاذن كان المنزل هذه الخمسة الزوج والزوجة والاولاد والخدم والاغذية المبقية لهم بحسب الشخص كما ان الزوجة تبقيه بحسب النوع ويجب على صاحب المنزل سياسة هؤلاء الجماعة على الوجه الاصلح والنظام الاوفق كلا وافرادا بالترغيب والترهيب واللطف والعنف والرفق والزجر فيستقيم بذلك احوال المنزل ونعني بالمنزل المكان الذي يجتمع فيه هؤلاء الاركان الخمسة اي شيء كان من بيت وخيمة وغار وظل شجرة وغير ذلك فلننظر الان في كل ركن من اركان المنزل الاول المال والاقوات الحافظة للشخص ولما كانت الافات السماوية قد تطرأ على الاقوات فينبغي ان يحفظ ويدخر ويجمع في جميع الاماكن ذخرا وملاذا للخلق وملجأ للعباد عند هلاك البعض يتغذون بالباقي بدلا عن الغائب ويحمل من مكان ويجب النظر في المال من ثلاثة اوجه الدخل والحفظ والخرج اما الدخل فاما ان يكون متعلقا بالكفاية اولا والاول كالصناعات والتجارات والثاني كالعطايا والمواريث واللقطة والركاز ويجب في الاكتساب ان يحترز عن الظلم والعار والدناءة اما الظلم فكالتغلب والبخس في الكيل والوزن والخديعة والسرقة واما العار فكالاكتساب بالمجون والسخرية ومذلة النفس واما الدناءة فبالاكتساب بالصنايع الخسيسة مع التمكن من الصنايع الشريفة والصنايع على ثلاثة اضرب شريفة وهي الحاصلة من خير النفس لا البدن وهي ثلثة اقسام الاول ما يتعلق بجوهر العقل كصحة الرأي وصواب المشورة وحسن التدبير وهذه صناعة الوزراء الثاني ما يتعلق بالاداب والفضائل كالكتابة والبلاغة والطب والنجوم والاستيفاء والمساحة وهذه صناعة الادباء والفضلاء والثالث ما يتعلق بالقوة والشجاعة كالفروسية

والجندية وضبط الثغور ودفع الاعداء وهذه صناعة الفروسية وهذه الثلثة الاقسام
يسمى صناعات الاحرار وارباب المروات واما الصناعات الخسيسة فثلثة انواع الاول ما ينافي
مصالح عموم الخلق كالاحتكار والسحر وهذه صناعة المفسدين والثاني ما ينافي فضيلة من الفضائل
كالسخرية والمطربية والقمار وهذه صنايع السفهاء والثالث ما يقتضي نفرة الطبع كالحجامة والدباغة
والكناسة وهذه صنايع الاخساء واما الصناعة المتوسط فهي الباقية الان بعضها ضرورية
كالزراعة وبعضها غير ضرورية كالصياغة ويجب على العاقل ان يحترز عن المكاسب الدنية و
الموجبة للنار والعار وان يختار افضل الصنايع واما حفظ المال فيلاحظ فيه ثلث شروط
الاول ان لا يكون في حفظه الاختلال معيشة اهل المنزل الثاني ان لا يكون فيه خلل من جهة الدين
والعرض لان عند القحط ولجنب الاحتياج الى ما دخره اثم وذلك غير لايق الثالث ان لا يرتكب
بذلك رذيلة كالبخل والحرص وينبغي ان يحفظ بثلث شروط الاول ان يكون الخرج اقل من الدخل
بيسير الثاني ان لا يصرفه في شئ لا يليق بالحال والوقت الثالث ان يطلب الرواج والكسب اليسير
ولا تطمع في الكثير وقد قيل السماح رباح ويجب بحسب ما يقتضيه الحكمة المنزلية ان يكون
لرب المنزل ذخيرة من المال والقوة لوقت الاحتياج والضرورة والقحط والجدب ونفع
صديق وصالح فان نوايب الدهر والافات كثيرة واما الخرج والانفاق فيحترز فيه من اربعة
اشياء الاول من التقتير واللوم الثاني الاسراف والتبذير الثالث الريا والمباهات والمفاخرة
والرابع سوء التدبير وهو ان يقتضي في بعض المواضع الزيادة فينقص وبالعكس وصرف المال
محصور في ثلثة الاول لله تعالى كالصدقات والزكوات والثاني ما يقتضيه السخا كالهدايا
والتحف والصلوة والثالث ما ينفق كالضرورة اما لطلب ملايم او دفع مضار فالاول كالخراجات
المنزل والثاني ما يدفع الى الظلمة والسفهاء في تدبير اهل المنزل يجب ان يكون الباعث على طلب
المرأة امرين احدهما حفظ المال والثاني النسل لا الشهوة واللذة الدنية وان يختار المرأة
العفيفة الجميلة البكر الولود ذات الحيا ورقة القلب المتوددة القصيرة اللسان المطيعة
لزوجها الخدومة الحسنة الخلق ليكون ذلك سببا لتسلي الاحزان وجلاء الهموم وان يكون نحو
ذات عشيرة ليحصل له بمظاهرتهم القوة فان عدم من هذه الخصال شئ فينبغي ان لا يعدم
العقل والعفة والحيا وايثار الجمال والمال يستدعي تعبا عظيما واذا حصلت الوصلة بين
الزوج والزوجة يراعي بعد ذلك ثلثة اشياء الاول الهيبة والثاني الكرامة والثالث شغل
الخاطر والهيبة التي له عند المرأة يجعلها ممتثلة لاوامره ونواهيه فيحصل بذلك ضبط المنزل
واما الكرامة فبان يلزم المرأة بامور تستدعي المحبة والشفقة فيهتم بامور المنزل وحسن نظامه
وللكرامة اسباب ان يجعل لها هيئة جميلة وان يكون في ستر وحجاب لا ينظر اليها اجنبي ولا الى
شمائلها ولا يسمع صوتها وان يشاورها في اسباب احوال المنزل وان يكون مطلقه اليد في
اقوات المنزل وخدمه ومهماته وان يحسن الى اقربائها واذا رأيها على الطريقة المثلى لا يختار
عليها امرأة اخرى فان الغيرة وقلة العقل مركوز في النساء واما شغل الخاطر فينبغي ان يكون
خاطر المرأة مستغرقا بمهمات المنزل والنظر الى مصالحه ليتم نظام معيشة اهل المنزل فان
الانسان لا يصبر على التعطيل والفراغ من الضروريات يقتضي النظر في غير الضروريات فاذا
تفرغت المرأة من اسباب تربية الاولاد والخدم والاقوات لا بد من اشتغالها بامور تقتضي خلل
المنزل من التفرج والنظر الى الاجانب فلا يبقى الزوج عندها وقع وتقدم بعد ذلك على القبايح

ويعرض الناس

ويعرض الناس اليها ويلزم من ذلك فضيحة الدنيا وشقاوة الاخرة وينبغي في سياسات النساء
ان يحترز من ثلثة اشياء الاول ان لا يبالغ في محبتها فان فيه فسادا عظيما وان ابتلي بذلك فليكتمه
الثاني ان لا يشاورها في الامور الكلية ولا يوقفها على اسراره ولا على ماله فانه يلزمه افات الثالث
ان يحفظها عن سماع الملاهي والنظر الى الاجانب واستماع حكايات الاجانب والنساء الموسومات
بهذه السمة ويمنعها من النساء اللواتي يجالسن الرجال وقد نهى لذلك ان يتعلم المرأة سورة يوسف
لان سماع ذلك يوجب لخروجها عن قانون العفة ويمنعها عن الشراب وان قل فانه يوجب الوقاحة وهيجان
الشهوة فما على النساء اضر من سماع حكايات الرجال والشراب والخصال الموجبة لميل الزوج الى
الزوجة ملازمة العفة واظهار الكفاية وكونه مهيبا وحسن التبعل وعدم النشوز وقلة المعاتبة
والمجاملة وحكماء العرب نهوا عن نكاح الحنانة والمنانة والانانة وكية القفا وخضراء الدمن فالحنانة
المرأة التي لها اولاد من رجل اخر تحن عليهم بمال الزوج الثاني والمنانة التي لا تزال تمن على زوجها
والانانة المرأة التي كانت لها زوج افضل حالا من هذا او كان لها من هذا الزوج حال فتغيرت فانها
تان وتشكو وكية القفا المرأة الفاجرة تطلب غيبوبة الزوج ليدخل عليها الاجانب فتكوى
قفاء الزوج كل وقت وخضراء الدمن المرأة التي لها جمال ولا اصل لها كالخضرة الحسنة التي على
المزابل والعاجز عن تدبير احوال النساء الاولى له ان يتجرد ويتغرب فان في مباشرة النساء خطر
عظيم على النفس والبدن في تدبير الاولاد واذا وجدت الاولاد بينهما فينبغي ان يحسن اساميهم فان الاسم
الرذي يؤدي الى تأذيهم مدة العمر ثم يختار له المرضعات والحواضن لاصحاب السيئات عن الافات
والعيوب والاخلاق الردية فان العلل يتعدى بذلك واذا تم الرضاع يشتغل بتأديبهم وربما
وتهذيب اخلاقهم فان الاطفال يستعدون لتهذيب الاخلاق ولان الاطفال في الاكثر يميل الى الاخلاق
الذميمة لغلبة الهوى وظلمة النفس الناطقه وكدرتها فلو لم يزجر عنها ويمنع من الصغر والا
بكثرة الاستعمال والاعتياد يصير ملكة ويعسر رجوعه بعد ذلك واول ما ينبغي ان يبدأ
به القوة التي اذا هذبت لزمها خيرات كثيرة وهي الحياء فاذا وجد ذلك دل على النجابة فانه يحترز
عن القبايح ويميل الى الامور الجميلة والحياء علامة التأدب والتخلق بالاخلاق الحسنة ثم يمنع
من مخالطة الاراذل والمفسدين وذوي الاخلاق السيئة فان الطفل ساذجة يقبل النقوش بسرعة
والمخالطة لها تاثير عظيم في اكتساب الاخلاق ويعلم عن العزة والكرامة المتعلقة بالعلوم والاداب
لا التي تتعلق بالمال والجاه ويتلقن السنن الشرعية ووظايف العبادات النبوية ويكثر عنده من مدح
الابرار والاجداد والعلم والعلماء ويذم ما عداهم من الاشرار ولا يسامح اصلا في شئ من الامور
الردية وكذا يستهان عنده بالماكل والمشارب والمناكح واللباس الفاخرة فان ذلك بالنساء اليق
وان اقدم على شئ مما لا ينبغي يبالغ في زجره ويؤمر بحفظ الاشعار المتعلقة بمكارم الاخلاق
لا التي فيها الغزل والطرب والخمر والسخف ولا يلتفت الى من يزعم ان ظرافة ورقة طبع ويحترز
في توبيخه عند معاودة امر من الامور القبيحة عن المكاشفة لئلا يتوقح واول رياضة القوة
الشهوانية الطعام فيعلم ان الغرض من الطعام الحياة لا اللذة فان الاستكثار منه المعدن الشر
ومحل الاسقام بمنزلة الادوية فان القليل يصلح البدن والكثير يفسده ويذم الشره والحرص
على الطعام ويحقر شهوة البطن وليكن الغذاء معتدلا لئلا يغلب النوم والكسل على الصبي ولا
يعطى من الحلوا والفواكه الا اليسير ولا يشرب الماء في اثناء الطعام ولا يسامح في الخمر اصلا
لافساده النفس مع البدن ولا يجالس اصحاب الشراب ولا يسمع كلامهم ولا الملاهي المسخرة

وفاية يقتضي

وارباب الهزل واللهو ويمنع من النوم الكثير لتغليظه الذهن وتموية الخاطر ومن الثياب
الناعمة ومن التمتع المفرط الا ما هو ضروري ليتعود على الشدايد والرجولية ويتعود الحركة
والركوب والمشي والسكون والقعود والكلام ولا يزين شعره ولا يلبس الخواتيم الثمينة ولا يفتخر
على الاقران بالمال والجاه والملابس والماكل والمشارب ويتواضع مع جميع الناس ويكرمهم وينبغي
ان يكون المعلم موصوفا بالحكم والعلم والوقار والعقل وتهذيب الاخلاق واقفا على داب الاكابر
وسير الملوك عارفا بمجالسة كل طبقة من الطبقات ومواكلة الملوك واول ضرب المودب يكون قليلا
ومولما ليعتبر بذلك ويحسن الى الصبيان ويكافيهم بالجميل ويكون تعليمه بالرفق ويستريح عند
التعب لئلا يعمي الخاطر ويطيع الابوين والمعلم والاكابر واذا صار شابا يعرف ان الغرض الاقصى من
الاموال والعقار ترفية البدن وحفظ الصحة ليعتدل مزاجه ويبعد عن الامراض والافات
فان كان من اهل العلم يتعلم بالتدريج فالاول علم الاخلاق ثم الحكمة النظرية ويقدم كل ما كان
اقرب الى الحسن ويراعي في ذلك ما يقتضيه طبيعة الشخص لانه ليس يليق الاشرف بمزاج كل احد فكل
احد خلق لشيء بحسب ما يقتضيه الحكمة وهذا موجب لنظام العالم وارباب النعم والدول يتعلمون
بعض الصنايع ليكون الحرفة عونا عند انقلاب الحال وحكم البنات حكم الاطفال والنساء الا انه
لا تعلم الكتابة ففي ذلك شرور واما الكلام فلا يكثر فيه ولا يقطع الكلام على احد وان حكى احد
حكاية وهو يعرفها فلا يظهر المعرفة ولا يجيب بغير الجواب وان سئل جماعة عن مسئلة وهو قادر
على الجواب واجاب الغير فليصبر ويجيب بعده بما لا طعن فيه على المتقدم ويتواضع مع كل احد
في الكلام ولا يشرع في جواب كلام الغير الا بعد تمام تقريره وحتى لا يفهم المعنى بتمامه لا يشرع
في الكلام ولا يكرر الكلام ولا يفحش في الكلام ولا يشتم فاذا اضطر الى معنى فيه فحش فليعرض ولا يصرح
بما لا يليق ويتكلم في كل مجلس بما يناسبه وفي اثناء الكلام لا يشير باليد والعين والحاجب الا ان
اقتضاه الحال ولا يكذب فانه مجانب للايمان ولا يلح لاستماع الكبراء والسفهاء ويحذر من مخالطة
الصبيان والعوام والنساء والمجانين ويلطف في المحاورة ولا يحاكي افعال الخلايق ولا اقوالهم
ولا يغتاب الناس ولا ينم ولا يسعى بينهم بما يكون سببا للشر واما المشي فينبغي ان يكون بالسكون
والوقار بلا تعجيل ولا تجنن ولا طيش ولا يبطي ايضا تشبيها بالكسل والتكبر ويراعي
الاعتدال في جميع الاحوال ولا يلتفت في مشيته كثيرا لانه فعل الجاهلين بل يكون راسه بين يديه
لانها مشية اصحاب الافكار والاحزان وكذا يراعي في الركوب الاعتدال وفي القعود لا يترك
اصبعه في اذنه ولا انفه ولا فمه ولا يمص ولا يمخط ولا يمسح المخاط بكمه ولا ذيله وعند
الاكابر وفي المحافل يقعد في مرتبته لا اسفل ولا اعلى والكبراء في مرتبتهم حيث جلسوا وان قعد
واحد دون مرتبته فليرق الى محله ولا يمد عند الاكابر رجليه ولا ساعديه ومن الركبة الى السرة
لا يكشفه بوجه من الوجوه ولا ينام عند الناس ولا يغط في نومه وان غلب عليه النعاس بحضور
الخلق يقوم او ينفي النوم عنه بحديث وفكر وان نام الجماعة فليوافقهم او يخرج عنهم ولا يكن
خفيفا في المجالس وادب الطعام ان يغسل يديه وينظف انفه وفمه ويقرب من المائدة ولا يبادر
سريعا الى الطعام ولا يلوث يديه وثوبه ولا يزيد في الاكل على ثلاثة اصابع ولا يفتح فمه كثيرا ولا يكبر
اللقمة ولا يبلعها سريعا ولا يبطي في بلعها بل يراعي الاعتدال ولا يلطع يديه ولا ينظر الى الوان
الطعام ولا يولع بالطعام الجيد بل يؤثر به ولا يترك الدسومة على اصبعه ولا يترك الخبز [illegible]
ولا ينظر الى لقمة من ياكل معه وياكل مما بين يديه وما يصل الى فمه كالعظام وغيره لا يتركه على

على السفرة وان دفع في فمه لقمة فيها عظم اخرجها خفية وكل ما ينفر منه من الغير لا يفعله
ولا قطيفا بحيث ينفر منه من ياكل الفضلة ولا يقع من فمه شيء في الصحيفة ويوافق الجماعة في الاكل الى
الاخر واذا رفعوا ايديهم رفع وان كان جايعا الا في بيته او عند صديقه ولا يخرج من حلقه و
فمه اصوات منكرة والذي يخرج بالخلال يرميه والذي يخرجه باللسان يبلعه وان كان مع جماعة
فيوخر الخلال واذا غسل يديه يبالغ في غسل اصابعه واصولها وكذا شفته وفمه ولسانه ولا
يبالغ في الغرغرة ولا يرمي ماء الفم في الطشت بل يرميه خارجا ولا يسبق الجماعة في الغسل الا ان كان
قبل الطعام وادب الشراب ان يقعد في مجلس الشراب بجنب الافضل الاعظم لا الاخس والاسفه ويشتغل
بالحكايات الحسنة والاشعار المليحة المناسبة للحال ولا يعبس وجهه ولا ينقبض ويسمع كلام
الاكابر والافاضل ويقبل عليهم ولا يقعد الى وقت السكر بل لا ينبغي ان يسكر فانه اضر الاشيا
على العقل وان سكر الاصحاب فالاولى ان لا يقعد ولا يشتغل بحديث السكارى وان عجز واحد
من الشرب لا يكلف الزيادة وان غلب الغثيان فليخرج على وجه لا يشعر وان تقيا في المجلس لا يعاود
ولا ياخذ الرياحين والفواكه من بين ايدي الاصحاب ولا يكثر من اكل النقل ويحيي كل واحد من
الحرفاء بما يليق به وان حضر في المجلس مليح لا ينظر اليه كثيرا ولا يتكلم معه كثيرا ولا يطلب من المطرب
لحنا او صوتا يحبه وان غلبه النوم يبعد عن المجلس وان كان المجلس للملوك وليس له انس بالحرفاء فلا
يحضر وان كان ضروريا يخرج سريعا ولا يحضر مجالس السفهاء وان اختلفت هذه الاشياء باختلاف
الازمنة والاوقات والاخلاق فلا يكاد يخفى الصواب على الفطن العاقل واما سياسة الخدم و
العبيد هم بمنزلة الايدي والارجل والجوارح ولولاهم لتعذرت الراحات ووجدت [illegible]
لكثرة التردد والتلدد والقيام والقعود والتعب وسقوط الهيبة فليحمد الله تعالى على وجود
هذه الطائفة وهم ودايع الله فينبغي ان يرفق بهم ويلطف ولما كان الكلال في الملال يطرق الى
جوارحهم ودواعي الحاجات والارادات مركوزة في طباعهم لا جرم يجب رعاية الانصاف والعدل
فيهم بحذر ولا يجور والتعسف عليهم ليكون السياسة الالهية مقدمة وشكر النعمة مؤداة ولا
يخدمهم الا بعد المعرفة التامة والتجربة المتكررة والتفتيش والحدس ويحترز من الصور المشوهة
والقبيحة والمتعاونة لان في الاغلب الخلق تابع للخلق قال صلى الله عليه وسلم اطلبوا الخير عند حسان
الوجوه وكذا من اصحاب العاهات واهل الذكاء والكياسة لا يعتمد عليهم من كل وجه لان كثيرا
ما يكون سمتهم الغدر والخديعة والمكر والحيلة ويقدم صاحب العقل والحياء القليل على
صاحب الشجاعة والشهامة لانها منوطة بالوقاحة وهي اصل الشر كما ان الحياء اجود
الخصال المحمودة ويعلم الغلام صناعة موسومة بالخير والصلاح ولا ينقل من صنعة
الى اخرى بل ما يميل اليها ويقدم مع الخدم ان الصحبة هي واستخدامهم والشفقة عليهم [illegible]
لا سبيل الى المفارقة لانه اليق بالوفاء والكرم والخادم ينبغي ان يكون ناصحا مشفقا
محبا لسيده ليكون ذلك سببا لتفويض الامور اليه واشراكه في جميع الخيرات فان كان
خدمة الخدم للمحبة والعشق صلح جميع الامور وانتظم بخلاف ما اذا كان لرغبة
او رهبة او ضرورة ولا يبخل بماكل الخدم ومشاربهم وملابسهم ومساكنهم بل يقدم
ذلك على جميع مهماته وتزاح عنهم الافات والمكروهات ويعين لهم اوقات الراحات ويودب
الخدم بالاداب الحسنة اللائقة بهم ويقومون بحسب الجنايات والجرايم ولا يتخذ العقوبة سيرة
ولا يتركه بالكلية فان ذلك مفسدهم فان رجع بعد العفو عاقبه من غير اهمال والعبيد بحسب

الطبايع ثلثة اصناف الاول حر بالطبع والثاني عبد بالطبع فالثالث عبد الشهوة فالاول
يجعلون بمنزلة الاولاد فيهذبون والثاني بمنزلة الدواب يستعملون والثالث يقيد للحاجة
والعرب افصح وادها لكن فيهم غلظ الطبع وللخفا وقوة الشهوة والعجم موسومون بالعقل
والادب والسياسة والذكاء والنظافة لكن فيهم الحرص والحيله والروم فيهم الوفاء والامانة
والتودد والكفاية لكن فيهم البخل واللوم والهند فيهم الحس والحدس والوهم لكن فيهم العجب
وخبث النية والمكر والافتعال والترك فيهم الشجاعة وحسن الخدمة وحسن المنظر لكن فيهم الغدر
والقساوة وعدم الاحتفاظ واما القسم الثالث وهو سياسات المدن فكل موجود فكماله اما
ان يكون مقارنا معه كالاجرام السماوية او يكون الكمال متاخرا عنه كالمركبات الارضية وهذا
الكمال الاخير يحتاج في حصوله الى الحركة من النقصان الى الكمال والحركة تفتقر الى اسباب معكلة
مثل الصور الحاصلة من واهب الصور بطريق التعاقب من حين كون النطفة نطفة الى غاية
الكمال الانساني ومعدات مثل الغذا فانه يصير مادة بالنما بغاية ما يمكن والمعونة على ثلثة اقسام
احدها معين يكون جزءا من ذلك الشيء كالمادة المذكورة الثاني ان يكون المعين متوسطا بين الشيء
المحتاج الى الاعانة وبين فعله وهي الالة الثالث ان يكون المعين براسه فعل هو كال للشيء المحتاج
الى الاعانة وهذه المعونة خدمة وهي قسمين الاول ان يكون معونة بالذات يعني ان غاية ذلك
الفعل نفس المعونة الثاني يكون معونة بالعرض يعني ان يكون فعله له غاية اخرى والمعونة يحصل
بالتبعية مثال معونة المادة اعانة النبات الحيوان لاخذ منه الغذا ومثال معونة الالة معونة
الات القوة الغاذية في ايصال الغذا الى الاعضاء ومثال معونة الخدمة بالذات معونة
المملوك للمالك ومثال معونة الخدمة بالعرض معونة الراعي السخلة قال الفارابي الافاعي تخدم
العناصر بالذات عند اللسع الموجب لانحلال التركيب الى العناصر والافاعي لا نفع لها في اللسع
والسباع خادمة بالعرض لان غرضهم بالافتراس النفع والانحلال الى العناصر بالتبع يحصل
اذا عرفت هذا فنقول العناصر الاربعة والنبات والحيوان يعين الانسان بالطرق الثلثة اعني المادة
والالة والخدمة والانسان لا يعينهم الا بطريق الالة والعرض لان الانسان شريف وهم اخساء
والخسيس يجوز ان يخدم الخسيس والشريف والاشرف لا يجوز ان يخدم الا مثله والانسان يعين
نوعه بطريق الخدمة لا بطريق المادة ولا الالة وبطريق لا يجوز ان يكون نفسه معينة للشيء اصلا
لان من حيث كونه مجردا عن المادة وكما ان الانسان يحتاج الى العناصر والمركبات من المعادن
والنبات والحيوان كذلك هو محتاج الى معونة ابناء نوعه بالخدمة والحيوان يحتاج الى الطبايع
والنبات واحتياج الحيوانات بعضهم بالبعض يختلف فبعض الحيوانات الحاصلة بالتولد كاكثر
حيوانات الماء وغيرها لا يحتاج الذكر الى الانثى وبالعكس وليس لهم بالاجتماع فائدة وبعض الحيوانات
التوالدية في حفظ اشخاص النوع من جهة المادة يحتاج البعض الى البعض وفي حفظ الشخص بعد
ترتيب المعاونة والجمعية ولا يحتاج الا في وقت السفاد وايام الماء وبعد هذا يشتغل كل واحد
بنفسه والبعض الاخر كالنحل والنمل واصناف الطيور بالمعاونة والاجتماع يحتاج بعضهم الى
بعض في حفظ الشخص والنوع واما النباتات فيحتاج الى العناصر والمعادن بالوجوه الثلثة اما
بالمادة فظاهر وبالالة مثل احتياج البذر الى ما يسترها ويحفظها من افات الحر والبرد و
بالخدمة مثل احتياج النباتات الى الجبال في اشتمالها على المياه والمنابع والعيون والنبات لا
يحتاج بعضهم الى البعض لا في حفظ النوع ولا في حفظ الشخص والمركبات يحتاج الى العناصر بالوجوه

الثلثه

الثلثه والمقصود من هذا التفصيل ان نوع الانسان الذي هو اشرف الموجودات بمعونة بقية
الانواع محتاج وكذا اشخاص نوعه في البقاء النوعي والشخصي وكيفية احتياجه بالانواع ظاهر غني
عن البيان واما بيان احتياجه باشخاص نوعه فلان الشخص لو قام بترتيب الغذاء واللباس والمساكن
والسلاح وغير ذلك من الصناعات يشق ذلك عليه او يتعذر بل كان مستحيلا فان الزراعة وحدها
يحتاج الى النجارة والحدادة وتحصيل الالات المختصة بهما حتى انه بتلك الالات يزرع ويحصد ويطحن
ويعجن ويخبز ويغزل وينسج لتعذر ذلك وشق في البقاء النوعي والشخصي ويمتنع عليه تحصيل الفضائل
النفسانية والكمالات الانسانية وكانت الحياة الدنيوية منغصة غير فاضلة اما اذا عاون
بعضهم بعضا وقام كل واحد منهم بمهم من المهمات وداعي في ذلك قانون الانصاف والعدالة من
من المعاملات كثرت اسباب المعيشة وعظم الخير واستراح النوع وتعاقب الاشخاص وتيسر
بقاء النوع وانتظمت الاحوال كما هو الان مشاهد ويقال ان ادم عليه السلام لما نزل الى الارض عمل
الف شغل حتى اكل الخبز وقالت الحكماء لا يتيسر لاحد اكل لقمة حتى يتعب فيها الف شخص فاذا ظهر ان المعيشة
الحسنة والكمال الانساني موقوف على التعاون فيما يحتاج اليه الانسان والتعاون يجب ان يكون
مختلفا ومتكافيا والا لو كان جميع الافراد النوع يحسنون صنعة واحدة لرجع المحذور الاول
واختلاف الصناعات من اختلاف العزايم فالحكمة الالهية يقتضي تباين الهمم والاراء وتفاوت
الدواعي والاهواء واشتغال كل واحد بشغل وتعلم صنعة وحرفة شريفة وخسيسة راضيا بما قسم
له طيب القلب بذلك واختلافهم في الغنى والفقر والكياسة والبلادة كل ذلك موجب النظام المشاهد
اذ لو كان الكل اغنياء او فقراء او اذكياء او غير ذلك لما خدم البعض البعض ولا استقام الامر ولاجل
ذلك قالت الحكماء لو تساوى الناس كلهم لهلكوا فثبت انه لا بد من المعاونة وهي يحتاج الى الاجتماع المسمى
بالمدينة الذي هو موضع اجتماع الحرف والصناعات الموجب للتعيش وقد قيل ان الانسان مدني
بالطبع ولما كانت الدواعي والارادات مختلفة متنوعة فلو تركوا الاختيار كل واحد بنفسه جميع المنافع
والخيرات وادى ذلك الى التنازع والتغالب والفساد والهرج والمرج فاقتضت الحكمة
الالهية نوعا من التدبير والسياسة لانتعاش الخلق ويرضى كل واحد بما اوجبه التدبير والسياسة
وهذه هي المسماة بالحكمة المدنية واعلم ان التدبير ان كان على وفق الحكمة والمصلحة بحيث يؤدي الى كمال
النوع وحفظ الاشخاص فيسمى بالسياسة الالهية والا يسمى بحسب ما يضاف اليه وانواع السياسات على
ما ذكره الحكيم اربعة سياسة الملك وهي تدبير الجماعة على وجه يؤدي الى تحصيلهم الفضائل وهي سياسة
الفضلاء وسياسة الغلبة وهي تدبير الاخساء والجهال عند غلبتهم على الممالك وتسمى سياسة الخساسة
وسياسة الكرامة وهي تدبير من هو موسوم باقتناء الكرامة وسياسة الجماعة تدبير
الفرق المختلفة على وفق القانون الناموسي الموضوع وسياسة الملك هي التي يخص كل صنف بسياسة
خاصة يؤاخذون على تركها ليخرج الكمالات الانسانية من القوة الى الفعل وهي سياسة السياسات
وينبغي ان تعلم ان تعلق سياسة الملك والجماعة بالخلق اما ان يكون بالاوضاع كالعقود والمعاملات
او بالاحكام العقلية مثل ترتيب الملك وليس لاحد ان يختار وضع شيء من هذين النوعين لان كل
واحد يرى في نفسه الفضيلة والمعرفة فيؤدي الى التنازع ومن شان النوع البشري اذ كل واحد
لا بد عن الاخر من غير خصوصية الهية وفضيلة ربانية لا يوجد في ابناء البشر الا في النوادر
والاحايين فاذا وجد هذا الشخص المؤيد من عند الله تعالى بالفضائل والمعجزات والالهامات فيضع
الشرايع الالهية والنواميس النبوية فيخضع له النوع وينقاد له الاشخاص الانسانية ولا يجوز

مخالفته في شيء مما اليه بل يعاقب على ذلك ويسمى هذا الشخص باصطلاح الحكماء صاحب الناموس
واوضاعه بالنواميس الالهية وفي اصطلاح المحدثين يسمى شارعا ونبيا ورسولا واوضاعه
شريعة وقد قال افلاطن الالهي فيهم انهم اصحاب القوى العظيمة الفايقة وقال ارسطو انهم الذين
عناية الله بهم اكثر واما الذي يقرر احكام المدينة على القانون العقلي ويسوسهم تاييدا الهيا ان عن
ويكمل الاشخاص الانسانية يسمى في عبارات قدماء الحكماء ملكا على الاطلاق واحكامه صناعة
الملك وفي عبارات المتاخرين يسمى اماما وفعله امامة ويسمى افلاطن امثاله مدبر العالم و
ارسطاطاليس انسان المدينة لان قوام المدينة به وليس مرادنا بالملك ماله عساكر وبلاد وخيل
ودجل وسلاح بل ما يكون يستحق الملك بالحقيقة والسياسة وان لم يكن له شيء من القوة والشوكة
وان عدم النبي والامام والملك الفاضل وفقدت السياسة في غيرهم اظلم الزمان وتعذرت
الراحات وتنقضت اللذات وخربت البلاد وهلك العباد وكثر الجور والظلم وفقد النظام و
يحتاج العالم في كل مدة طويلة الى صاحب ناموس يضع الاحكام الشرعية ويقنن القوانين العقلية
او ملك فاضل يحفظ نواميس اهل العالم ويكمل نفوسهم ويبقي النوع على اكمل الصور لئلا ينقطع
النظام ويضطرب الانام وموضوع الحكمة المدنية هي الهيئات الحاصلة من جهة الاجتماع ويصير
مصدرا لافاعيلهم على الوجه الاكمل وصاحب هذه الصناعة ينظر في جملة افعال الصناعات
واعمالهم من جهة كونها خيرات او شرورا فيكون نسبتها الى جميع الصناعات الاخر نسبة العلم
الالهي الى جميع العلوم الاخر ولما كان قيام كل شخص ببقية الاشخاص بالتعاون والتناصف الموجب
لحفظ النوع على الوجه الاكمل وان خلاف ذلك يوجب الانحراف عن قاعدة العدالة المفسد للعالم
والذي يعرف منه احوال كل واحد من الامور المصلحة والمفسدة هي الحكمة المدنية فيجب على كل
احد تعلم هذا العلم المقتدر به على اقتناء الفضائل والبعد عن الرذائل في المعاملات والمعاشرة
بحسب الطاقة البشرية فيشيع الخيرات في العالم وتقل الشرور ثم الاجتماع قد يكون بحسب المنزل
وقد مر وقد يكون بحسب محلة او بحسب مدينة او امة كثيرة وبعد اجتماع اهل العالم وهو اعظم الاجتماعات
وكل اجتماع صغير جزء من الكبير ورئيس الصغير مرؤس بالقياس الى ما فوقه حتى ينتهي الى رئيس
العالم وهو رئيس الرؤسا وملك على الاطلاق ونظره في العالم واجزائه وكذلك كل من تحته بالنسبة
الى ما سفل عنه على الوجه الاصلح والاجتماع القروي ناقص يخدم الاجتماع المدني التام
والاجتماعات يخدم بعضها بعضا بالمادة والالة والخدمة كما بينا من قبله وكل من خرج من الف
هذه الاجتماعات واثر التوحش والتفرد فقد عدم الفضيلة وبعد عن الكمال مع الاحتياج
الى ما حصلوه من المقتنيات كسكان الصوامع والكهوف والمتوكلين والسياحين وامثالهم
الذين ينتفعون بمقتنياتهم من غير عوض ومعاونة يوجب النظام فهو ظلم وجور وبسبب الانفراد
يبقى الرذائل الفضائل التي في الطبيعة بالقوة لا يخرج الى الفعل مع انه جماعة يتوهم انهم اهل
فضائل وذلك خطاء لان العفة ليس ترك الشهوة بالكلية بل كل شيء له حد معين وقانون مقنن
يجتنب فيه الافراط والتفريط وليست العدالة ترك الظلم بل ان يكون المعاملة مع الخلق على قاعدة
الانصاف ومن لا يخالط الخلق كيف يحصل له السخاوة والشجاعة واذا لم ينظر الى المشتهى كيف يظهر
اثر العفة فالمخالطة على وفق الحكمة لها اثر من كسب الفضائل وترك الرذائل والانفراد تشبه
بالجمادات والاموات واعلم ان فضيلة المحبة الموجبة لارتباط الاجتماع وتالف الاشخاص
افضل من العدالة لان العدالة يقتضي الاتحاد الصناعي والمحبة الاتحاد الطبيعي والصناعي بالنسبة

الى الطبيعي

الى الطبيعي كالقسري اليه والصناعة يقتدي بالطبيعة فالاحتياج الى العدالة في حفظ النظام من
جهة فقدان المحبة ولو كان المحبة موجودة لوجبت الانصاف والانتصاف الموجب للنظام التام وانباذ
قليس بالغ في المحبة والغلبة فزعم ان المحبة بها قوام جميع الموجودات وكل واحد من الموجودات
لا يخلوا عن المحبة اذ لو خلا لعدم الا انها مراتب بسبب الكمال والنقصان وسريان العشق في جميع
الموجودات يدرك بالتامل وان الغلبة يقتضي الفساد والنقصان بحسب طريانه على كل واحد من
الموجودات والمتاخرون من الحكماء لا يستعملون المحبة والنفرة الا في موضع يكون القوة النطقية
موجودة فلا يسمون ميل العناصر الى مراكزها محبة وخلافه بغضة ونفرة وكذا الممتزجات
بسبب المشاكلة في المزاج على نسبة محدودة مثل النسبة العددية والمساحة بسبب التاليف
يصير مبدأ لافعال غريبة يسمى بالخواص واسرار الطبايع كميل الحديد الى المقناطيس وضده نفرة
مزاجية كهرب الحجر المبغض للخل منه والموافقة والمخالفة في الحيوانات يسمى الفة ونفرة ولا يسمى
محبة والمحبة على قسمين طبيعية كمحبة الام للولد اذ لولاه لما حصلت التربية وبقاء النوع وارادية
وهي اربعة انواع الاول سريع العقد والانحلال الثاني بطيء العقد والانحلال الثالث بطيء العقد
سريع الانحلال الرابع سريع العقد بطيء الانحلال ومقاصد اصناف الناس بحسب البساطة ينشعب
بثلث شعب اللذة والنفع والخير ومن تركب الثلث يحصل شعبة رابعة وهي غاية اقتضاء المحبة وكل
واحد منها يكون سببا لنوع من انواع المحبة الارادية اما اللذة فيكون سببا لعقد المحبة سريعا
والانحلال سريعا لسرعة تغير اللذة واما النفع فيكون سببا لعقدها بالبطوء وانحلالها
بالسرعة لان وصول النفع مع عزة الوجود يكون سريع الانتقال واما الخير فيكون سببا لعقد
المحبة بسرعة وانحلالها بالبطوء اما علة عقدها بالسرعة فللمناسبة الذاتية الحاصلة بين اهل
الخير والصلاح واما انحلالها بالبطوء من جهة الاتحاد الحقيقي اللازم للخير وامتناع الانفكاك
واما المركبة من الثلثة فيكون علته محبة بطيئة العقد بطيئة الحل لان استجماع النفع والخير يقتضي
الحالتين والمحبة اعم من الصداقة والمودة قريبة من الصداقة والعشق الذي هو محبة مفرطة
اخص من المودة وعلة العشق اما لاجل افراط اللذة او افراط طلب الخير والنفع فالعشق
نوعان مذموم وهو الحاصل من افراط طلب اللذة ومحمود من جهة افراط طلب الخير ويلتبس الفرق
بينهما بسبب الاختلاف الواقع بين الناس في مدح العشق وذمه وسبب صداقة الاحداث وكل
من غلب عليه الطبيعة انما هو طلب اللذة ولذلك قد يتوالى صداقتهم ويتفرق في اقل زمان وسبب
صداقات المشايخ وكل من في طبعه طلب المنفعة حصولها واذا كانت المنافع مشتركة ويتفق
امتدادها فيظهر الصداقة فيهم ويبقى بحسب بقاء تلك المنافع واذا انقطعت انقطعت وسبب
صداقة اهل الخير الخير المحض وهو ثابت غير متغير فهو ذاتهم ثابتة غير متغيرة ولما كان
الانسان مركبا من الطبايع المختلفة فيكون ميل كل طبيعة مخالفا الميل الاخرى وبسبب ذلك
لا يوجد لذة خالصة من شوائب الاذى واذا كان في الانسان جوهر نوراني بسيط لا يشاكل
هذه الطبايع ولا لذته تلك اللذات فالمحبة المفرطة التي له الشبيهة الوله يسمى بالعشق الالهي
وبعض المتالهة يدعي العشق ونقل الحكيم ارسطو عن انباذقليطس ان الاشياء المختلفة ليس فيها
تشاكل ولا يلتئام واما الاشياء المتشاكلة فانها يكون مسرورة فرحانة ببعضها بعضا
مشتاقة الى بعضها بعضا والجواهر الروحانية البسيطة متى كانت متشاكلة مشتاقة الى
بعضها بعضا حصلت الوحدة الحقيقية وارتفع التغاير لانه من لوازم المواد وان اتفق شوق

اسم رجل حكيم

في المواد فالملاقات بينها بالسطوح والنهايات وذلك ليس باتصال تام وللجوهر الانساني
اذا تطهر من كدورات الطبيعة ومن محبة الشهوات والكرامات حدث له شوق الى مطالعة
جلال الخير المحض الذي هو منبع الخيرات وتصير مستغرقا ومشغولا بذلك الجناب الاعلى وفاضت
الانوار الربانية عليه فيحصل له لذة لا يقاس ولا ينسب الى شيء من اللذات الجسمانية ويتصل
بدرجة الاتصال المذكور ويضعف استعمال الطبيعة فيهم والصفا التام واللذة الخالصة
لا يحصل الا بعد المفارقة ومن فضائل هذا النوع من المحبة اعني محبة اهل الخير بعضهم لبعض
لا يحتمل النقصان ولا السامة ولا الملالة واما الاشرار فلا نصيب لهم في ذلك واما المحبة
التي من جهة المنفعة باللذات فيقع بين الاشرار والاخيار الا انها سريعة الانقضا والانحلال
لان النافع واللذيذ بالعرض لا بالذات وكثيرا ما يكون هذه المحبة بين جماعة في موضع غريب
مثل السفر والسفينة وغيرهما والسبب فيه موانسة مركوزة في الطبيعة البشرية وللخاصية
الانسانية وكما لكل شيء اظهار خاصية وكمال النوع اظهار هذه الخاصية مع ابناء نوعه الانسان
وهذه الخاصية مبداء محبة تستدعي التمدن والتالف المستدعي لوضع الشرايع والاداب
المحمودة وتحريضهم على الاجتماع في الضيافات والعبادات ليخرج الانس من القوة الى الفعل ولاجله
فضلت صلوة الجماعة على الانفراد بسبعين صلوة وكذلك للحكمة في جميع الاجتماعات
من الجمع والاعياد والحج فيجتمعون وينظر بعضهم الى البعض فيحصل بذلك المصافات وشدة الانس
والفرح وينبعث السرور ويزداد المحبة فيتم بذلك نظام الدنيا وسعادت العقبى والمحبات
الخارجة عن محبة الالهيين يجوز ان يكون من الجانبين في حال واحدة ينعقد وفي حال واحد
ينحل ويجوز ان يكون واحد باقيا والاخر ينحل كالحال الذي بين الزوج والزوجة واشتراكهما
في اللذات فيجوز ان يكون المحبة من الطرفين ثم ينقطع المحبة من طرف واحد ويكون باقية ويمكن
من الاخر وكذلك المنافع المنزلية المشتركة فيما بين الزوج والزوجة متى تفاوتا انتفت
المحبة والا يختلف بسبب الاختلاف واما المحبة التي يختلف اسبابها كالمحبة التي يكون من طرف
لذة ومن طرف منفعة كالمغني والمستمع فللمستمع اللذة وللمغني الفائدة والعاشق ينتظر من العشق
اللذة والمعشوق من العاشق المنفعة وفيها يكثر التظلم والتشكي ما لا يكون في غيرهما من
المحبات ولعل ان طالب اللذة يستعجل المطلوب وطالب المنفعة يتأخر منفعته ويسمى هذه المحبة
باللوامة لاقترانها بالملامة واصناف هذه المحبات ليست محصورة في هذا المثال بل يرجع
الجميع الى هذا المعنى والمحبة التي بين السلطان والرعية والرئيس والمرؤوس والغني والفقير تفرع
من هذا لانها في معرض الشكاية والملامة لان كل واحد ينتظر امرا لا يصل اليه في اكثر الاوقات
والانتظار والفقدان يوجب فساد النية المستتبع للملامة والعبيد يتوقعون من الموالي
زيادة الاستحقاق والموالي ينسبونهم الى التقصير في الخدمة والشفقة والنصيحة ويلزم
من ذلك الملامة وحتى لا يحصل الرضى بقيد الاستحقاق اللازم لا ينتظم هذه المحبة واما محبة
الاخيار الخالية من انتظار اللذة والمنفعة وكان الموجب لها مناسبة الجواهر الروحانية
والتماس محض الفضيلة تنزهت من المنازعة والمخالفة ويبذل كل واحد لصاحبه في المعاملة
النصيحة ويستعمل العدالة ووقع الاتحاد وهو معنى قول الحكماء الصديق انت هو بالحقيقة وغيرك
في الشخص وهذه الصداقة قليلة الوجود ولاجله لم يوجد الصداقة في العوام والاحداث
لان كل من غفل عن الامور الحقيقية فمحبته لانتظار لذة او منفعة والسلاطين يظهرون الصداقة

لظنهم انهم متفضلون منعمون فلاجل ذلك كانت منحرفة عن العدالة ومحبة الاب للابن يقرب من هذه
المحبة من وجه لاعتقاده ان له حقا عليه ومن وجه اخر هي محبة ذاتية لكونه نفس الاب في الحقيقة
لانه صورة ومثال اخذته الطبيعة منه وهو يحب لان الاب يحب ان يكون جميع الكمالات موجودة
للابن ومحبة الابن للاب تقصر عن هذه لانه ما لم يكمل عقله لا يعرف مقدار الاب ولا يتوجه ولا
اليه كما ينبغي ولهذا امر الولد في الشرايع الالهية بتوقير الاب والاحسان اليه ولم يؤمر الوالد
بذلك واما محبة الاخوة من جهة الاشتراك في سبب واحد فاعلم ان محبة الملك للرعية ينبغي
ان يكون محبة ابوية وبالعكس بنوية ومحبة الرعية بعضهم بعضا محبة اخوية حتى يحصل النظام و
يطيب العيش فالملك يجب عليه ان يلطف بالرعية ويحنن ويشفق عليها ويطلب مصالحها ويدفع المكاره
عنها كفعل الاب المشفق والرعية في الطاعة والنصيحة والتبجيل والتعظيم كالابن العاقل والرعية
في بعضهم ببعض من الاكرام والاحسان واعطاء كل واحد ما يستحقه من المرتبة كالاخوة المشفقين
وان اختل من هذه الامور شيء فسد النظام وارتفعت العدالة وصارت رياسة الملك رياسة
تغلبية والمحبة مبدلة بالبغض والموافقة بالمخالفة وكل واحد يطلب الخير لنفسه وتبطل الصداقة
ويكثر الهرج والمرج والمحبة الصافية من الكدورات والافات محبة المخلوق للخالق ولا يكون لغير
الحكيم الرباني والعالم الروحاني ودعوى غيره هذه المحبة باطلة والجاهل بمواقع الانعام والاحسان
الواصلة الى النفس والبدن كيف يصح منه هذه الدعوى وقد كثرت هذه الدعوى وهذه المحبة
والمحققون منهم في غاية القلة بل قد يكون ذلك بالتوهم والتقليد الصرف الغير المطابق للحقيقة
ويلي هذه المحبة في المرتبة محبة الوالدين للاولاد ومحبة المتعلم للمعلم متوسطة بين هاتين المحبتين وقيل
للاسكندر انما تحب اكثر معلمك او اباك فقال استادي الذي هو سبب حياتي الباقية لا الذي سبب
حياتي الفانية فكما ان النفس اشرف من البدن فحق المعلم افضل من حق الاب وحتى لا يتصور الا بان
اصناف المحبات بشرائط العدالة لا يتهيأ له القيام بذلك وان يستعمل محبة في غير محلها او مع غير
اهلها كان ذلك سخفا وجهلا وفساد الترتيب يستلزم الشكايات والملامات واعطاء كل واحد
ما يستحقه من المحبة والنصيحة والخدمة والشركة في الخيرات يوجب الموانسة والصحبة والراحة
فينبغي للعاقل ان ينوي الخير لكل احد وان يراعي الاصدقاء ويحسن اليهم ويجعلهم كنفسه في كل خير
والشرير ينفر عن هذه السير ويحب البطالة والكسل ويغفل عن التمييز بين الخير والشر والهيآت
الردية المتمكنة في ذاته يوجب ان يهرب عن نفسه وعن كل من يشاكله لان الهيآت السيئة مهروب
عنها طبعا وهذا الشخص وامثاله دائما يطلب شيئا يشغله عن ذاته ويلهيه عنها كالملاهي واللذات
فلا ينظر الى ذاته ولا الى ما فيها من الهيئات الردية ومحبة الاصحاب لكيلا يلاحظ ذاته وان احب
هذا الشخص احدا فلا يحبه احد ولا ينصحه ولا يريد خيره واعظم اللذات واتمها لذة الخير الالهي
وصاحب هذا الامر يقتدي بافعال الباري تعالى ويتمتع من اللذات الحقيقية ويحسن الى الاصدقاء
وغيرهم ويجد بتحصيل الفضائل والاخلاق يحب الله ويحبه الله ويتعاهد كما يتعاهد الاصدقاء
الاصحاب ويتلذذ بلذاة لا معبر عنها للعابرين وبعض الناس يرغب في الخيرات والفضائل ويؤثر
فيه المواعظ ويبعدون عن الرذائل والشرور وبعضهم يبعد عن الشرور والرذائل بالوعد
والوعيد وخوفهم من النار والعذاب ومن هذا انقسم الناس الى خيار بالطبع وبعضهم بالشرع
والفاضل بالطبع وبعضهم بالشرع والفاضل بالطبع يحب الله فان الله تعالى هو المدبر له وللشرع
ويعلم من هذا ان السعداء ثلثة اصناف الاول ان يكون فيه اثر ظاهر من جانب الباري كريم الطبع

بحسن مجالسة الاخيار ومؤانستهم ويميل الى الفضلاء ويحترز عن ضدهم الثاني ان لا يكون
في الاول كذا بل بالسعي وطلب الحق والمواظبة على الخير الى ان يبلغ الى مرتبة الحكماء من صحة الرأي
وصواب العمل وذلك يحصل بالتفلسف وترك المعصية الثالث ان يكون بالاكراه بان يتأدب
بالشرع او يتعلم الحكمة والمطلوب من هذه الاقسام هو القسم الثاني والسعادة الحقيقية تكون للاول
وبعده للثاني والثالث وما عداهم فشقي هالك واما الفرق بين الفضائل والتي هي شبيهة بالفضائل
وهي رذائل فاعلم انا بينا ان تكميل القوى بتحصيل الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة وما تحتها
من الانواع واللذات السعيدة الجامعة لهذه الصفات فالحكمة يتعلق بالقوة النظرية وثلثة
يتعلق بالعمل فالمظهر لاثار الحكمة النفس الناطقة ومظهر اثار الاجناس الثلثة هو البدن والافعال
الصادرة من الناس تشبه افعال اهل الفضائل فيشكل التمييز بينهما اما في الحكمة النظرية فمثل
جماعة حفظوا مسائل العلوم ويناظرون فيها ليتعجب المستمعون من فضيلتهم ووفور فضائلهم
وما اخذوا تلك الحقائق الا بالتقليد والتلقف لا باليقين الحاصل بالبرهان والعيان الذي هو ثمرة
الحكمة فثمرة معارفهم هو الحيرة والضلالة والشكوك والشبهة وكذلك العفة تصدر ممن
ليس بعفيف الناس مثل جماعة يعرضون عن الشهوات واللذات لانتظار حصول شيء من ذلك الجنس
اكبر مقدارا اما في الدنيا او في الاخرة او بسبب انه لا نصيب له في ذلك الجنس وانه ما ذاقه كسكان
الصحارى والجبال والضياع او بسبب امتلاء العروق والاوعية وكلالة الالة وهلاكها
او بسبب خمود الشهوة ونقصان الخلقة او بسبب استشعار الخوف من تناوله كالامراض والالام
هؤلاء فقد صدرت عنهم اعمال الاعفاء وبالحقيقة العفة يكون لمن عرف حدها وحقيقتها وعمل
بذلك والباعث له على الاعمال ايثار الفضيلة والتحلي بها من غير شائبة غرض اخر وكذلك عمل
الاسخياء الصادر من المرائين والمطمعين وطالب الجاه او لاجل دفع الضرورة عن النفس والعرض
والمال او للحزن او للخوف من الشر او للتجربة وانواع الضحك واللهو او لتوقع الزيادة كافعال
التجار وصدور افعال الاسخياء عنهم لان بعضهم باصل الطبيعة شره حرائص وبعضهم للرياء
وبعضهم للمزاح وبعضهم بسبب قلة المعرفة بقدر المال كالوارث ومن اجتمع عنده بلا تعب لان المال
مدخله صعب ومخرجه سهل ومثله الحكماء ذلك على النحل بالحجر الصاعد الى فوق والخرج بالمدحرج
الى اسفل والاحتياج الى المال ضروري في تدبير العيش ونافع في اظهار فضيلة الحكمة واكتسابه
من المكاسب الجميلة متعذر مشق على الاحرار واما غير الاحرار فلا يبالون بالمكاسب الرذيلة و
في الاغلب الاحرار يكونون ناقصي المال لسكون الزمان والاضداد كثير المال من وجوه الجنايات
والطرق الرذيلة طيبي العيش يغبطهم العوام ويحسدونهم والعاقل منزه من الملامة والخيانة وتدنس
العرض والظلم اللازم لجميع المال من غير الوجه وكذلك الشجاعة يصدر عمن ليس بشجاع مثل ركوب
الاهوال والاخطار لطلب ملك ومال وجاه او شرف فالثبات على امثال هذه الاشياء ليس
ليس لفرط الشجاعة بل لغاية الحرص والشره وكثير من العيارين والاراذل يتشبهون بالاعفاء
والشجعان زعمهم اخس الخلق لانهم يعرضون عن الشهوات ويصبرون على العقوبات العظيمة من الضرب
وقطع الاعضاء وانواع العذاب لحصول الاسم والذكر بين ابناء الجنس الذين يماثلونهم في
الاخساسة ونقصان الفضيلة وكذا يكون الشجاعة من ملامة القوم والعشيرة او من خوف
السلطان او لسقوط الجاه او بظفر بالاقران على سبيل الاتفاق وكذلك اقدام العشاق على الاهوال
المهالك واختيار الموت على الحيوة واما شجاعة الاسد والنمر والذئب والحيوانات فهي شبيهة

بالشجاعة

بالشجاعة ويستحق الشجاعة لان اقدامه بقوة وثوقه على الظفر فاقدامه بطبيعة الغلبة والقدرة
لا بطبيعة الشجاعة فهو مثل تام السلاح والقوة في قصد ضعيف القوة بلا سلاح لكن الشجاعة
بالحقيقة للذي يحذر من ارتكاب امر قبيح شنيع اكبر من حذره على انصرام الحيوة وبهذا السبب يختار
الموت الجميل على الحيوة المذمومة لان مبادي الشجاعة وان كانت مؤذية لكن عواقبها ملذة في دار
الدنيا وبعد المفارقة للبدن خاصة مثل المجاهدين والغزاة والذابين عن الحوزة ويعلم ان الفرار
قبيح ولا يمكن بقاؤه في هذه الدنيا الفانية وان بقي اياما يكون منغص العيش مكدر الحياة فيختار الموت
مع فضيلة الشجاعة والذكر وقد قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب ايها الناس انكم ان لم تقتلوا
تموتوا والذي نفس ابن ابي طالب بيده لالف ضربة بالسيف على الراس لاهون من ميتة على الفراش
ويجب الملوك والعقلاء تعظيم الشجاع وتبجيله وتفضيله على ابناء جنسه فان التهاون بالموت
والصبر على الشدائد والمكاره قليل الوجود وينبغي ان يكون انتقام الشجاع في الموضع اللائق
وبقدر ما يقتضيه الشجاعة المحمودة وبخلافها مذموم فيعلم من هذا ان العفة والسخاوة و
الشجاعة لا يكون نجيبة الا من الحكماء ولا يتم شروطها الا بالحكمة مع كل نوع في مقامه الذي
يليق به وفي وقته وبمقدار الحاجة عليها بما يقتضيه المصلحة فيلزم ان يكون كل عفيف وشجاع حكيما
وبالعكس وكذا العمل الشبيه بالعدالة الصادر عمن ليس بموجود فيه العدالة ويظهر اعمال العدالة
للرياء والسمعة ليحصل مالا او جاها او غيرهما ولا يجوز ان يسمى امثال هؤلاء عدولا لان العدالة
الحقيقية للذي يعدل القوى النفسانية ويقوم الافعال والاحوال الصادرة من تلك القوى حتى
لا يغلب البعض على البعض ويكون نظره في اقتناء الفضيلة العدالة في عموم الاوقات لا يكون له
غرض غيره وفي الفضائل الاخرى يعتبر المحافظة وتمييزه عن الشبيه واما شرف العدالة
على الفضائل الاخرى فلفظ العدالة يفهم منها المساواة والمساواة لا يعقل بدون اعتبار الوحدة
وكما ان الوحدة هي في اقصى مراتب الكمال وسريان الاثار من المبداء الاول الذي هو الواحد الحقيقي
على جملة المعدودات مثل فيضان انوار الوجود من العلة الاولى الذي هو الموجود المطلق على جملة
الموجودات فكل ما قرب من الوحدة كان اشرف من غيره فلهذا السبب ليس شيء من النسب اشرف
من نسبة المساواة كما قرر في علم الموسيقي وليس شيء من الفضائل افضل واكمل من العدالة كما بين
في الاخلاق ان العدالة وسط حقيقي وما عداها فهي طرف بالنسبة اليها ومرجع الكل اليها كما
ان مرجع كل الكثرة الى الوحدة والعدالة ظل الوحدة ولو لم يكن الاعتدال لما تمت دائرة الوجود
لان تولد المواليد الثلثة من العناصر مشروط بالامتزاجات المعتدلة والمساواة يقتضي نظام
المختلفات وفي علم الموسيقي كل نسبة ليست بنسبة المساواة عند الاختلال يرجع الى نسبة
المساواة والا يخرج عن حد التناسب وفي الامور الاخرى كل شيء له نظام وترتيب ففيه شيء
من العدالة والا يرجع الى الفساد فنسبة المساواة بعينها يوجد في الموضع الموجود فيه المماثلة
التي هي عبارة عن الوحدة في الجوهر هو الحاصلة بالكم والموضع الذي يكون المماثلة مقصودة
يكون للمساواة كما نقول نسبة الاول الى الثاني كنسبة الثاني الى الثالث وكنسبة الثالث الى الرابع
ويسمى النسبة الاولى متصلة والثانية منفصلة وفي انواع المتناسبات على الوجوه المختلفة يستعمل
مثل النسبة العددية والهندسية والتاليفية والنسب الاخرى المذكورة في العلوم والاوائل
من الحكماء عظموا امر النسبة وانهم استخرجوا العلوم الشريفة بتوسطها فاذا اعتبرنا العدالة
في الامور المقتضية لنظام المعيشة ويكون الارادة فيه مدخل ينقسم ثلثة انواع الاول

بقسمة الاموال والكرامات الثاني ما يتعلق بقسمة المعاملات والمعاوضات الثالث ما يتعلق بقسمة الاموال التي يكون التعدي فيها مدخل كانواع السياسات والتاديبات اما في القسم الاول فكما اذا قلنا نسبة هذا الشخص الى هذه الكرامة او المال مثل نسبة شخص في مثل نسبة شخص في مثل مرتبة الكرامة والمال مثل قسطة هذه الكرامة وهذا المال لحوله من غير زيادة ولا نقصان وهذه النسبة شبيهة بالنسبة المنفصلة واما في القسم الثاني فتارة يقع شبيهه بالمنفصلة وتارة بالمتصلة اما المنفصلة فكما يقول نسبة هذا الحائك الى هذا الثوب كنسبة النجار الى هذا الكرسي فلا يكون حيف في المعاوضة واما المتصلة فكما يقول نسبة هذا الثوب الى هذه الدنانير كنسبة هذه الدنانير الى هذا الكرسي فلا يكون حيف في المعاوضة بين الثوب والكرسي واما في القسم الثالث فالنسبة شبيه بالهندسة كما يقول نسبة هذا الشخص الى رتبه نفسه كنسبة شخص اخر الى رتبة نفسه فاذا انبطل هو التساوي بحيفا وضررا وصله الى الشخص الاخر فينبغي ان يوصل اليه حيفا وضررا يقابل ذلك ليحصل التعادل والتكافؤ و والتعادل هو الذي يعطي المساواة والتناسب وتيسر لمن وقف على طبيعة الوسط ليرد الاطراف اليه في جميع الاشياء ويراعي الزيادة والنقصان اللازمان للربح والخسران ويعين الوسط في كل شيء ليرد الاطراف الى العدالة وينعقد صورتها ويكون ناموسا الهيا فالحقيقة واضع التساوي والعدالة الناموس الالهي الذي هو منبع الوحدة ولما كان الانسان مدنيا بالطبع ولا يمكن ان يكون معيشته الا بالتعاون الموقوف على ان يخدم البعض البعض فياخذ ويعطي ليحصل المكافات والمساواة والمناسبة ولا يرتفع فيعطي النجار عمله للحائك وياخذ منه فيتكافيا ويجوز ان يكون عمل النجار اكثر من عمل الحائك واجود وبالعكس فبالضرورة يحتاج الى متوسط ومقوم وهو الدينار والدرهم فهما العادلان والمتوسطان بين الخلق وهو العادل الصامت ويحتاج الى عادل ناطق ثاني ليحصل التعادل به عند الاستعانة اذا تعذرت استقامة المعاوضات بالدينار الصامت والناطق هو الانسان فمن هذه الجهة احتياج الى حاكم وعلم من هنا ان العدالة بين الخلق لا يحصل بغير هذه الثلثة الناموس الالهي والحاكم الانساني والدينار وقد قال ارسطاطاليس ان الدينار ناموس عادل ومعنى الناموس في لغته التدبير والسياسة ومن هذه الجهة يسمى الشريعة الناموس الالهي وذكر في كتاب نيقوماخيا ان الناموس الاكبر يكون من عند الله والناموس الثاني من قبل الناموس الاكبر والثالث الدينار فالناموس الالهي مقتدى النواميس والناموس الثاني يكون تابعا كما ويقتدي بالناموس الثالث يقتدي بالناموس الثاني ولاجل ذلك قال تعالى وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وانزلنا الحديد الاية والدينار الذي يعطي المساواة في المختلفات احتاج اليه من جهة ان تقويم المختلفات باثمان مختلفة لو لم يكن انتظمت المعاملات والمشاركات والاخذ والاعطاء اما اذا كان الدينار ينقص من هنا ويزيد فهنا يحصل الاعتدال والمساوات وهذا هو العدل المدني الذي قيل عمارة الدنيا بالعدل المدني وخرابها بالجور المدني وكثيرا ما يقول العمل القليل يساوي العمل الكثير كنظر المهندس الذي في مقابلة العمل الكثير والمشقة العظيمة وكذا تدبير صاحب العسكر الذي في مقابلة محاربة جميع الجيش والمبارزين وباراء العادل الجائر وهو الذي يبطل التساوي وعلى منوال القواعد السالفة الجائر ثلثة انواع الاول الجائر الاعظم الذي لا ينقاد الى الناموس الالهي الثاني الجائر الاوسط وهو الذي لا يطيع الحاكم الثالث الجائر

الالهي والناموس

الاصغر وهو الذي

1

الاصغر وهو الذي لا يمضي على حكم الدينار ويحصل منه الجور والفساد وهذه المرتبة كالغصب ونهب الاموال وانواع السرقة والخيانة والفساد الحاصل من جور المرتبة الثانية اعظم الفساد وقال ارسطو من تمسك بالناموس عمل بطبيعة المساوات واكتسب الخير والسعادة من وجوه العدالة والناموس الالهي لا يامر الا بالخير من قبل الباري تعالى والاشياء المودية اليه وينهى عن الفساد البدني فيامر بالشجاعة وحفظ الترتيب في المصاف والجهاد ويامر بالعفة وحفظ الفروج ومن الفسق والافتراء والشتم وبالجملة يحث على الفضيلة ويمنع الرذيلة والعادل يستعمل العدالة في نفسه وشركائه من اهل المدينة قال فالعدالة جزء من الفضيلة بل كل الفضيلة والجور جزء من الرذيلة بل كله ولكن بعض انواع الجور اظهر من البعض مثلا الجور الواقع في البيع والشرى والعار بغير الكفالة اظهر عند اهل المدينة من السرقة والجور والقيادة ومخادعة المماليك وشهادة الزور والامام العادل يحكم بالتسوية ويرفع هذه المفاسد ويكون خليفة الناموس الالهي في حفظ المساواة واهل الحكمة والعقل والتمييز والفضيلة يستعدون لهذه المنزلة فهاتان المرتبتان بسبب التباينات والتضادات الحقيقية واسباب المضرات محصورة في اربعة انواع الاول الشهوة ويتبعها الرداءة والثاني الشرارة ويتبعها الجور والثالث الخطا ويتبعه الندم الرابع الشقاء ويتبعه الحيرة والحزن والمذلة هذا هو شرح العدالة واسبابها واما اقسامها في الافعال فقد قسم الحكيم الاول العدالة الى ثلثة اقسام الاول ما يجب على الخلق من القيام بحق الباري تعالى واهب الجود ومفيض الخيرات والكرامات الذي كل وجود تابع لوجوده والعدالة تقتضي في الامور التي بين المخلوق والخالق سلوك الطريق الافضل بقدر الطاقة وان يراعي شرائط وجوه بذل المجهود والثاني ما يجب القيام بحقوق ابناء الجنس وتعظيم الرؤسا واداء الامانات والانصاف في المعاملات الثالث اداء حقوق الاسلاف كقضاء الديون وانفاذ الوصايا ولما كان حق الباري تعالى يجب على شريطة العدالة في الاخذ والعطاء والكرامات فان ما يصل الينا من عطايا الخالق ونعمه الغير المتناهية يجب الشكر عليها والقيام بحقها بل العدالة يقتضي الاجتهاد في المكافات والمجازات كل لحظة من غير تقاعد ولا اهمال وان تثبت تصور النعم التي لا يحصى في تركيب الاجرام الفلكية ولحوق لاشعة الكواكبية والتركيب الانساني وما فيه من العجائب لحفظ الخبايا بترك عجايبه وتشريح بدن الانسان يوما الى شمة منه واما ما في المجردات من الحكمة والنعمة فهو بحر لا يدرك ساحله فيجب اداء حق واجب الوجود من الثنا والمدح والشكر واما في حق نوعه فالمواسات بالحكمة والموعظة ويتفكر في الالهيات ويتصرف في المجادلات ليتدبر مزيد المعرفة في الباري ليتكمل معرفته ويتم توحيده وقال قوم الواجب الذي لله تعالى على الخلق شيء واحد غير معين يلتزموه ولا هو نوع واحد بل يختلف بحسب طبقات الناس ومراتبهم في العلوم والطبايع وقال بعض الحكماء المتاخرين عبادة الله تعالى ينحصر في ثلثة انواع الاول ما يتعلق بالابدان كالصلوة والصيام والوقوف في المواقف الشريفة للدعاء والمناجات الثاني ما يتعلق بالنفوس كالاعتقادات الصحيحة كالتوحيد والتمجيد للباري والتفكر في كيفية افاضة الجود والحكمة وما يتعلق بذلك والثالث ما يتعلق بالمشاركات بين الخلق كالانصاف في المعاملات والمزارعات والمناكحات واداء الامانات والنصيحة وجهاد الاعداء وحماية الحريم وقوم اقرب الى التحقيق قالوا عبادة الله تعالى ثلثة اشياء اعتقاد الحق وقول الصواب والعمل الصالح وتفصيله يختلف باختلاف الاوقات والازمنة والاضافة والاعتبار و الانبياء والعلماء يثبتون ذلك ويفصلونه ويجب على عموم الخلق متابعتهم ليتحفظ مراتب الحق ويبقى

ان تعلم ان النوع الانساني بالنسبة الى القرب من الحضرة الربوبية منازل ومقامات المقام
الاول مقام اهل اليقين ويسمون المؤمنين وهي مرتبة الحكماء والعلماء المجتهدين المقام الثاني
مقام اهل الاحسان ويسمون بالمحسنين وهي مرتبة من وصل الى كمال العلم مع التحلي بالعمل والفضائل
التي وصفناها وعددناها المقام الثالث مقام الابرار وهم المشغولون باصلاح العباد والبلاد
يسعون في تكميل الخلق المقام الرابع مقام اهل الفوز ويسمون به وبالمخلصين ونهاية هذه
المرتبة هي منزل الاتحاد وليس وراءه مقام والمعدات لتحصيل هذه المنازل اربع خصال الاول
الحرص والنشاط في الطلب الثاني اقتناء العلوم الحقيقية والمعارف اليقينية الثالث الحياء
من الجهل ونقصان القريحة التي هي نتيجة الاهمال الرابع ملازمة طريق سلوك الفضائل بحسب الطاقة
ويسمى اسباب الاتصال بحضرة العزة واما اسباب الانقطاع عن تلك الحضرة فاربعة الاول
السقوط الموجب للاعراض والاستهانة لازمة بالتبعية الثاني السقوط المقتضي للحجاب و
الاستخفاف لازم بالتبعية الثالث السقوط الموجب للطرد والمقت لازم بالتبعية الرابع
السقوط الموجب للبعد عن الحضرة والبغض لازم بالتبعية واسباب الشقاوة الابدية
المؤدية الى هذه الانقطاعات اربعة الاول الكسل والبطالة وتضييع العمر يتبع ذلك الثاني
الجهل والغباوة الحاصلة من ترك النظر ورياضة النفس وبتعليم الخير الثالث الوقاحة
الحاصلة من اهمال النفس وخلاعة العذار يتبع الشهوات الرابع رضاء النفس بالرذائل باستمرار
على القبائح وترك الانابة يلزمه وقد جاء في التنزيل بازاء الاربعة اربعة الفاظ زيغ ورين
والغشاوة والختم هذه كلمات الحكماء في العبادة لله تعالى وافلاطن الالهي يقول اذا حصلت
العدالة فاض النور الشديد ولمع على النفس لان العدالة اصل جميع الفضائل فالنفس على
اداء الفعل الخاص الذي لها يكون اقدر على افضل الوجوه وهذه الحالة غاية القوة البشرية و
صاحب العدالة لا يخالف صاحب الناموس الالهي ولا يضاده بل يوافقه ويعاونه ويتابعه
لان المساواة منه توجد وطبعه يطلب المساواة والعدالة هيئة نفسانية صادرة
منه وتلك الهيئات غير الفعل وغير المعرفة وغير القوة لان الفعل يصدر من غير هذه
الهيئات كما ذكرنا ان افعال العدل تصدر عن غير العادل والمعرفة والقوة يتعلق بالضدين
تعلقا واحدا لان العلم بالضدين والقدرة عليه واحدة وكل هيئات تقبل الضدين غير
الهيئات التي تقبل ضد الاخر ويتصور هنا في جميع الملكات والفضائل اذ هو من اسرار
هذا العلم والتفضل من العدالة فليست خارجة عنها بل هي اشرف من العدالة لانها
مبالغة في العدالة واشارات اصحاب النواميس اشارة كلية لا جزئية لان العدالة مساواة
تارة يقع في الجوهر وتارة في الكم وتارة في الكيف وكذا يقع في بقية المقولات والعناصر
الاربعة متكافية في الكيفية والقوة ومتساوية حتى لا يفني البعض البعض لكن الجزء الذي
في الطرف يفني الجزء الذي يحيط به ليظهر بذلك انواع الحكمة ولاجله قال صلى الله تعالى عليه
وسلم بالعدل قامت السموات والارض وكما ذكرنا ان العدالة هيئات نفسانية فلها
اعتبارات ثلثة الاول بالنسبة الى ذات تلك الهيئات والثاني باعتبار صاحب تلك الهيئات
والثالث باعتبار المعامل بتلك الهيئات فبالاعتبار الاول يسمى ملكة نفسانية وبالاعتبار
الثاني فضيلة نفسانية وبالاعتبار الثالث يسمى العدالة وكذا يمكن ان يفعل في جميع
الاخلاق والملكات والواجب على العاقل ان يستعمل العدالة الكلية في نفسه بتعديل قواه

وتكميل الملكات

وتكميل الملكات كما ذكرنا لانه اذا لم يعدل القوى فالشهوة يبعثه على امر يلايم طبيعة الشهوة
والغضب على امر يخالف ذلك حتى يكون بالدواعي المخالفة يطلب اصناف الشهوات وانواع الكرامات
ومن اضطراب وانقلاب هذه الاحوال وتجاذب قوى النفس يحدث انواع الشرور والضرر
وكذا الحال في كل موضع يكون الكثرة بلا رئيس قاهر ينظم تلك الكثرة وهذه الوحدة التي هي
ظل الالهية يعطي الثبات والقوام وقوة التمييز في الانسان بمنزلة خلافة الله حاكم قوي يحفظ
شرائط الاعتدال والتساوي ليرتفع سوء النظام الحاصل من الكثرة فاذا فرغ من تعديل النفس
فليشرع في تعديل الاصحاب والاخوان والاقرباء والاجانب ثم تعديل الحيوانات ليظهر شرف
هذا الشخص على ابناء الجنس ويتم عدالته واذا بلغ الشخص الى هذا الحد يصير ولي الله وخليفته واظلم
الخلق واخس الخلق من يجوز ولا على نفسه وعلى اخوانه ومتعلقاته ثم على باقي الخلق واعلم ان تحصيل
الفضائل صناعي لا طبيعي وجميع الصنائع انما يقتدي بالطبيعة ويجب الترتيب في رياضة القوى
وتحصيل الفضائل فاول ما يبتدئ بالقوة الشهوانية اذ هي الموجودة فينا من اول الفطرة ثم بعدها
بالقوة الغضبية وانواعها ثم يترقى الى تهذيب القوة النظرية فيبتدئ بتهذيب الاخلاق ثم بالمنطق
ثم بالرياضي ثم بالطبيعي ثم بالالهي على هذا الترتيب ليتم النفع في الدنيا والاخرة فهذه هي السعادة
النفسانية واما السعادة البدنية فهي الطب والنجوم وامثالهما واما السعادة المدنية فهي العلوم
التي ينتظم حال الملة والدولة والمعاش بها كالفقه والكلام والتنزيل والتاويل والاخبار والادب
والنحو والبلاغة والكتابة والحساب والمساحة فانواع السعادات ثلثة كما ذكرنا وان نحفظ الصحة
فيكون بعد اكتساب الفضائل كما ان نحفظ صحة البدن يكون بعد الصحة فليحذر من كل ما يوجب انحراف
النفس عن الفضائل وليصاحب المشاكلين له من الفضيلة والصحبة لها تاثير عظيم فلا يخالط من لا
فضيلة له واهل الشر واللهو والمجون والسخرية والفسقة ولا يصغي الى كلامهم بالكلية ولا يسمع
من خرافات احاديثهم واشعارهم لا سيما وقت استطابة النفس وميل الطبيعة باستماع نادرة
واحدة او بيت شعر فانه يتعلق بسبب ذلك اوساخ كثيرة بالنفس لا تذهب الا برياضات صعبة
ومجاهدات مشقة وقد يكون امثال ذلك سببا لهلاك الافاضل وفسادهم فضلا عن الطالبين وسببه
ان في الطبيعة الانسانية مركوز محبة اللذات الجسمانية والشهوات البدنية للنقص الموضوع فيها
في اول الفطرة ولولا زمام العدل النير وقوة الفضيلة لوقع بهذا الامر كافة الخلق واما موانسة
الاصحاب والاخوان بالمزاح المستعذب والحكايات المستطابة والمفاكهات الحلوة المحمودة
المباحة التي بمقدار العقل لا الشهوة الغير الخارجة عن حد التوسط لا يدخل فيما ذكرنا وحذرنا
عنه لان الانبساط له طرفان فجانب الافراط يسمى مجونا وخلاعة وفسقا وجانب التفريط يسمى
فدامة وعبوسة وضيق خلق والاعتدال يسمى بالبشاشة والطلاقة وحسن العشرة ويجب الالتزام
على الوظائف المحمودة من النظريات والعمليات لان النفس متى تعطلت عن مواظبة النظر واعرضت
عن الفكر تصير بليدة وينقطع عنها مواد جميع الخيرات الواصلة من عالم القدس وكذا اذا
تعطلت عن الاعمال الصالحة والافعال الجميلة يستولي الكسل على النفس وتقرب النفس من الهلاك
اذ العطلة والتعطيل يوجب الانسلاخ عن الصورة الانسانية والرجوع الى رتبة البهائم وهو
الانتكاس الحقيقي اعاذنا الله منه وملازمة الارتياض في الفكر يحتاج الى الاستيناس بالحق
والف الصدق وتطهير طبعه عن الباطل وسمعه عن سماع الكذب حتى يقرب من درجة الكمال و
يشرف بالنظر الدقيق على مستودعات الحكمة وغوامض الافكار وذخائر الاسرار وينتهي الى اقصى

الدرجات وحينئذ لا ينبغي ان يكون عجبه بعلمه سببا لعدم المزيد من العلم والحكمة وتقرر مع
نفسه ان الحكمة لا نهاية لها وفوق كل ذي علم عليم ويتعاهد العلم بالدرس وبالتكرار والتذكار
ويجعل العلم ملكة لان آفة العلم النسيان واجاد الحسن البصري في هذا المعنى اذ قال اقدعوا هذه
النفوس فانها طلعة وحادثوها فانها سريعة الدثور وهذا كلام قليل الحروف كثير المعنى
وهو غاية الفصاحة والبلاغة ويقرر مع النفس انه يحفظ على النفس النعم الغير المتناهية
والذخاير والمواهب التي لا تعد ولا تحصى فلا يهمل ذلك بالكسل والتغافل والاغماض لا سيما
وهو يشاهد طلاب النعم العرضية وخطاب الفوائد المجازية الدنيوية كيف يتحملون المشاق
العظيمة والاسفار البعيدة الهائلة والتعرض لانواع المكروه واسباب التلف ومع كل هذا
فيخيبون في اغلب الاحوال وان اتفق الظفر فهو بمعرض الزوال والانتقال اذ الحوادث لا يخلوا
عنها العالم ويتضاعف الالام واسباب الخوف والتعب والمكاره على الملوك بسبب عداوة
الاضداد ومنازعة الحساد وتشويش الاتباع وهؤلاء وان كانوا في نظر الخلق اغنياء اما
في التحقيق هم افقر خلق الله تعالى لان الفقر هو الاحتياج وهم اكثر احتياجا والناس اذا نظروا
في احوال الملوك كالتاج والسرير والملابس والمفارش والغلمان والخدم والحجاب والنوب
والمراكب والجنائب والمواكب يتوهمون انهم مبتهجون مسرورون ملتذون ولا لعمر الله انهم غافلون
عن ذلك وبالافكار الضرورية في تدبير الملك والشواغل الكثيرة مستغرقون بلى ان وصل احد
الى رياسة او سلطنة يلتذ في الاول اياما قلايل ثم اذا وقع نظره على الاسباب يصير كالامر
الطبيعي ثم يلتفت نظره الى ما هو خارج عن تصرفه حتى لو وصل اليه جميع الدنيا تمنى عالما اخر
او تفتش في طلب البقاء الابدي والملك الحقيقي والانضير الدنيا وبالاعليه وبالجملة الملك
في غاية الصعوبة اذ طبيعة الدنيا التلاشي فهذا حال طلاب النعمة المجازية واما النعمة
الحقيقية التي في ذات فاضل النفوس موجودة فلا تفارق بوجه من الوجوه اذ مواهب
الحضرة الربوبية منزهة عن الاسترداد الى ان تتصل بالنعيم الابدي وان ضيعنا نفوسنا
حصل الشقاء والخسران الابدي وتعوضنا بالاعراض الحسية الفانية وقال الحكيم ارسطاطاليس
من تعود على الكفاف والاقتصاد والعيش يسر له ان يطلب الفضول لان فضول العيش لا نهاية لها
لان اللذات كلها دفع للالم وان كانت في الظاهر لذات ومن يسر له مقدار الضرورة لا يزيل
في الطلب عليها ويحترز من الحرص والمكاسب الدنية ومما ينبغي ان يحفظ صحة النفس ان لا يخلي الشهوة
والغضب بطبيعتهما يتحركان كيف يشاء بان يتذكر لذة سلفت فيحصل الشوق والشوق مبدا
حركة في تحصيل ذلك المطلوب وقوة النطق مستخدم في ازالة العلة الحيوانية فليحسم هذا
الخاطر فانه مضر جدا ولكن العاقل اذا هاج به شيء من الشهوة او الغضب فيقدم ما يوجبه
العقل من الضرورة بطلوق ذلك لا يتجاوز حد القصد وهكذا ينبغي بالنظر الدقيق والفكر
اللطيف ينظر في اصناف الحركات والسكنات والاقوال والافعال والتصرفات فان صدر
منه ما يخالف هذه السياسة والترتيب يعاقب نفسه بعقوبة بازاء ذلك مثلا اقدم على
طعام لا ينبغي الاقدام عليه في وقت لا يليق فليعاقب نفسه بصوم يتقيد ما فيه المصلحة
وان صدر منه الغضب في مقام لا ينبغي فيتعرض لسفيه يكسر من جاهه او ينذر صدقة يشق
عليه ولا يسامح نفسه بالترخص لئلا يتعود النفس على مخالفة العقل فيها في الامور وفي عموم
الاوقات لئلا يلابس بابا الرذائل ولا يحقر السياسات من الصغاير وفي ارتكابها لا يطلب

الرخصة لئلا

الرخصة لئلا يؤدي الى ارتكاب الكبائر بالتدريج ولا يعود نفسه الضحك من كلام السفهاء
ولا يبالي بهم ويتلقى ذلك بالطبع الجيد والبشاشة وكل احد يحب نفسه فلا يطلع بعيوبها ولكن
يطلب الافاضل والحكماء والعلماء ويتعرف عيوب نفسه منهم وكذلك قد ينتفع باعدائه ويقف
على رذائله وعيوبه منهم ويتفحص عما صدر منه في كل يوم وليلة باستقصاء فانه من العمر النفيس
الغير الراجع القول في معالجات الامراض النفسانية وهي ازالة الرذائل كما ان ازالة المرض
التدبير بالضد فكذا ازالة الرذائل بالضد ومن قبل كنا قد حصرنا اجناس الفضائل واجناس
الرذائل التي هي اطراف الاوساط والفضائل اربعة فالرذائل ثمانية والشيء الواحد لا
له الا ضد واحد لان الضدين هما الموجودان اللذان في غاية البعد فالرذائل لا يكون اضداد
الفضائل الا بطريق المجاز اما الرذيلتان اللتان من باب واحد احدهما من باب الافراط والاخرى
من باب التفريط متضادتان والقانون الكلي في معالجة الامراض ان نعرف اولا اجناس الامراض
ثم نلاحظ الاسباب والعلامات ونشتغل بعلاجها والامراض انحراف الامزجة عن
الاعتدال والمعالجات ردها بالحيلة الصناعية الى الاعتدال وكما ذكرنا ان قوى النفس ثلثة
قوة التمييز وقوة الدفع اعني الشجاعة وقوة الجذب اي العفة وانحراف كل واحد من وجهين
احدهما الخلل الحاصل من جهة الكيفية والاخر من جهة الكمية والذي من الكم يحصل من مجاوزة
الاعتدال اما في جانب الزيادة او في جانب النقصان فامراض كل قوة ثلثة اجناس اما بحسب
الافراط او بحسب التفريط او بحسب الرداءة التي بحسب الكيف اما الافراط في قوة التمييز مثل الخبث
والجربزة والدهاء المتعلق بالعمل ومثل التجاوز عن حد النظر كالحكم على المجردات بالاوهام
والحواس كالمحسوسات وهذا يتعلق بالنظر واما التفريط فكالبلاهة والبلادة في العمليات وقصور
النظر عن مقدار الواجب مثل اجراء احكام المحسوسات على المجردات في النظريات واما رداءة
قوة التمييز كالشوق الى العلوم التي لا تثمر اليقين ولا كمال النفس كعلم الجدل والخلاف والسفسطة
وامثالها بالنسبة الى من يستعملها في موضع اليقينيات وكعلم الكهانة والفال والرمل والشعبذة
والكيمياء ثم بالنسبة الى من يكون غرضه الوصول الى الشهوات الخسيسة واما الافراط في قوة
الدفع مثل شدة الغيظ وفرط الانتقام والغيرة في غير موضعه والتشبه بالسباع واما التفريط
كالخلو عن الحمية وخور الطبع والتذلل والتشبه باخلاق النساء والصبيان واما الرداءة
كالشوق الى الانتقامات الفاسدة مثل الغيظ كالجمادات والبهائم او على الانسان لكن السبب
لا يكون موجبا للغضب في اكثر الطبائع واما الافراط في قوة الجذب فمثل شهوة البطن الغالبة
والحرص على الاكل والشرب والعشق ومحبة من هو في محل الشهوة واما التفريط كالفتور في طلب
القوة الضروري وحفظ النفس وخمود الشهوة واما الرداءة كشهوة اكل الطين وشهوة
اللواطة او استعمال شهوة لا على قانون الواجب فهذه اجناس الامراض البسيطة الحادثة
في قوى النفس ويحدث من التركيبات انواع كثيرة يرجع الكل الى الاجناس المذكورة ومن هذه
الامراض عدة تسمى بالمهلكة واصول اكثر الامراض مزمنة وهي كالحيرة والجهل في القوة النظرية
والغضب والخوف والحزن والحسد والامل والعشق والبطالة ورداءة القلب ونكاية هذه
الامراض عظيم في النفس ومعالجاتها من اهم المهمات واسباب الانحراف ينقسم الى قسمين جسماني
ومعالجاتها على ما هو مذكور في كتب الطب باستعمال اربعة اصناف الغذاء والدواء والسم
والكي او القطع ونفساني ومعالجته باستعمال اربعة اصناف على سياقة ما ذكرنا في المرض

الحسانى الاول فتح الرذيلة التى يطلبها ان النها على وجه لا يبقى للشك مدخل و يقف على الاختلال
الحاصل من النظريات فى الامور الدنيا والاخرة و يجعله فى تخيله و يتجنب منه باراده العقل
فان حصل المقصود فيها و نعم والا بمداومة الفضيلة التى بازاء تلك الرذيله والتكرار
عليها يحصل المعالجة التى بازاء علاج الغذا عند الاطباء وان لم يتيسر المعالجة بهذا فبالتوبيخ
والملامة والتعيير ومذمة النفس فان لم يحصل الكفاية فى المطلوب والا فليعد وسكن
باستعمال القوتين اما الغضبية او الشهوانية لانه متى غلب واحدة كانت صلحتها مغلوبة
وكذا فائدتها فى اصل الفطرة ان الشهوة يبقى النوع والشخص واما فائدة الغضب كسر سورة الشهوة
فمتى كافيا كانت قوة النطق لها محال التميز وهذا العلاج بمنزلة الدوا فى الطب وان لم يزل المرض
بهذا الطريق واستحكمت الرذيلة الى الغاية بارتكاب اسباب الرذيلة فليطلب القمع والقهر
ويراعى شرط التعديل يعنى ان تلك الرذيلة اذا شرعت فى الانحطاط ووصلت الى قريب مقام
الوسط والفضيلة و يترك الارتكاب لئلا يخرج من حد الوسط فيقع فى الطرف الاخر ويبتلى
بمرض اخر وهذا الصنف من العلاج بمنزلة معالجة السمى وحتى لا يضبط الطبيب لا يتمسك به
وفى التمسك يحتاط بالتمام لئلا ينحرف المزاج الى طرف اخر وان لم يكف هذا النوع من العلاج
وفى كل وقت يميل النفس الى معاودة العادات السيئة ورسخ فيها ذلك فليعذب النفس وليعاقبها
ويكلفها الافعال الصعبة والاعمال الشاقة والنذور والعهود التى يشكل القيام بها وهذه
المعالجة مثل قطع الاعضاء والكى فى الطب وهو معنى قولهم اخر الدواء الكى فهذه هى العلاجات
الكلية فى ازالة الامراض النفسانية واستعمال هذا فى كل مرض على من وقف على هذا الكتاب
من اوله الى هنا من الفضائل والرذائل لا يتعذر ونحن نذكر علاج بعض الامراض المهلكة التى
هى اخس الامراض النفسانية ليقاس عليها بقية الامراض اما امراض القوة النظرية فانها
وان كانت كثيرة بحسب البساطة وبحسب التركيب لكن اردأها ثلثة انواع الاول الحيرة الثانى
الجهل البسيط الثالث الجهل المركب والنوع الاول من قبيل الافراط والنوع الثانى من جنس التفريط
والنوع الثالث من جهة الرداءة اما الحيرة فيحصل من تعارض الادلة فى المسائل المشكلة وعجز
النفس من تحقيق الحق وابطال الباطل وطريق ازالة هذه الرذيلة المهلكة بل ارداها بتذكر
القضايا الاولية كقولنا النفى والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان فى حال واحدة وكذا امثالها
يجعلها فى نفسه ملكة ليحكم فى كل مسئلة تحير فيها بفساد احد الطرفين المتعارضين ويتبع
بعد ذلك القوانين المنطقية ويفحص عن المقدمات وعن صورة القياس على الاستقصاء البليغ
ليقف على موضوع الخطاء ومنشائه ومحل الغلط والغرض من علم المنطق لا سيما الاقيسة
المغالطية علاج هذا المرض وعلاج الجهل البسيط الذى حقيقته ان يكون النفس خالية عن
الفضيلة واعتقادها انها ما اكتسبت الفضيلة وهو غير مذموم فى المبداء اذ شرط التعلم
وجود هذا الجهل لان الذى يعلم او يظن انه عالم هو فارغ عن التعلم اما المقام على هذا الجهل
من غير حركة الى التعلم فمذموم وان رضى وقنع بذلك فيتسم باردأ الرذائل وعلاجه ان يتامل
ان فضيلة الانسان على باقى الحيوانات انما هو بقوة التميز والنطق والعادم للفضيلة من عداد
الحيوانات ويتامل حاله عند المجالس والبحث وسكوته كيف يشبه الحيوان الصامت بل ادنى
يكون انزل منه رتبة اذ الحيوان لا يهمل ما هو مستعد له وما هو فى طبيعته بخلاف الانسان
الذى له قوة الفكر والوصول الى المعقولات والملاء الاعلى فيتغافل عن ذلك وعلاج الجهل

المركب الذى

المركب الذى هو اعتقاد العلم مع خلوه عنه لان اعتقاده تصور تلك المعلومات لا يطابق الواقع
ولا يكون رذيلة اردا منه وكما ان الاطباء يعجزون عن بعض الامراض المزمنة فكذا اطباء
النفوس يعجزون عن علاج المرض ولجود العلاج هنا ان يأمر بانفاذ العلوم الرياضية فان قيل
وخاض فيها حصلت له لذة اليقين وكمال الحقيقة وحدث فى ذاته انتعاش وطلب اليقين وتتبع البراهين
ولحكم المنطق فعسى الله ان ياتى بالفتح وكما تعلق هذا المرض بالقوة النظرية فازالة هذه الامراض
يتعلق بالقوة النظرية واما الامراض الاخرى المتعلقة بهذه الصناعة التى نحن فيها اعنى الحكمة العملية
فامراض قوة الدفع غير محصورة فارداها ثلثة الغضب والجبن والخوف فالغضب يتولد من الافراط
والجبن من التفريط والخوف من رداءة القوة علاج الغضب الذى هو حركة النفس طلبا للانتقام فان كانت
الحركة عنيفة تشتعل نار الغضب ويغلى دم القلب ويرتفع الدخان المظلم الى الدماغ ويمتلى منه
فيحجب العقل ويضعف فعله وفى هذا الحال يصعب جدا معالجته واطفاء هذه النار لانه اى شىء استعمل
فى العلاج من الوعظ والنصيحة وغيرهما تزداد تلك النار ويعظم الشعلة وبحسب الامزجة و
الاشخاص يختلف هذه الحال لان بعض تركيب الامزجة كالكبريت المشتعل باقل سبب وبعضها كالدهن
الذى يحتاج الى اكثر ومثل الخشب اليابس والرطب حتى ينتهى الى ما يكون اشتعاله فى غاية التعذر
وهذا الترتيب باعتبار حال الغضب فى عنفوان مبداء حركته واما اذا تواترت اسبابه يؤثر سريعا
ولا يبقى هذه المراتب كالنار القليلة الحاصلة من احتكاك ضعيف متواتر فى خشبة ويتعدى منها الى
الدجلة وكذا يتامل الصاعقة المتولدة من احتكاك البخار الرطب واليابس وقذف الصواعق
على الجبال وكذا يعتبر حال تهيج الغضب ونكايته وان كان سببه كلمة واسباب الغضب عشرة
العجب الافتخار المراء اللجاج المزاح التكبر الاستهزاء الغدر الضيم طلب النفائس التى عزتها توقع
التنافس والتحاسد واللازم من الانتقام سبعة اصناف الندامة توقع المجازات فى العاجل و
الاجل مقت الاصحاب استهزاء الاراذل شماتة الاعداء تغير المزاج التألم فى الحال لان الغضب جنون
ساعة وامير المؤمنين على رضى الله عنه يقول الحدة نوع من الجنون لان صاحبه يندم فان لم يندم
فجنونه مستحكم وقد يختنق حرارة القلب ويحصل منه امراض عظيمة يؤدى الى التلف وعلاج هذه
الاسباب هو علاج الغضب لان انقطاع السبب يوجب انقطاع المسبب ومعالجة اسباب الغضب
هذه العجب ظن كاذب فى النفس ومتى وقف على عيوبه ونقصانه وان الفضيلة مشتركة بين الخلق
امن من العجب الافتخار هو المباهات بالاشياء الخارجة التى هى فى معرض الزوال والانتقال الغير
موثوق الثبات لو تفخر بالمال فلا يؤمن من الغصب والنهب وان فخر بالنسب فلو قيل الذى يفتخر به ابوك
هو لى فانت ما ذالك من الفضيلة ان افتخرت بآباء مضوا سلفا قالوا صدقت ولكن بئس ما ولدوا
وقال صلى الله عليه وسلم ائتونى باعمالكم لا بانسابكم وحكاية جالينوس مع الرئيس الذى اضافه
مع اكابر يونان وافتخاره وبصق جالينوس فى وجهه ظاهرة وللحكماء فى هذا الباب حكايات كثيرة لذيذة
المراء واللجاج موجبان لازالة الالفة وحدوث التباين والتباغض والمخاصمة وقوام العالم بالالفة
والمحبة فالمراء واللجاج من الفساد المقتضى لرفع النظام وهو اردى الرذائل المزاح ان استعمله
على حد الاعتدال فهو محمود كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يمزح ولا يخطل وامير المؤمنين على رضى
الله عنه كان مزاحا بحيث كان بعضهم يعيبونه وقال عمر لولا دعابة فيه والوقوف على حد الاعتدال
فى غاية الصعوبة واكثر الناس يقصدون الاعتدال فاذا شرعوا تجاوزوا حتى يكون سببا للوحشة
والغضب والحقد فالمزاح لمن لا يقدر على الاقتصاد محظور وقد قيل بينجر الجد اللعب واما التكبر

يقرب من العجب والفرق ان المعجب يكذب مع نفسه بظن والمتكبر يكذب مع الناس وانخلا من ذلك
الظن وعلاجه يقرب من علاج العجب الاستهزاء من فعل اهل المجون والسخرية والذي يقدم عليه ينبغي
ان يحتمل امثال ذلك ويرضى بالذلة والصغار وارتكاب الرذائل الموجب لضحك ويجعل ذلك سبب المعيشة
والحر الفاضل النفس كريم عرضه عن امثال هذه السفاهات بل جميع خزائن الملوك لا يقابل سفاهة
سفيه واحد الغدر وله وجوه كثيرة يستعمل تارة في المال وتارة في الجاه وتارة في المودة وليس
وجه من الوجوه الغدر عند من له ادنى انسانه يحمود ولا يعترف صاحبه واكثر ما يكون هذا
الخلق في الاتراك وفي اصناف الامم الباقية يكون الوفاء في الروم والحبش الوفاء اكثر ورداءة
الغدر اوضح من ان يشرح والضيم وهو تكليف تحمل من الغير على وجه الانتقام والعاقل ينبغي ان لا يقدم
على الانتقام اذا علم انه يؤدي الى ضرر اكثر منه وذلك بعد مشاورة العقل وحصول هذه
الحال بعد حصول فضيلة النفس واما طلب النفايس الموجب للمنافسة والمنازعة وهو يشتمل على خطر
عظيم من له سعة القدرة حتى ان الملوك الذين في خزائنهم نفايس الجواهر في معرض الخوف والجزع
وغصة الفوت وطبيعة عالم الكون والفساد يقتضي التغير والفساد وتطرق الآفات
واذا ابتلى السلطان بفقد شيء حدث فيه مصيبة وعرف ذلك الصديق والعدو وظهر فيه الحزن
والعجز والفقر وفشا ذلك فيحط قدره من القلوب ويقل خطره وحكاية القبة البلور المهداة
الى الملك ومدحها بحضرة الملك وعرفها وهلاك الملك بعدها مشهور هذا حال الملوك واما
اوساط الناس فانه اذا وقع في ايديهم شيء من النفايس كان ثمنا من كان فان المتغلبين والمتمردين يطلبون
ذلك ويطمعون به فاذا سامحهم به ابتلا بعده بالغم والهم والجزع وان منعهم اوقع نفسه في ورطة
الهلاك واما اذا لم يقتن امثال هذه يأمن من البليات ويستريح من المصيبات فهذه اسباب
الغضب وعلاجه ومن راعى شرط العدالة وصار ذلك الخلق ملكة سهل عليه علاج الغضب
لان الغضب جور وخروج الاعتدال الى الافراط ولا يجوز ان يكون فضيلة وشجاعة كما توهم
ذلك قوم بل هو رذيلة وسخرية ومضحكة وانظر الى ما يصدر عنهم من الغضب على ما لا يستحق كالغضب
على العقل والقلم والسكين والجماد والحيوانات فكيف يكون امثال ذلك فضيلة وشجاعة علاج رداءة
القلب العلم بالضد يستلزم العلم بالضد الاخر والغضب ضد رداءة القلب والغضب حركة النفس
شهوة للانتقام فالرداءة سكون النفس لبطلان شهوة الانتقام واسباب هذا المرض عشرة الاول
مهانة النفس الثاني سوء العيش الثالث الطمع الفاسد الرابع قلة الثبات في الاشغال الخامس الكسل ومحبة
الراحة المقتضيان للرذائل الكثيرة السادس تمكن الظلمة من الظلم السابع الرضاء بالفضائح الواقعة
في الاهل والمال الثامن استماع الفواحش والقبائح من الشتم والقذف التاسع عدم العار من الاشياء
الموجبة له العاشر التعطيل في المهمات وعلاج هذا المرض برفع هذه الاسباب كما ذكرنا في الغضب
وذلك بان ينبه النفس على النقصان وتحرك الغضب تحريكا متواترا لكي يلتهب شعلته ويتوقد لهيبه
وحكى بعض الحكماء انه ينبغي للانسان ان يقدم على الامور الهائلة والمخاوف العظيمة ليكتسب الثبات
والصبر وتحريك قوة الغضب التي الشجاعة عبارة عنها وفضيلة تلك القوة ان يجادل ويخاصم
من يأمن من غوائله بتحرك النفس الى طرف الوسط ولا يتجاوزه فيقع في الطرف الاخر علاج الخوف
هو من توقع مكروه او من انتظار محذور يتولد والنفس لا يقدر على دفعه فيتوقع انتظار وقوعه
في الزمان المستقبل وهو اما ان يكون تولده من الامور العظام او من الامور السهلة وعلى كلا
التقديرين اما ان يكون ضروريا او ممكنا والممكن اما ان يكون بسببه فعل صاحب الخوف او فعل غيره

والخوف من كل

والخوف من كل واحد من هذه الاقسام لا يقتضيه العقل فالعاقل لا يجوز ان يخاف بشيء من هذه
الاشياء اما الضروري فاذا علم ان دفعه خارج عن حد القدرة ووسع الطاقة فلا يعجل
البلاء والمحنة ولا ينغص العيشة وتقدم الجزع ويتعطل من تدبير مصالح الدنيا وسعادة الاخرة
ذلك هو الخسران المبين واذا سكن نفسه وسلاها ووطن القلب على ان المقدر كائن يحصل التسلي
في الحال وقدر على التدبير في الاجل واما الممكن فان كان سببه فعل الغير فينبغي ان يعلم ان الممكن هو
الذي يجوز وجوده ويجوز عدمه فالجزم بوقوعه دون عدمه غير صواب وان كان سبب الفعل
هو الشخص فينبغي ان لا يسيء الاختيار بل لا يختار لنفسه الا الاليق ويحترز من فعل ما يؤدي الى العاقبة
الرذيلة والعاقبة الوخيمة خوف الموت هو اشد من جميع المخاوف ويكون ذلك لمن لا يدري ما حقيقة
الموت ومعاد النفس الى اين ويتوهم ان بالموت يحل التركيب ويعدم او العالم لا يبقى موجودا ولا
عنده خبر او يظن ان الموت الم عظيم ويخاف من العقاب بعد الموت او يكون متحيرا ولا يدري كيف
يكون حاله بعد الموت او يتأسف على الاموال والاولاد الباقية بعده واكثر هذه ظنون باطلة
ولا حقيقة لها وهي جهل محض وحقيقة الموت ترك استعمال الالة البدنية بالكلية كترك
النجار استعمال القادم والمنشار وقد بين في الحكمة وان كان الخوف لعدم المعرفة بمعاد النفس فهذا
الخوف من الجهل لا من الموت والحذر من هذا الجهل بتعلم الحكمة كما فعلت الحكماء في طلب الحكمة اجتهدوا
وبحثوا وتركوا الشهوات الجسمانية واللذات البدنية حتى تخلصوا من هذا الخوف والتعب
الجهل فالراحة الحقيقية العلم الحقيقي كما ان التعب الحقيقي الجهل وراحة اهل العلم والحكمة انما
من الحكمة اذ الدنيا وما فيها حقير عندهم لما فيها من كثرة الهموم والغموم وسرعة الانتقال
والزوال وانواع العناء والمصائب وثمرة العلم والحكمة البقاء الابدي والسرور السرمدي
والراحة الازلية فلا جرم قنعوا من الدنيا بقدر الضرورة ورفضوا فضول العيش فالحرص على
الدنيا قد ينتهي الى غاية ليس وراءها غاية وهذا الحرص هو الموت الحقيقي لا الذي كان يحذر منه و
ولاجل هذا قالت الحكماء ان الموت نوعان ارادي وطبيعي وكذا الحيوة ويريدون بالموت الطبيعي
مفارقة النفس البدن وبالحيوة الارادية الحيوة الفانية الدنيوية المشروطة بالاكل والشرب
وبالحيوة الطبيعية البقاء الدائم في الغبطة والسرور وافلاطن يقول مت بالارادة تحي
بالطبيعة والمتصوفة يقولون موتوا قبل ان تموتوا لان الذي يخاف من الموت الطبيعي هو خائف
من لازم ذاته وتمام ماهيته لان الانسان هو الحي الناطق المائت فالمائت جزء من تمام ماهيته
واي جهل يكون اعظم ممن يتوهم ان فناه بحيوته ونقصانه بتمامه والعاقل يستوحش من النقصان
ويستأنس بالكمال والطالب يطلب ما هو اتم واشرف وما يعين على الخروج من الطبيعة ومتى
خلص الجوهر الشريف النوراني من الجوهر الكثيف الظلماني حصل له البقاء والصفا ووصل الى ملكوت
السموات ومخالطة الارواح ومن هذا يعلم ان الشقي من يكون نفسه قبل المفارقة البدنية
مائلة الى اللذات الجسمانية مشتاقة الى ذلك خائفة من المفارقة فمثل هذا الشخص يبعد عن
متوجه الى موضع يكون فيه اكثر تألما من الموضع الذي كان فيه اما الخوف من الموت يظن انه
يتألم منه وعلاجه ان ذلك ظن كاذب لان الحي هو القابل للالم والنفس لا الميت الذي ليس فيه نفس
والالم انما يحصل للجسم بتوسط النفس فعلم ان الموت حالة للبدن مع وجود الاحساس واما الخوف
من العقاب فالخوف ليس من الموت بل من العقاب يفزع بعد الموت والعقاب على شيء باقي بعد عنه
ببقاء شيء منه بعد المفارقة من الذنوب والسيئات يستحق العقاب عليه فخوفه من الذنوب

بلغ

لامن الموت فينبغى ان لا يقدم على الذنوب والاقدام على الذنوب انما يكون من ميل ردى فى
النفس فالخوف هنا لا اثر له والذى له اثر غافل عنه وبه جاهل وعلاج الجهل العلم وهذا هو
علاج الذى لا يدرى كيف حاله بعد الموت لا كل من اعترف بحاله بعد الموت فان اعترف بالبقاء
ومن ق لا اعرف كيف تلك الحال فقد اعترف بالجهل وعلاجه بالعلم والحكمة واما الخوف من تخلية
الولد والمال والملك فينبغى ان يعلم ان هذا الشخص يتعجل الالم والمكروه على ما لا فائدة فيه فان
الانسان من الكائنات وكل كائن فاسد فكل من لا يريد الفساد فهو لا يريد الكون وكل من يريد
كون نفسه فهو يريد فسادها فهو يريد كلاهما وذلك محال وايضا العاقل لا يلتفت الى المحال ولو كان
اباؤنا لم يموتوا لم تصل نوبة الوجود الينا ولو امكن بقاء المتقدمين لامكن بقاؤنا ولو بقى كل
الناس لم يسعهم الارض ويمثل مثالا وهو ان امير المؤمنين عليا رضى الله عنه لو لم يمت
ولا اولاده ولاما تناسل من اولاده الى وقتنا هذا وهو سنة ثمان وسبعين وستمائة لكان
قريبا من ان يضيق عليهم الارض لانه مع وقع فيهم من القتل والفتك والموت الذى لم يقع
مثله فى بيت قد امتلأت الدنيا منهم فكيف لو لم يموتوا ويقتلوا وكيف لو تضاعفت المدة
اضعافا مضاعفا لكان يتعذر على الانسان موضع قدم يقف فيه فكيف بالمواضع التى يحتاج
اليها فى الذهاب والتردد والحرص وغير ذلك ويعلم من هذا ان تمنى الحيوة والبقاء فى الدنيا
وكراهة الموت والطمع فى رجاء ذلك من الخيالات الفاسدة والاوهام الجاهلية والجهالات
العامية والعقلاء وارباب الزكاء والفضل ينزهون خواطرهم من امثال هذه الافكار واعلم
ان الحكمة الكاملة والمعدلة الشاملة تقتضى هذا الوضع والهيئة على وجه لا يمكن المزيد عليه
وهو جود ليس وراءه غاية يمكن تصورها فعلم ان الموت ليس بمذموم كما يتصوره العوام بل
المذموم الخوف اللازم من الجهل واذا ثبت احد الضرورة الموت لا يتمنى البقاء لكن الامل بطول
العمر ومحبة المكث يحمله على ذلك وينبهه بان الذى يرغب بطول العمر فهو راغب بالضرورة
بالشيخوخة المستلزمة لضعف الحرارة الغريزية وقلة الرطوبة الاصلية وضعف الاعضاء
الرئيسة والحركة وفقدان النشاط واختلال الات الفهم وسقوط الات الطحن ونقصان
القوى النباتية ومن لوازم هذه الامراض والاسقام والالام ويبتلى بموت الاحباب وفقد
الاصحاب وتواتر المصائب وتطرق النوائب وانواع الشدائد الى غير ذلك من توابع طول العمر
والشيخوخة واذا نظر بعين العقل وجد البدن مركبا من العناصر المتداعية الى الانحلال بعد ايام
والمقصود من انحاده كمال النفس والراحة فى المفارقة وترك الموذيات من الزمان والمكان
والبعد عن الاضداد والقرب من الحضرة الربوبية ومجاورة الابرار والنزول فى دار القرار
والامن من الموت والفنا وبالفكر فى امثال هذه لا يخاف ولا يجزع الى الموت ولا يميل الى
البرازخ وطبقات الجحيم وسخط البارى ومنازل الفجار ومأوى الاشرار ومرجع الاشقيا
واما امراض قوة الحب فهى خارجة عن حد الحصر اما رداها فرط الشهوة ومحبة البطالة
والحزن والحسد والاول من الافراط والثانى من التفريط والثالث من رداءة الكيفية علاج
افراط الشهوة الذى هو الشره فى الماكول والمشروب مستلزم لدناءة الهمة وخساسة الطبيعة
وكثير من الرذائل كمهانة النفس وعلة التطفل وكونه عبد البطن مع زوال الحشمة وانواع من الامراض
والالام الحاصل من الاسراف واما شهوة النكاح والحرص عليه فمن اعظم اسباب النقصان البدنى
والدينى واتلاف المال والاضرار بالعقل واراقة ماء الوجه وصاحب هذا الشره يجب ان يتفكر

ان هذا النظر الى

ان هذا النظر الى ما ليس له من عورات فى غاية القبح وان تزيين ذلك من عمل الشيطان وخدايع
الاوهام واذا حققت الحال وجدنا الالتذاذ بالحلال اكثر مما يتوهم فى الحسان الصور والملاح من
النساء المحرمات ذوات الغنج والدلال والحسن والجمال والوهم والخيال مغرا بتحسين امثال هولاء
عند العقل حتى يخيل له ان كل صورة جميلة لم يصل اليها لها لذة عظيمة لا يقاس الى اللذات التى نالها
حتى يحرص على طلب ذلك ويستعمل الحيل القوية فى الوصول ويمتنع بذلك عن مصالح الدنيا والاخرة
وهذا نهاية الضلالة وغاية الحماقة والحامى نفسه عن تتبع الهوا ويقتصر على قدر المباح ويستعمل
القناعة ويستريح من تعب المشقة المستتبع لكثير من الرذائل واردى انواع الافراط العشق وهو
صرف الهمة فى طلب شخص معين لاجل سلطان الشهوة حتى انه يؤدى الى التلف وهو ردى جدا وعلاجه
صرف الفكر عن المحبوب والاشتغال بالعلوم الدقيقة والصنايع اللطيفة ومجالسة الافاضل
وارباب الطبايع الجيدة الذين يكون خوضهم فى غير الخيالات الفاسدة ويجتنب من حكايات
العشاق ورواية الاشعار وتسكين الشهوة تارة بالمطفيات وتارة بالمجامعة فان نفع والا
فليسافر سفرا بعيدا ويقدم على المشاق والمكاره ويقلل الطعام والشراب من غير ان يؤدى الى
سقوط القوة والضرر المفرط يعين على ازالة هذا المرض علاج البطالة محبة البطالة تقتضى
حرمان الدنيا والاخرة لان اهمال مصالح المعاش يؤدى الى هلاك الشخص ويتبع ذلك انواع اخرى
من الرذائل والتغافل عن اكتساب السعادات يؤدى الى بطلان الاتحاد المستدعى لافاضة جود
الواجب تعالى والبطالة والكسل يتضمن هذا الفساد علاج الحزن هو الم نفسانى اما من فقد محبوب
او فوت مطلوب وسببه الحرص على المقتنيات الجسمانية والشره فى الشهوات البدنية والتحسر على فقدان
ذلك وهذه حالة من يبقى ببقاء المحسوسات وثبات اللذات والوصول الى كل المطالب من غير
امتناع من التصرف والمبتلى بهذا المرض ينبغى ان يرجع الى ما يقتضيه العقل والانصاف فيعلم
ان كل ما فى هذا العالم بقاؤه وثباته محال والبقاء والثبات يوجدان فى العالم العقلى المنزه عن
التضاد فلا تطمع نفسه ببقاء ما لا بقاء له ولا يطلب الثبات الا من الاشياء الثابتة ويصرف همته
الى تحصيل المطلوبات الباقية ويجتنب ما يقتضى فساد ذاته من الامور الفاسدة الا بقدر الحاجة
ويترك الادخار والاستكثار لئلا يتاسف بمفارقتها ويتألم بانتقالها وزوالها اذ هذا العالم
لا يخلوا عن ذلك فالراحة ترك المقتنيات والحزن جمعها وقد كان سقراط القنية بين الاحزان وقال
ومن شرطه ان لا يرى ما يسوءه فلا يتخذ شيئا يخاف له فقدا وملازمة هذه العادة والانتفاع
بهذا الخلق مما يوجب السمت والوقار والزهد وكل صاحب صناعة وحرفة وفضيلة لكثرة ملازمة
العادة ومباشرة الصناعة راض بما قسم له مغبوط فرحان مسرور فكذلك طالب الفضيلة و
الحقيقة اذا لازم ما يقتضيه العقل وواظب على مناهج الطريقة يحصل له من السرور واللذة و
الفرح بالكمال اضعاف ما حصل للجهال والضلال وارباب الصنايع لانه المصيب والمتيقن والمحظوظ وهم
وهو الولى والسعيد وهم الاشقياء علاج الحسد وهو من فرط الحرص على المقتنيات التى بيد ابناء
الجنس وارادة زوالها عنهم وجذبها الى نفسه وسبب هذه الرذيلة من تركيب الجهل والشره لان
استجماع جميع الخيرات الدنياوية فى شخص واحد محال وعلى تقدير الامكان لا يمكنه الاستمتاع
بها فنشاؤه الجهل بمعرفة هذه الحال وافراط الشره يبعث على الحسد ولما كان مطلوب الحسود ممتنع
الوجود فما يحصل الا على الحزن والتألم وعلاج هاتين الرذيلتين هو علاج الحسد ومن جهة
تعلق الحسد بالحزن فقد ذكرناه والاولى ان يجعل الحسد على الامراض المركبة قال الكندى ان الحسد

اقبح الامراض واشنع الشرور وقال الحكماء ان من احب ان يصل الى عدو شر فهو محب للشر ومحب الشر شرير واشر من هذا من احب الشر لغير عدو ومن احب ان لا يصل الخير الى احد فقد احب الشر وان كانت هذه المعاملة مع الاصحاب فهو اردى فالحسود اشر الخلق ودائما يكون مغموما محزونا باتصال الخير الى الناس وخير الخلق بنا في مطلوبه والخير لا ينقطع عن اهل العالم فغم الحسود ليس له انقطاع ولا نهاية واردى انواع الحسد الذي يكون بين العلماء والفرق بين الحسد والغبطة ان الغبطة تمني مثل تلك الفائدة والنعمة مع بقاؤها عند صاحبها والحسد تمني زوالها عنه اليه فالغبطة المحمودة ان يكون ذلك الشوق متوجها الى الفضائل والسعادات والغبطة المذمومة ان يكون ذلك الشوق متوجها الى الشهوات واللذات وحكم هذا القسم حكم الشره وكل من وقف على ما ذكرنا وضبط ما اسلفنا امكنه بالسهولة علاج بقية الرذائل ومعرفة اسبابها والاعراض الحادثة عنها مثلا رذيلة الكذب لانه اذا فكر عرف ان الانسان يمتاز عن الحيوانات الصامتة بالنطق والغرض من اظهار فضيلة النطق اعلام الغير عن امر لا يعرفه ولا وقف عليه والكذب مناف لهذا الغرض فالكذب يبطل خاصية نوع الانسان وسببه الانبعاث على طلب مال او جاه في الجملة ويلحقه ذهاب ماء الوجه وافساد المهمات والاقدام على النميمة والسعاية والغمز والبهتان وكذلك في الصلف اذا فكر علم ان سببه سلطان الغضب وتخيل كمال ليس موجودا فيه ومن لواحقه الجهل بالمراتب والتقصير في رعاية الحقوق وغلظ الطبع واللوم ويتركب من العجب والكذب وفي البخل اذا فكر علم ان سببه الخوف من الفقر والاحتياج او علو الرتبة بالمال او شرارة النفس وطلب عدم الخيرات للخلق والريا كذب في القول والفعل وعند الوقوف على ما ذكرنا لا يصعب علاج شيء من باقي الرذائل واما اقسام الاجتماعات والتمدن فاعلم انه لما كان لكل مركب له حكم وخاصية وهيئة مختصة لا يكون لاجزائه تلك المشاركة وكذلك الاشخاص الانسانية من جهة التالف والتركب لها حكم وخاصة وهيئة لا يكون في كل واحد من الاشخاص ولما كانت الافعال الانسانية منقسمة الى قسمين خيرات وشرور فالاجتماعات ايضا منقسمة الى قسمين احدهما سببه الخيرات والثاني سببه الشرور فالاول هو المدينة الفاضلة باصطلاح الحكماء والثاني يسمى المدينة الغير الفاضلة فالمدينة الفاضلة واحدة لا تكثر فيها اذ الخلق منزه عن الكثرة واما المدينة الغير الفاضلة فثلثة انواع الاول ان يكون الاناسي التي في المدينة لا يستعملون القوة النطقية والموجب لتمدنهم قوة اخرى ويسمى هذه بالمدينة الجاهلة الثاني ان لا يكون خاليين من استعمال القوة النطقية لكن يكون قوة اخرى يستعمل القوة النطقية ويستخدمها وهي الموجبة للتمدن ويسمى هذه المدينة الفاسقة الثالث ان يكون من نقصان القوة الفكرية يتخيلوا قانونا ويسمونه بالفضيلة التامة ويبنوا عليه التمدن ويسمى بالمدينة الضالة وكل واحد من هذه المدن يتشعب الى غير النهاية لان الباطل لا نهاية له وبين المدينة الفاضلة يكون مدن غير فاضلة يتولد من اسباب يأتي ذكرها يسمى بالنوابت والغرض معرفة المدينة الفاضلة فالمدينة الفاضلة الاجتماع قوم يكون همتهم اقتناء الخيرات وازالة الشرور المفرقة ويكون بينهم اشتراك في شيئين الاراء والافعال اما اتفاق الاراء فبان يعتقدوا المبداء والمعاد والاحوال التي بين المبداء والمعاد على وجه يطابق الوجود واما اتفاقهم في الافعال فباكتسابهم للكمال الانساني على وجه واحد والافعال الصادرة عنهم يكون مفرغة في قالب الحكمة مقومة بالتهذيب والتسديد العقلي مقيدة بقوانين العدالة وشرائط السياسة

على الخلاف

على الخلاف الاشخاص وتباين الاحوال ويكون غاية افعال الجماعة واحدة فيتوافقون في السيرة واعلم ان قوة التمييز والنطق ليست متساوية في الاشخاص بل يختلف على مراتب كثيرة في الزيادة والنقصان حتى ينتهي في الزيادة الى افق الملائكة كالانبياء والحكماء وفي طرف النقصان الى افق البهائم وهذا الاختلاف سبب من اسباب التظلم في هذا العالم كما مر تقريره واذا كان قوة التمييز غير متساوية فالادراك الذي له مبداء ومنتهى يختلف فالذين لهم العقول الكاملة والاحلام الفاضلة والفطرة السليمة والعادات المستقيمة مخصوصون بالتأييد الالهي والارشاد الرباني فقد يكفل بهدايتهم والقوى التي دركة للامور الروحانية والجسمانية كالفكر والوهم والخيال والحس مترتبة في الصفا والكدورة الا ان ادراك المبداء والمعاد خاص بجوهر النفس الناطقة من غير مشاركة للقوى في ذلك وفي حالة مشاهدتهم الامور العقلية يكون الخيال والوهم يمثل صورا يناسب تلك التعقلات فيجوز ان لا يكون الخيال يمثل ذلك عند صفاء الجوهر العقلي وقوته ونورانيته وهذه الطائفة هي افاضل الحكماء والذين هم دون هؤلاء يعجزون عن ادراك الامور العقلية وغاية ادراكهم تصورات وهمية ولا طريق لهم الى ادراك الامور الحقيقية فيمثل لهم المبداء والمعاد بما يليق بهم ليفهموه لكن يجب ان ينزه ادراك المبداء والمعاد عن الامور الجسمانية والخيالية وينفي عنه ذلك وهؤلاء اهل الايمان والذين يعجزون عن الامور الوهمية دون الخيالية يقرر المبداء والمعاد بامثلة جسمانية يتخيلونها ولو انحط الامور الجسمانية يسلب عن ذلك وهم اهل التسليم وينبغي ان يعترفون بوجود الطائفتين الاولين الثانية بالاولى ودون هؤلاء قوم قاصروا النظر يعترفون ببعض الجسمانيات وهم المستضعفون وهذه الاختلافات بحسب الاستعدادات المختلفة فيجب على المتالهين من الانبيا والحكماء ان يكلموا كل واحد بقدر استعداده ولما كان بعض الانبيا مبعوثا الى جميع الخلق كما قال نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم بعثت الى الاسود والاحمر وقوله نحن معاشر الانبياء امرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم وجب ان يشتمل خطاباته على رموز واشارات وايات محكمات ومتشابهات مع التوحيد الصرف تارة والتشبيه الاخرى وكذا في المعاد حتى ياخذ كل طائفة منه بحسب القوة والاستعداد فيكون الخير عاما والرحمة شاملة كما فعل الحكيم ارسطاطاليس في الاقيسة البرهانية والخطابية والجدلية والشعرية ليأخذ القوى البشرية ما يقوى عليه بحسب ما اوتيت من الاستعداد الفائض من المبادي واذا كان مع مدبر المدينة الفاضل فضلاء مختلفي صور الفضيلة والاوضاع يحدث بينهم تعصب وتعاند في المذاهب والاقوال لكن الرئيس الاعظم والملك الافضل يجب عليه ان يجعل كل واحد وكل طائفة في الموضع اللائق به وترتب الرياسة التي بينهم والخدمة على ما يقتضيه الحكمة فيكون قوم يروسون بالنسبة الى قوم ويرأس عليهم قوم فوقهم وهكذا حتى ينتهي في النزول الى قوم لا يستحقون الرياسة بوجه يكونون خدما فقط واذا رتبت المدينة هذا الترتيب يصير اهل المدينة مثل موجودات العالم في الترتيب كل واحد بمنزلة مرتبة من مراتب الموجودات التي بين العلة الاولى والمعلول الاخير وهذا اقتداء بالنسبة الالهية التي هي حكمة مطلقة اما اذا وقع الانحراف عن الاقتداء بمدبر المدينة فتفوق القوة الغضبية وتطلب العلو على الناطق فيحدث التعصب والعناد والمخالفة في المذاهب بينهم فاذا كان الرئيس في هذه الحالة مفقودا ادعى كل واحد منهم الرياسة ويصير كل واحدة من الصور الوهمية والخيالية التي اخذوها من الرئيس الاكبر صنما ويتبع كل طائفة من الخلق واحدا وبسبب ذلك يقع التنازع بينهم ومنشأ المذاهب الباطلة كلها من اهل الحق والا فالباطل لا صورة له في نفسه واهل المدينة الفاضلة يجب ان يكون قلوبهم متفقة كالشخص الواحد في المحبة والتالف ورؤساهم يضعون النواميس الشرعية

والاوضاع المناسبة للوقت والحال ويتصرفون في النواميس تصرفات جزئية وفي اوضاع المصالح
تصرفات كلية وبهذا السبب يتعلق الدين والملك كل واحد بالاخر كما قال اردشير بابك الدين والملك
توامان لا يتم احدهما الا بالاخر الدين قاعدة والملك ركن والمدبرون للمدينة الفاضلة وان كثروا
سواء كانوا في ازمنة متفرقة او واحدة فحكمهم حكم الشخص الواحد لان الغاية التي هي السعادة
القصوى واحدة ومطلوبهم المعاد الحقيقي وتصرفات العلماء في احكام النواميس بعد واضعها
لا يكون مخالفة لرب الناموس اذا كانت بحسب المصالح بل هو تكميل لتلك النواميس وتتميم لها لانه
لو بقي واضع النواميس لفعل ذلك لان طريق العقل واحد ويؤيد هذا قول المسيح ما جئت لابطل
التورية بل جئت لاتمها واركان المدينة الفاضلة خمسة اصناف الاول الافاضل والحكماء
ذو الاراء الصائبة والتدابير الصحيحة يمتازون عن العوام بمعرفة حقائق الموجودات ويسمون
الافاضل الثاني الذين يوصلون العوام بمرتبة الكمال الاضافي ويصيرون العوام معتقدين
الطائفة الاولى ينصحون ويعظون المستعدين وهم اهل الفقه والكلام والنحو واللغة والبلاغة
والخطابة والشعر والكتابة ويسمون ذوي الالسنة الثالث وهم الذين يراعون قوانين العدالة
في المدينة ويقدرون في الاخذ والعطا ويحرصون على التساوي والتكافؤ وصناعتهم
الطب والنجوم والهندسة والحساب والاستيفا ويسمون المقدرين الرابع حماة البيضة
وحفاظ المدينة يمنعونهم من اهل المدن الغير الفاضلة ويراعون في المعاملة شرائط الشجاعة
ويسمون المجاهدين الخامس هم المرتبون الاقوات والارزاق للاصناف المذكورة من وجوه
المعاملات والصناعات والخراج وغيره ويسمون بذوي الاموال والرياسة العظمى في
المدينة لها ثلاثة احوال الاول ان يكون الملك على الاطلاق موجودا فيها وعلامة الملك على
الاطلاق استجماع اربعة شروط الاول الحكمة اذ هي غاية جميع الغايات الثاني التعقل التام
المؤدي الى الغاية الثالث جودة الاقناع وحسن التخيل الشعري الذي هو من شرائط التكميل الرابع
قوة المجاهدة والدفع والذب عن المدينة ويسمى رياسته رياسة الحكمة الثاني ان يكون الملك [illegible]
وهذه الخصال الاربعة لا تجتمع في واحد بل في اربعة يصيرون بالمشاركة كنفس واحدة في تدبير
المدينة ويسمى هذه رياسة الافاضل الثالث ان لا يكون الرياستان مفقودتين لكن يكون الرئيس
الحاضر متصفا بسنن من مضى من رؤسا عارفا باستعمال كل سنة في الموضع اللائق مستنبطا
المصرح من غير المصرح مقتدرا على الاقناع والجهاد ويسمى رياسته رياسة السنة الرابع
ان لا يكون هذه الاوصاف مجتمعة في واحد بل في اشخاص متفرقة وهولاء يقومون بتدبير
المدينة ويسمى رياسة اصحاب السنة واما الرياسات الاخر الداخلة تحت الرياسة العظمى في
كل الصناعات فكلها ينتهي الى الرئيس الاعظم واستحقاق الرياسات بثلاثة اوجه الاول
ان يكون فعل الشخص غاية شخص اخر مثلا صاحب الفروسية يكون رئيسا على الرايض وعلى صانع
السرج واللجام الثاني ان يكون الفعلان غايتهما واحدة لكن احدهما مستنبط من نفسه والاخر
عاجز الفهم الا ان ياخذ مما في الشخص الاول كالمهندس والبناء فالاول رئيس على الثاني الثالث
ان يكون الفعلان متوجهين الى غاية واحدة تلك الغاية فعل ثالث اشرف من الفعلين مثل اللجام
والدباغ بالنسبة الى الفروسية والعدالة يقتضي ان يكون كل واحد في مرتبة ولا يجوز ان يشتغل
واحد بصناعات مختلفة لان الطبايع خواص مختلفة فلا يشتغل الا بنوع واحد ولان صاحب
الصنعة الواحدة يتمكن من تدقيق الصناعة ما لا يتمكن غيره وفي المدينة الفاضلة جماعة

يعدون عن الفضيلة

يعدون عن الفضيلة هم بمنزلة الالات والادوات فان امكن افاضل المدينة ان يعلموهم فعلوا
والا كانوا بمنزلة الحيوانات المرتاضة واما المدينة غير الفاضلة فهي اما ان يكون جاهلة او فاسقة
والمدن الجاهلة فستة انواع بحسب البساطة الاول الاجتماع الضروري وهو الاجتماع الذي
يكون الغرض منه اكتساب الامور الضرورية في قوام البدن كالاقوات والملبوسات ووجوه
المكاسب كثيرة محمود ومذموم كالفلاحة والرعي والسرقة ويجوز ان يشتمل المدينة على المكاسب
الضرورية ويجوز ان يشتمل على صنعة واحدة كالفلاحة وافضل هذه المدن ما يقتدر فيها على
اقتناء الامور الضرورية والمعيشة واسعة فيها الثاني مدينة النذالة وهو اجتماع جماعة
على نيل الثروة واستكثار الضروريات وادخار الارزاق والذهب والفضة من غير
تعاون وغرضهم في الجمع الثروة واليسار لا غير وينفقون منها الضرورات البدنية وكذا
من الوجوه المعهودة في المدينة ورئيسهم في كسب الاموال اتم واكمل ومكاسبهم اما ارادية
كالتجارة والاجارة وغير ارادية كالفلاحة واللصوصية الثالث مدينة الخسة وهو اجتماع
جماعة على التمتع باللذات المحسوسة كالماكولات والمشروبات والمنكوحات واصناف
الهزل والتعاون وغرضهم طلب اللذة لا قوام البدن وهذه المدينة تعد في المدن الجاهلة السعيدة
المغبوطة لان عند هؤلاء كل من قدر على اللهو واللعب واستجمع اسباب اللذة فهو مغبوط واسعد
ورئيسهم هو المعاون لهم على ذلك والرابع مدينة الكرامة وهو اجتماع جماعة يتعاونون على ايصال
الكرامات القولية والفعلية اما من بعضهم بعضا واما من غيرهم اما على التساوي او التفاضل
والتساوي ان يكرم البعض البعض على سبيل القرض مثل ان يكرم واحد احدا نوعا من الكرامة
فيكرمه الاخر في وقت اخر مثله او نوعا اخر والتفاضل ان يضعف الكرامة للمكرم وينبغي ان يكون
له اهلية استحقاق ذلك والاهلية يستحق عند هؤلاء باربعة اسباب اليسار ومساعدة
اسباب اللذة واللهو والقدرة على زيادة المقدار الضروري بلا تعب كشخص مخدوم الجماعة وهو
مكفي المؤنة او يكون نافعا في طريق اسباب الثلثة كشخص يحسن الى واحد بوجه من الوجوه الثلثة و
استحقاق الكرامة عند اهل المدن الجاهلة الغلبة والحسب اما الغلبة فبان يغلب واحد في شيء
بعض الاكفاء بنفسه او بتوسط انصار والشهرة بهذا غبطة عظيمة عندهم واما الحسب فبان يكون
باليسار والكفاية في الضروريات او بنفع الغير اما بالجلادة واستهانة الموت غلبوا على غيرهم
والمعاملة في الكرامة يشبه معاملات السوقة ورئيس هذه المدينة ينبغي ان يكون له اهلية الكرامة
اكثر من الغير في نسب او ثروة او بنفس او غير ذلك من حسن التدبير وهو اي الرئيس طالب الكرامة
لا اليسار واللذة وطلب الكرامة بالمدح والاجلال وبعد الصيت والذكر بعد الزمان الطويل ويجوز
ان يبذل الانفاق من جهة الجود والكرم لا من جهة التماس الكرم وهذا المال الذي ينفقه هذا
الملك قد يكون من الخراج من قومه او بالتغلب على من يضاده او من غير ذلك ويصير بهذا العبيد
مالك الرقاب ويصير الملك بعده في اولاده ويرتبون المراتب ويقلدون انواع الكرامات
ويسمون غيرهم بالمدن الجاهلة وينسبون انفسهم الى الفضيلة واذا افرطت الكرامة في امثال هذه
المدن يسمى مدينة الجبارين وبالتغلب الخامس مدينة التغلب وهو اجتماع جماعة يتعاونون على
الغلبة عند اشتراكهم في محبة الغلبة والغلبة يتنوع كالغلبة على سفك الدماء او اخذ الاموال
او الاستيلاء على النفوس ويختلف الغلبة فيهم بحسب افراط المحبة ولذة هؤلاء في القهر والاذلال
ويختلف بعد ذلك لحوائجهم عند الظفر من غير عدم الالتفات والمكاشفة وغير ذلك ويعين هذه

للجماعة تدبّرهم بجهة المكر والغدر ليكون دفع الخصوم اجود وسيرة هذه الجماعة العداوة
لجميع الخلق وينافسهم بكثرة الغلبة والآت الغلبة اما نفسانية كالتدبير او جسمانية كالقوة او
كالسلاح والاخلاق هذه الجماعة الجفاء وقساوة القلب والغضب والتكبر والحقد والحرص
وكثرة الاكل والشرب والنكاح بالقهر والاذلال ولا يجعلون لاحد قدرا بل ينسبونهم الى الجهالة
والغباوة والحمق ولذا استولى عليهم العجب والتسلط كانوا في زمرة الجبارين ويجوز ان يكون الكل
موصوفين بالغلبة ويجوز ان يكون البعض ويجوز ان يكون القاهر في المدينة واحدا والباقي آلات
له في القهر وان لم يكن لهم ارادة لكن لما كان الرئيس قاهر الامور المعاش كانوا اتباعا وبين له وهولاء
القوم بالنسبة الى الرئيس كالجوارح وسكان المدينة كالعبيد له غير مالكين لانفسهم وهولاء
القوم يعظمون انفسهم ويتكبرون على الغير وهم اهل الرجولية وتسمى هذه المرتبة مدينة الغلبة
السادس مدينة الاحرار وهي اجتماع جماعة كل شخص في ذلك الاجتماع مطلق ومخلّى في نفسه
اى شيء اراد فعل واهل هذه المدينة لا مزية لاحد على الآخر في فضيلة وتسمى اهل هذه المدينة
الاحرار لا يكون بينهم تفوق واخلاقهم مختلفة وشهواتهم متفرقة الى حد لا يحصى بعضهم متشابه وبعضهم
متباين وكل شرح ذكرناها في المدن المتقدمة من الاحوال الشريفة والخسيسة موجود في هذه
المدينة وكل طائفة يفتقرون الى رئيس وجمهور اهل المدينة يغلبون على الرؤساء وضد التامل
المحقق ليس بينهم رئيس ولا مرؤس والمحمود عندهم من يسعى في حرية الجماعة ويحرسهم من الاعداء
ويقتصر على الضروريات وافضلهم واكرمهم المقتدر على هذه الخصال وكل احد يحب المقام في هذه
المدينة لانه لا مانع له من اغراضه وشهواته ولاجله يقصدهم الامم والطوائف ويعظم المدينة
ويكثر التناسل ويختلف نظر الاولاد ويكون مدن كثيرة في واحدة لا يتميز بعضها عن بعض ولا الغريب
عن المقيم واذا مضت على ذلك مدة ظهر فيهم الخطباء والشعراء والحكماء والافاضل وكل صنف
من اصناف الكاملين حتى لو التقطوا كانوا اجزاء المدينة الفاضلة ولا يكون نقطا مدينة من
المدن الجاهلية اعظم من هذه ويكون الخير والشر فيها في الغاية وكلما كانت اكبر واخصب كان
ذلك اكثر ورياسات المدن الجاهلية بعدد المدن الستة المذكورة الخير الضروري واليسار
واللذة والكرامة والغلبة والحرية والرئيس الفاضل في المدينة الاحرار لا يمكنه الترأس
وان فعل خلع او يقتل او يضطرب رياسته وكذا في المدن الاخرى لا يمكن للرئيس الفاضل الرياسة
ورياسة الافاضل في المدن الضرورية وهذا لجماعة اسهل من المدن الباقية وفي المدن المركبة
النفوس القاسية والغليظة الجاهلية المستهينة بالموت فيهم الشدة والبطش وطبيعة السلاح
فاصحاب مدينة اللذة فيهم الشره والحرص الشديد وضعف الرأي واللين ويجوز غلبة القوة الغضبية
عليهم بالجملة وفي هذه المدينة الناطقة خادمة الغضبية والغضبية خادم الشهوة على عكس
الاصل ويجوز ان يكون الشهوة والغضب بالمشاركة يستخدمان الناطقة فهذه هي اصناف
المدن الجاهلة واما المدن الفاسقة وهم الذين يكون اعتقادهم هو اعتقاد اهل المدينة
الفاضلة ويخالفونهم في افعال الخير فعلا لكن لا يتمسكون بذلك ويميلون الى اللهو واللعب
الى مادة افعال الجاهلية ومدنهم بعدد مدن الجاهلة فلا يحتاج الى اعادة الكلام واما المدن
الضالة هي المدن التي يكون سعاداتهم شبيهة بالسعادة الحقيقية في تصوراتهم وفي
المبداء والمعاد على ما خالف الحق فلا يصلون الى الخير المطلق والسعادة العظمى ومتى
عرفت المدن الجاهلة على الحقيقة يسهل ما عداها واما الامور الحادثة في المدن الفاضلة

الموجبة لخروجها عن ذلك فخمسة اصناف الاول المرائيون والمحرفون والباغون والمارقون
والمغالطون فالمرائيون وهم جماعة افعال الفضلاء صادرة عنهم لغرض غير السعادة كلذة
وكرامة والمحرفون جماعة يميلون لغايات المدن الجاهلة وقوانين المدن الفاضلة تمنعهم فيفسدون
ذلك باهوائهم على وجه يصلون الى المطلوب والباغون جماعة لا يرضون بتملك الافاضل ويميلون
الى المتغلبين فيخرجون العوام من الطاعة بفعل من افعال الرئيس الموافق لطبع العوام والمارقون
جماعة يحرفون القوانين اما لسوء الفهم باغراض الفضلاء فيحملونها على معنا في اخرى وان لا
مقارنة للاسترشاد ولا يخلو عن التعنت والعناد والمغالطون جماعة لا يكون تصوراتهم
تاما ولا يقفون على الحقائق وبسبب طلب الكرامة لا يعترفون بالجهل فيكذبون بكلام يشبه الحق
في صورة دليل ويعطوه العوام وهم في نفس الامر متحيرون ويمكن ان يكثر هذه الامور بحسب
الاعتبارات ولا حاجة الى ذلك فهذه اقسام الاجتماعات فللشرع بعد ذلك في جزئيات احكام
التمدن القول في سياسات الملك وآداب الملوك لما تم الكلام في اصناف الاجتماعات والرياسات
فلنتكلم في المعاشرات الجزئية التي بين الخلق فلنبتدئ بسير الملوك سياسة الملك التي هي رياسة
الرياسات تنقسم الى قسمين وكل قسم له غرض وله لازم اما اقسام سياسة السياسات الفاضلة
وهي المسماة بالامامة والغرض منها تكميل الخلق ولازمه نيل السعادات واما الثاني السياسة الناقصة
وتسمى بالتغلب والغرض منها تعبد الخلق ولازمه نيل الشقاوة والمذمة والسائس الاول يتمسك
بالعدالة والرعية عنده كالاصدقاء ويجعل المدينة مملوءة الخيرات ونفسه مالكة للشهوات
والسائس الثاني يتمسك بالجور ويجعل الرعية خدما وعبيدا ويملأ المدينة بالشرور ونفسه عبد
الشهوات والخيرات العامة الامن والسكون والمودة والعدل والعطف والوفاء وامثاله والشرور
العامة الخوف والاضطراب والتنازع والحرص والعنف والغدر والخيانة والسخرية والغيبة
والنميمة وامثال ذلك والناس في كل الاحوال نظرهم الى الملوك واقتداؤهم بهم في السيرة وقد قيل
الناس على دين ملوكهم والناس بزمانهم اشبه منهم بآبائهم وقد قال بعض الملوك نحن الزمان
وطالب الملك يجب ان يجتمع فيه خصال الاول الابوة والحسب لانه يوجب محبة القلوب ورفع الهيبة
الثاني علو الهمة بعد ان تهذب القوى النفسانية وتعدل الغضب وتمنع الشهوات الثالث متانة
الرأي وذلك بالنظر الدقيق والبحث العميق والفكر الصحيح والتجارب المرضية واعتبار حال الاقدمين
الرابع العزيمة التامة المسماة بعزم الرجال وعزم الملوك وهذه الفضيلة مركبة من الرأي الصحيح
والثبات التام ولا يمكن اكتساب شيء من الفضائل واجتناب الرذائل بدونها ويحتاج الملوك الى
هذا الخلق وحكاية المامون في عجز الاطباء عن معالجة اكلة الطين وقول ثمامة بن اشرس فان من
عزمة من عزمات الملوك وامتناعه بذلك مشهور الخامس الصبر على مقاساة الشدائد وملازمة
الطلب من غير ملالة ولا سآمة والصبر مفتاح كل الطالب السادس اليسار السابع الاعوان
الصالحون والابوة من هذه الخصال غير ضرورية وان كان لها اثر عظيم ويمكن اكتساب
اليسار والاعوان بتوسط اربعة خصال الهمة والرأي والعزيمة والصبر والظفر يحصل بعد
رجلين طالب دين وطالب ثار وطالب الظفر وغيرهما يغلب في الاكثر وطالب الدين محبوب
وطالب الثار مذموم والطالب لمن هو قادر على علاج العالم ومرض العالم من شيئين احدهما
الملك التغلبي والثاني التجارب الهرجي اما الملك التغلبي فقبيح لذاته وحسن عند النفوس الفاسدة
واما التجارب الهرجي فمولم لذاته وعند النفوس الشريرة ملتذ والتغلب وان كان شبيها بالملك

في الحقيقة هو مضاد وان نفق ظهور دولة بالتعاون والتظاهر وكانوا بمنزلة اعضاء شخص
واحد فالدولة حق والا فهي باطلة لان كل شخص له قوة محدودة فاذا كانت الاشخاص كثيرة
واجتمعت تضاعفت قوى الاشخاص وغلبت المختلفة الاهواء كما يغلب قوة الجماعة قوة الواحد
اللهم الا ان يكون قوى الجماعة الاخرى مجتمعة فيتكافون واذا غلبت جماعة وكان لسلسلة بينهم
نظام وعدالة دامت دولتهم زمانا والا تلاشت سريعا لان اختلاف الدواعي والاهواء مع
عدم الاتحاد يقتضي الخلل وما دامت عزيمة اهل الدولة ثابتة والاتفاق موجودا دامت
الدولة في التزايد وسبب الوقوف والانحطاط رغبتهم في المقتنيات كالاموال والكرامات
لان القوة والصولة يقتضي استكثار هذين الجنسين ومن استعمالها يحصل ضعف العقول
ومن مخالطتهم يتعدى تلك السيرة وتعم حتى يترك السيرة الاولة ويشتغلون بالترفه وطيبة
العيش ينسى الملكات القوية ويستثقلون الحرب فان قصدهم في هذه الحالة استاصل دولتهم
واهلك جماعتهم والاكثرة الاموال والكرامات يوجب التكبر والتجبر والتنازع والتخالف و
يقهر بعضهم بعضا وحفظ الدولة بامرين بالائتلاف الاولياء وتنازع الاعداء ولما غلب
الاسكندر دارا ابا العجم ذوي قوة وباس وسلاح تام فخاف ان بعد عنهم وطال الزمان
يطلبون دم دارا ويخرجون فيخرب الروم فاشار ارسطاطاليس عليه بتفريق كلمتهم فجعلهم ملوك
الطوايف فاشتغل بعضهم ببعض واستراح منهم الاسكندر ويجب على الملك النظر في احوال
الرعية وحفظ القوانين العدل لان قوام المملكة بالعدل الشرط الاول في العدل ان يجعل الخلق
متكافين فيه كالامزجة المعتدلة توجد بكافي العناصر الاربعة فالاجتماعات المعتدلة
ينعقد باربعة اصناف الاول ارباب الاقدام كالعلماء والفقهاء والقضاة والكتاب والحساب و
والمهندسين والاطباء والمنجمين والشعراء الذين بهم قوام الدين والدنيا وهؤلاء بمنزلة الماء
في الطبايع الاربعة الثاني ارباب السيوف كالمقاتلة والمجاهدين والغزاة والمطوعة والشجعان
واعوان الملك وحراس الدولة ونظام العالم بتوسطهم يحصل وهم بمنزلة النار في الطبايع
الثالث اهل المعاملة كالتجار الحاملين الاقمشة من اقليم الى اخر واهل الصنايع والحرف وجابي
الخراج ومعيشة النوع بدون هؤلاء تمتنع وهم بمنزلة الهواء في الطبايع الرابع ارباب الزراعة
الذين يرتبون الاقوات للكل وبقاء الاشخاص من غير معاونتهم محال وهو بمنزلة الارض
في الطبايع وكما ان المركبات المزاجية يختل بغلبة بعض هذه العناصر كذلك غلبة صنف من
الاصناف الاربعة يوجب انحراف الاجتماع المدني عن الاعتدال وفساد النوع وقد قالت
الحكماء وهذا المعنى ان فضيلة الفلاحين التعاون في الاعمال وفضيلة التجار التعاون بالاموال
وفضيلة الملوك التعاون في الاراء السياسية وفضيلة الالهيين التعاون بالحكمة الحقيقية
ثم هم جميعا يتعاونون على عمارة المدن بالخيرات والفضائل الشرط الثاني في العدل النظر
في افعال اهل المدينة واحوالهم ومرتبة كل واحد بقدر ما يستحقه ويعين ذلك والناس خمسة
اصناف الاول الاخيار بالطبع وهم القدوة وخلاصة المخلوقات يشاكلون الهيكل الاعظم
فالجوهر وينبغي ان يكونوا اقرب الخلق الى الملك ويكرمهم ويجلهم ولا يهمل ذرة من الذي يستحقونه
وهم رؤساء الخلق الصنف الثاني الاخيار بالطبع وخيرهم غير متعدي وينبغي ان يكرمهم
ويعززهم ويترع عليهم الصنف الثالث ان لا يكونوا اخيارا ولا اشرارا بالطبع فهذه الطائفة
ينبغي ان يحرضوا على الافعال المحمودة ليحصل لهم بقدر الاستعداد الوصول الى الكمال الصنف الرابع

الاشرار الذين لا يتعدى شرهم وهذه الطائفة ينبغي ان يهانوا ويحقر شانهم ويرهبوا ويرغبوا
بالمواعظ والزواجر والانذارات ليستقيم الطبع وينتقل الى الخير والا يبقون في الذلة والمهانة
والصنف الخامس الاشرار بالطبع المتعدي شرهم وهم اخس الخلائق وطبيعتهم تضاد طبيعة الرئيس
الاعظم والمنافاة بينهم وبين الصنف الرابع ذاتية وهذه الطائفة على مراتب بعضهم يرجى صلاحهم
بانواع التاديب والزجر والا يمنعون من الشر وطائفة لا يرجى صلاحهم فان كان شرهم غير شامل
فيراعون بالمداراة وان كان شاملا فيزال اما بحبس وهو منع من المخالطة باهل المدينة والقيد
وهو منع من التصرف في البدن والنفي وهو منع من دخول المدينة وان كان شره مفرطا ويؤدي الى
افساد الخلق فالحكماء مختلفون في جواز قتله والاظهر من اقوالهم قطع عضو اما يدا او رجلا او لسان
او ابطال حس الذي هو آلة الشر وفي قتله تخريب الهيكل المبني بالحكمة المشتهر من اثار الحكمة وهذا
مخصوص بالشرير الذي يظهر منه بالفعل اما الذي بالقوة فالقيد والحبس ليس الا والقاعدة
الكلية النظر في مصلحة العموم بالقصد الاول وفي المصلحة الخاصة بالقصد الثاني كالطبيب في علاج
العضو المعين بحسب مصلحة المزاج وينظر في كل الاعضاء بالنظر الاول فان راى من فساد العضو
يلزم فساد البدن فليقطع العضو وان لم يكن كذلك فليراعي اصلاح العضو ونظر الملك في كل
شخص هكذا الشرط الثالث في العدالة اذا فرغ من النظر في تكافؤ الاصناف وتعديل المراتب يراعي
في القسمة السوية في الخيرات المشتركة ويراعي في ذلك مقدار الاستحقاق والاستعداد و
الخيرات المشتركة السلامة والاموال والكرامات وما اشبهها لان كل شخص له قسط لا يزيد
ولا ينقص والا كان جورا عليه ان نقص وجورا على غيره ان زاد ثم يحفظ تلك الخيرات حتى
لا يخرج الى اخذ شيء يؤدي الى الضرر لاهل المدينة وان خرج رد عوضه على وجه ينفع اهل المدينة
ومنع الجور بالعقوبات على مقدار الجور واختلفت الحكماء في ان الجور على اي شخص كان هل يكون
جورا على المدينة ام لا وبعد الفراغ من العدالة يحسن الى الرعية لانه ليس بعد العدل فضيلة
اعظم من الاحسان والاحسان ان يكون الخيرات الواصلة الى الرعية زائدة بقدر الاستحقاق في
مقرونا بالهيبة والاحسان بلا هيبة يوجب تطاول الاراذل وحرصهم في الطمع وان اوجد فلو بذلت
لواحد جميع الملك لا يرضى ويلزم الرعية بالقوام بقوانين العدالة كما ان قوام البدن بالطبيعة و
قوام الطبيعة بالنفس وقوام النفس بالعقل وقوام المدن بالملك وقوام الملك بالسياسة وقوام
السياسة بالحكم ومتى كانت الحكمة في المدينة متعارفة والنواميس الحقة مقتداة يحصل النظام
والتوجه الى الكمال اما لو فارقت الحكمة يتطرق الخلل الى الناموس ومتى حدث التطرق
يذهب مرتبة الملك ويظهر الفتن ويندرس رسوم المروة ويتبدل النعمة بالنقمة ولا يحجب عنه
اصحاب الحاجات ولا يصغي الى السعايات بالاذية ولا يغلق على الخلق ابواب الرجاء والخوف
ويؤمن الطرقات ويحفظ الثغور ويدفع المتعدين ويكرم اهل الناس والتجار ويخالط
اهل الفضل والراي ولا يبطل الكرامات والتعيينات الغير المستحقة ولا يهمل الفكر في التدبير
ساعة واحدة لان قوة الملك في حراسة الملك ابلغ من قوة العسكر ان اشتغل باللذة والتمتع
يقع الانفعال بهذه الامور ويؤدي الى خلل المدينة ووهنها ويتبدل الاوضاع ويقع الترجح
في الشهوات وتساعدهم الاسباب الموجبة للشقاوة ويختل الاوضاع الالهية ويحتاج الى
استيناف التدبير وطلب الامام الحق والملك العادل واهل هذا القرب يتطلون في افناء الجبروت
وكل هذا ينبغي تدبير شخص واحد ويحفظ الملك سره ويستره لئلا يصل الى الاعداء فيحتال

ويشاور ارباب العقول والهمم العلية ويحذر من مشاورة ضعفاء العقول والنساء و
الصبيان ويكون اذا المتهيئون على التجسس يتفحصون عن الامور المستورة لاسيما احوال الاعداء
ومن افعال الاعداء بعلم ارائهم من اعداد العدة والاهبة وجمع الرجال واحصار القلاع
وبالجملة ينظر في تغيير الامور الظاهرة ومن مصادر البطانة والخواص وموارد ها ومن
افواه الصبيان والخدم واجود الامور كثرة المحادثة مع كل احد ممن له صحة راى في ذلك
واذا كثرت الاحاديث ظهر مكنون الراى والضماير وعمل ما يقتضيه المصلحة فهذه طرف
استنباط الافكار التي للملوك والاكابر ويجتهد في استمالة الاعداء وطلب الموافقة ما يقضي
ما يقدر حتى ان امكنه ان لا تقع الحرب كان اولى الا ان يضطر فان كان هو البادي يكون غرضه طلب
الخير المحض ويحترز من التغلب والتفوق ويقدم الحزم وسوء الظن ولا يقدم على المحاربة الا بعد
الوثوق بالظفر واتفاق الكلمة والا ان اختلفت وقع بين عدوين وهو خطر ومهما امكن الملك
لا يحارب بنفسه لانه ان قتل لا يمكن التدارك وان ظفر يقع في الهيبة والرونق بعض القصور
ومقدم الجيش ينبغي ان يكون فيه ثلث صفات الاول الشجاعة وقوة القلب مع الشهرة بتلك
الصفة وبعد صيته الثاني الراى الصائب والتدبير التام باستعمال انواع الحيل والخدايع
الثالث ممارسة الحروب والتجارب ويكون عارفا بتفرق الاعداء واستيصالهم وقد قال
اردشير لا تستعمل العصا في موضع يمكن استعمال المقرعة ولا تستعمل السيف في موضع يمكنك
استعمال الدبوس ويكون اخر التدبير المحاربة لان اخر الراى الكي وفي تفرق كلمة الاعداء يتمسك
بانواع الحيل والتدابير من التزوير والزفاع والكذب فهو غير قبيح بخلاف الغدر فانه مذموم
بكل حال واجود شرائط الحرب التيقظ واستعمال الجواسيس ويختار موضعا للحرب يليق بهم ولا يجوز
استعمال الخندق والسور الا عند الضرورة لانه يوجب تسلط الاعداء ويوصل المبارزين
ويحمدهم ويحلم ويستعمل الثبات والصبر ويبعد عن الطيش والتهور ولا يحقر العدو ويكمل
العدة التامة واذا ظفر لا يترك الاحتياط والحزم والاسر والسبي اجود من القتل
اذ لا منفعة في القتل وفي الاسر منافع كثيرة من اخذ الاموال والمفاداة والمنة والتفضل
وبعد الظفر لا يقتل ولا يتعصب لان حكم الاعداء بعد الظفر حكم المماليك والرعايا وحكاية
الاسكندر في انه بعد الظفر ببعض المدن محى فيها السيف ومكاتبة ارسطو وعتابه عليه
مشهور واستعمال العفو من الملوك في غاية الجودة واما اذا كان في الحرب دافعا وله قوة المقاومة
في عمل الخنادق والاسوار والحصون على ابلغ الوجوه ويبذل الاموال في طلب الصلح ويعمل
الحيل والمكايد هذا هو الكلام في سياسات الملك القول في سياسات الخدمة واتباع الملوك
الضابط في معاشرة الملوك والرؤسا ان يبذل النصح ويبشر المحامد ويستر المعايب ويحفظ
لسانه ويؤدي حقوقهم كالخراج والجزية بانشراح صدر ويمتثل الاوامر ولا يرتكب النواهي
ويراعي الاحتشام والهيبة وفي وقت الحوادث لا يبخل بالنفس والمال محافظا على الدين والاهل
والولد والبلد ومن هو غير موسوم بخدمة الملوك لا يقدم على القربة منهم لان صحبة السلطان
دخول في النار وانبساط مع السباع ومن ابتلي بصحبتهم ومعرفتهم تنغص عيشه وتمررت
عيشته سال زياد بن الله جلساءه من اطيب الناس عيشا فقال القوم الامير وامثاله وقال الجم
ارباب الاموال فقال لا بل هو من كان له دار يأويه بلا اجرة وزوجة حسنة يكفيه ورزق
يستغني عن الغير ولا يعرفنا ولا نعرفه وان اشتغل بخدمتهم فليواظب على ما هو بصدده

يجتهد في الكتمان والثبات في الكل والاتفاق الكلمة وان لم يكن له قوة المقاومة تدبير

ويحفظ

بلغ

من الاشتغال

من الاشتغال ولا يلازم الخدمة بجاه نظره الا اذا احس بملاله وان يمدح الملك عند صدور
الاعمال عنه لانه ليس شيء من اشغال الدنيا الا وله وجهان جميل وقبيح فليحمل ما صدر عنه على الجميل
ويكثر الثناء عليه في الغيبة والحضور وان حال التدبير الى احد من الوزراء والمشيرين والاساتذة
ينبغي ان يتلطف في ذلك ويريه المصالح ويحرضه عليها والمفاسد ويحذره عنها ويريه عواقب
الامور ولا يدبر ذلك ويفعله على سبيل الامر والنهي ويعلم ان الملوك كالسيل النازل من قلة
الجبل من اراد صرفه عن تلك الجهة دفعة واحدة هلك وان فعل ذلك باللطف والتاني والمداراة
والتراب والقصب يهياله ذلك فهكذا يصرف راى الملوك والرؤسا عما يتضمن الفساد
باللطف والتاني في الحكايات والامثال في اوقات الخلوات والمواساة يصرفه عن ذلك الراى
السوء ويبالغ في كتمان السر ويتدرب في كتمان الظاهر ليقدر على الامور الباطنة ويحفي بالكلية
وقد يستدل بافشاء الامور الظاهرة على الباطنة وغلبة ظهور الاسرار ان امور العالم متصلة
بعضها ببعض ويستدل من بعضها على بعض واعلم ان الملوك يتوهمون ان الخلق عبيدهم لكثرة
استخدامهم وان اراءهم صائبة وافعالهم كلها على وجه المصلحة لكثرة سماع المدح والثناء
ولا يواجهه احد بما صدر عنه من القبائح وان بلغه ذلك للفرق البين بين الاقرار والاخبار
وان صدر بينه وبين المخدوم قبيح ويحمل في صرفه الى نفسه ويبرئ ساحة المخدوم ولا يظهر
ما يناقضه في الدنية ويقرر مع نفسه انه ليس شيء انفع له من ترك حظوظ النفس مع المخدوم
ويجتنب استيفاء بعض الحظوظ بحيث الخلل في احواله ويحترز من الطمع والشره والالحاح
في المسئلة ويقنع ويقصر ويجعل ذلك خلقا ويطلب من الرؤسا اسباب المنافع لا نفسها
لانه يستغني عن المسئلة ويظفر بالمنفعة واخذ المنافع من الرؤسا يوجب الملالة وطلب الاسباب
يوجب المحبة ويجعل نفسه في عين المخدوم بمثابة لو صدر عنه كلمة واحدة يبذل له جميع العالم
ليأمن بذلك من طمعه في امواله وما اكتسبه من الجاه والمال ويقصد ويظهر به جمال المخدوم
وزينته لا نفسه ولا يظهر الاستغناء عن المخدوم في شيء البتة وان عتب المخدوم او سخط
لا يشكو الى احد ولا يتغير عن حاله ويتلطف في ازالته عن المخدوم وان ابتلي بظالم سيء
الخلق فان وافقه اهلك دينه ومروته وان خالفه اهلك نفسه ودنياه ولا يخلص الا
بالموت او المفارقة الكلية او المداراة والمحافظة والوفاء الى ان يخلصه الله وقال
عبد الله بن المقفع اذا جعلك الملك اخا فاجعله مولى وان زاد في التقريب زده في التعظيم
واعظم الاشتغال واشدها وزارة السلطان لكثرة المنافسة على معصية حسدا وتباعد
السلطان له والطمعة في منزلته ينتهزون الفرصة ويترصدون الريبة واعظم اسباب
نعمهم صحة السيرة واستقامة السريرة وان وقف على كيد الحسدة لا يظهر علم الملك به
ولا يظهر الحقد والغضب عليهم في حضرة المخدوم وفي مقام السؤال والجواب والمناظرة
يكون بالوقار والحلم لان الحليم هو الغالب ويحتاج خدمة الملوك الى رياضة النفس
على المكروه ومخالفة النفس عند موافقتهم ويقيد الامور على اهوائهم فطلب رضائهم
وتصديق احوالهم وتزيين ارائهم وكل من امكنه ان لا يخدم الملك فالاولى له ان لا يعمل له
ولا يقرب منه لان السلطان نار ولا مانع بينه وبين لذته الدنياوية وسعادته الاخروية
وقال ابن المقفع اذا كلمك الملك فاصغ بجميع جوارحك ونفسك اليه ولا تشتغل بشيء
اصلا وان سئل السلطان غيرك عن احد لا تجيبن والا انتسبت الى قلة العقل فبعد الجواب ان كان

ما عندك لجود عرقه باللطف واحتك لسلطان فلا تطلب الترفع على خواصه و خدمه
فانه من اخلاق السفهاء وان وقع راى الملك على ما تكره فلا تخالفه فان السلطان هو
لانت القول في فضيلة الصداقة وكيفية معاشرة الاصدقاء لما كان الانسان مدنيا
بالطبع ولا يتهيا له اكتساب السعادة بالوحدة فالسعيد والكامل من سعى في تحصيل
الاصدقاء ويشملهم بالخيرات لتكمله ويتمتع بهم ويلتذ في مدة هذا العمر التمتع الحقيقي و
الالتذاذ الالهي لا الحيواني الا ان هولاء عزيز الوجود واصحاب اللذة الحيوانية والبهيمية
كثيرون ويقتصر في معاشرتهم على القليل لانهم بمنزلة الملح والتوابل في الطعام فان كثر
فسد الطعام والصديق الحقيقي لا يمكن ان يكون كثيرا فان الشريف نادر الوقوع والفرح من لوازم
القلة والمحبة اذا افرطت في اكثر الاحوال لا يمكن الا بين اثنين كما بين فالصديق الحقيقي لا يكثر
لكن كرم اللقا وحسن العشرة معه نفع بالاستحقاق وكثير من الخلق بلا استحقاق و يستعمل
ذلك طلب الفضيلة لان الخير الفاضل في عشرة المعارف فحكم معاشرة الاصدقاء قال
ارسطاطاليس الناس يحتاجون الى الاصدقاء في حال الرخا لاجل المعاونة والموانسة وفي
الشدة من جهة الاحتياج والمواساة واحتياج الملوك الى من يصطنعونه ويربونه
مثل احتياج الفقير الى اهل المعروف وطلب فضيلة الصداقة المركوزة في النفوس نابعة
عليها وكذا المشاركات في المعاملات والمعاشرات بالعشرة الجميلة والرغبة في بعضهم
في صحبة بعض والاجتماعات في العبادات والصيد والرياضات وقال سقراط اني اتعجب
ممن يعلم اولاده اخبار الملوك والحروب والوقايع والضغاين والانتقامات ولا يعلمونهم
احوال التودد والصداقة والمصافات والالفت واكتساب هذه والذي يلزم هذه الفضيلة
من الخيرات الشاملة الموانسة والمحبة التي لا يمكن العيشة والحيوة مع قطع النظر عن ذلك
حتى لو كانت جميع الدنيا الواحد ولم يحصل له هذه الفضيلة كانت حيوته وبالا عليه وان توهم
ان ذلك ينال بالسهولة وينعقد صورته فهو مخطئ لان اقتناء الاصدقاء وامتحاناتهم وتجربتهم
والموثوق بهم في غاية الصعوبة والتعذر وقدر الصداقة وخطر المحبة اعظم من جميع
الذخاير والدفاين وساير المقتنيات لان في اوقات المصايب والنوائب والامور العظام
لا ينفعه الدنيا وما فيها ولا يقوم مقام الصديق والمعتمد الصافي في المساعدة في تمام سعادة
عاجلة او آجلة فما احسن حال من وصل الى هذا الصديق واغتبط بهذه النعمة فهو الملك
وان خلا عن الملك والحشم وان كان له الملك فهو الكمال والتمام لان المتولي لاحوال الرعية و امور
العالم لا يكتفي باذنين وعينين وقلب واحد ولسان بل يحتاج الى ما يقوم مقام الاعين و
الاذان الكثيرة والقلوب وذلك لا يتم الا بالصديق المتملق فبسببه يرى البعيد قريبا
والغائب شاهدا ويطلع على الاسرار ولغير الاخ الشفيق لا يمكن حصوله ولا يتوقع نيله فلنتكلم
في كيفية اقتناء الاصدقاء وفي المحافظة على الصداقة ولا يكون الطالب بمنزلة من طلب راسا
سمينا من الغنم فوقع بورمة كما قيل ◦ اعيذها نظرات منك صادقة ◦ ان تحسب الشحم فيمن شحمه
ورم ◦ لا سيما والانسان يتصنع ويظهر غير ما في باطنه كمن يظهر بذل المال من البخل ليعرف
بالجود ويقدم على الاهوال التشجع وهو جبان بخلاف الحيوانات الاخر فانها لا تظهر الا
ما في غرايزها قال سقراط اذا اردت استفادة صديق فتفحص كيف كانت صحبته في الصبي
والابوين والعشيرة والاقران فان لم يكن مرضية فابعد عنه فان العاق لاصدقائه ولا

وتمحنه في شكر النعم وكفرانها تارة بالمال وتارة بالحديث الخير ونشر الاحسان والكنود
بتكاسل عن ذلك ويعد كل احسان اسدي اليه ان ذلك حقه وهي اخس خصال الاشقيا كما ان الشكر
اجود خصال السعداء وكذا ينبغي ان يعرف ميل الشخص المطلوب صداقته الى الشهوات فان محبة
الانسان اللذات والاموال يوجب تباعده عن حقوق الاخوان والاصحاب وكذا في محبته الرياسة
فان الميل الى العلو والتفوق يزيل الانصاف في المودة ولا يرضى بالتساوي بل يستعمل التكبر والتبجح
ويستهين بالاصدقاء ولا يتم به مودة ويؤل آخر الامر الى العداوة والحقد وكذا في ميله الى
الالحان الموسيقية والطرب وانواع اللهو والمجون والضحك فان محبتها يوجب عدم المساعدة
والمكافات للاخوان فاذا امتحنه بالخصال المحمودة والبعد عن الرذائل فاتخذه صديقا فاضلا وانما
كاملا ولا تقصر في محافظته ولا تهمل دقيقة من دقايق صداقته والاولى ان يقتصر على صديق واحد
ان وجد فان كثرة الاصدقاء يوجب التحير واهمال احد الطرفين مثلا مشاركة البعض في الفرح
والابتهاج الذي يقتضيه الحال والوقت ويقتضي ضده بالنسبة الى الصديق الاخر فيقع
الاضطراب والاخلال وينبغي ان يكون في حالة افراطه لطلب الفضائل لا يتتبع صغار عيوب
الاصدقاء فانه لا يكاد يجد احدا موصوفا بسلامة العيوب ونتيجة ذلك ان يعدم فضيلة
الصداقة ويحصل على الوحدة والوحشة بل يتغاضى عن محقرات العيوب التي لا يمكن التنزه عنها
ويلاحظ ذلك من نفسه ليتحمل ذلك من غيره واحترز من عداوة من كان صديقا او مخالطا او محسنا
اليه من الناس وقد قال الشيخ الالهي اتق شر من احسنت اليه من اللئام فلقد اصابني منهم شديد
وقال ابو الطيب عدوك من صديقك مستفاد فلا تستكثرن من الصحاب فان الداء اكثر ما تراه
يكون من الطعام او الشراب واذا حصل الصديق فتبالغ في مراعاته وتفقد احواله ولا تهمل دقيقة
ولا جليلة من مهماته وتلقاه بالبشاشة وتصاحبه بالخلق الحسن بلا تملق والانفاق لان الانحراف
عن جادة الحق والصدق في الظاهر ملق وفي المعنى نفاق وكلاهما مذمومان ويجعل هذه الامور
والطريقة خلقا وعادة من غير تهاون ولا توان بوجه من الوجوه فانها موجبة للمحبة والثنا
ومستدعية للنفع العظيم وبسبب ذلك يرغب القريب والبعيد في صحبتك وصداقتك كالحمام
المستانس يسكن فانه يطوف حوله ويجلب اليه الحمام الغريب المشاكل له والحيوان الناطق في نشر
المحامد خير من الصامت وكما يجب شركة الصديق في الخيرات في وقت الرخا فواجب منه دفع
الشرور في اوقات الشدايد كما قال ◦ دعوى الاخاء على الرخاء كثيرة ◦ بل في الشدائد تعرف
الاخوان ◦ في وقت النوائب والنكبات وتغير الاحوال والاوقات يجب المواساة بالمال والنفس
والزيادة في المراعاة اكثر من المعهود والمشاركة في الغم والهم وان بلغ مرتبة فليغمس الاخوان
في خيرها من غير منة وان راى من بعض الاخوان وحشة او نقصان موانسة فلا ينفر ويستعمل
في الاستمالة والمخالطة لئلا ينقطع حبل المودة بتوهم ما يوجب ذلك فلا يكون ابلغ في هذا الباب
من اخراج كل الكدورات والغل من القلب واظهار ذلك فان اركان الصحبة والصدق كثيرة
وان اجرم صديق فيعاتبه بلطف ولا يؤخر ذلك كما قيل وفي العتاب حيوة بين اقوام ويمحو ذلك
عن خاطره بالكلية وسبب بقية المحبة مداومة المراعاة في كل الامور والاسباب بان كان مركوبا
او ملبوسا او منزلا او اي شيء يقتضيه الحال والوقت ثم بذلك التغافل عن الفساد والمراء
بل كان مع جميع الخلق مذموما مع الاخوان اقبح لانه يقلع المودة بالكلية لكونه سببا للاختلاف
المؤدي الى التباين المشتمل على جميع الشرور وطلب المودة في الاصل انما هو خوف من التباين والتي

يقولون ان المراء يشحذ الذهن ويسيئون الادب فى المحافل وفى الخلوة ليرى العوام غلبتهم
ردى جدا وهى بغى وظلم عند الحكماء ويؤدى فى الاخير لا سيما اذا انضمت اليه الترفه والنعمة
بعد البهتان والافتراء واظهار العيوب بينهم الى السعى وسفك الدماء وانواع الشرور كله
من توابع المراء واحذر من البخل على الاخوان بالعلوم والاداب والصنايع والبخل بالعلم اما لقلة
البضاعة او للتفوق عند الجهال او خوف فى المكتسب او للحسد والكل مذموم قبيح وبعضهم تبلغ
فى البخل الغاية كبخلهم بعلم الغير وبتصنيف الغير حتى يندرس وهذا الخلق ينافى المودة واذا وقفت
من الصديق على عيب توافقه بلطيف يتضمن ارشاده فان لم ينفع تعرض باشارة خفية مرموزة
فى اثناء العبارات فان لم ينفع فلتورده فى الاوقات اللايقة والاحوال المتتالية لان نحو
الصداقة ان لا يتركه عند الناس مذموما ويحترز فى صحبة الاخوان من مداخلة النمامة
ولا يستمع اقوالهم لان الاشرار يداخلون الاخيار فى صورة النصحاء وينقلون الكلام من صاحب
الى صاحب مموها محرفا على اصبح الصور حتى يتبدل الصداقة بالعداوة وذكر الحكماء لهذا
امثلة كثيرة كحكاية الاسد والثور فى كليلة ودمنة وقد قيل فى المعنى واعزة فكنت دنت
بجيهم وكذاك كلهم يحبنى واتوا كنت المعرى بينهم ولديهم بحياة رأسى كانتا الايمان فسعى الاعادى
بالنميمة بيننا حتى تفرقنا فبنت وبانوا واعلم ان الاحتياط فى باب حفظ المحبة واجب وهو
من اهم المهمات للتالف وبزواله يزول الاتحاد وكل الفضائل الخلقية المعدودة من اجل
حفظ النظام مع التالف الذى لا يوجد النوع بدونه مثلا الاحتياج الى العدالة فى المعاملات
ليحصل الصيانة عن رذيلة الجور والاحتياج الى العفة من جهة ضبط الشهوات البدنية
لئلا يتطرق الجنايات الى الشخص والنوع والاحتياج الى الشجاعة من جهة دفع الامور
الهائلة حتى تكون السلامة شاملة واظهار بعض الفضائل يحتاج الى الاسباب الخارجية كاحتياج
الحرية والسخاوة فى اخراجها من القوة الى الفعل الى اكتساب الاموال وافتناء الاموال من غير
مساعدة الاخوان والاصدقاء متعذر وكذا بالنسبة الى السعادة الاخروية ولاجله حكم
الحكماء بانه ليس فى الدنيا والاخرة رذيلة اعظم من الكسل والبطالة الحائلة بين الانسان
وسائر الخيرات والفضائل وكما قلنا ان ابعد الاخلاق عن الفضيلة الخارجين عن التمدن والتالف
فضيلة الصداقة والمحبة اكبر الفضائل والمواظبة عليها اجود الاشتغال واشرف ابواب
الثالثة القول فى المعاشرات مع اصناف الخلق الانسان ينبغى ان ينسب نفسه وحاله الى جملة
اصناف الخلق ولا يخلوا من ثلثة انواع اما ان يكون بالرتبة اعلى او مساويا او انقص
فان كان اعلى فليحفظ مرتبته ولا يميل الى من يميل الى النقصان وان كان مساويا فليترق فى
مدارج الكمال وان كان ناقصا فلا فليجتهد فى الترقى الى مرتبة الصنف الذى فوقه ويختلف
حال المعاشرة باختلاف حال المراتب اما المعاشرة مع الصنف الاعلى فقد ذكرناه ومع الصنف
المقابل فيتنوع بثلثة انواع الاول المعاشرة مع الاصحاب الثانى المعاشرة مع الاعداء
والثالث المعاشرة مع من ليس بصديق ولا عدو والاصدقاء صنفان حقيقى وغير حقيقى
والمعاشرة مع الاصدقاء الحقيقى فقد علم واما غير الحقيقى المتشبهين بهم ولا يخلون من
التصنع والتملق والصحبة معهم تفتقر الى المجاملة والاحسان والصبر والمداراة بقدر الوسع
والطاقة لا يهمل دقيقة ويستر العيوب والاسرار وخواص الاحاديث واسباب
المنافع ومقادير الاموال ولا يؤاخذهم بالتقصير ولا يعاتبهم فى اهمال الحقوق ولا بالمكافاة

عليه

عليه لاصلاح ذات البين ولا يقطع مواساة من بلغ بدرجة الاولياء الخاص ويتفقد اقدام
ومتعلقيهم ويظهر البشاشة فى قضاء الحاجات والاختلاطات تارة بالطبع وتارة بالتكلف
وفى الضرورات يساعدهم وفى الجملة اصناف الكرم وحسن الخلق والتعهد لا يهمله ليرغب
كل احد فى صحبته واخوته وان وصل الى مرتبة فليكثر التعهد واما الاعداء فهم نوعان قريب
وبعيد وكل قسم ينقسم القسمين الى ظاهر والى باطن واهل الحقد من حساب الاعداء الظاهرين
واهل الحسد من حساب المخفيين ويحترز من القرب الى اعداء لئلا يقف على الاسرار والعورات
والماكل والمشارب وغير ذلك يحتاط فيه والاصل الكلى فى سياسة الاعداء انه ان قدر
بالمواسات والتلطفات يقطع اصل الحسد والحقد والاخلاق الردية من القلب ويجعلهم
اصدقاء فهو الاجود والاصوب ولا يظهر العداوة لان دفع الشر بالخير خير ودفع الشر
بالشر شر ولا يبالى بسفاهة الاعداء بل يغضى عنهم ولا ينافسهم وينازعهم فى شئ لان اظهار
العداوة يزيل النعم وينقل الدول ويكثر الهموم ويضيع الاموال ويسفك الدماء ويضيع
العمر ويوجب الخسران والشقاوة واسباب العداوة الارادية خمسة اشياء الاول
التنازع فى الملك الثانى التنازع فى المرتبة الثالث التنازع فى الغاية الرابع الاقدام على
الشهوات الموجبة لانتهاك الحرم والخامس اختلاف الاراء وطريق التوقى من كل صنف الاحتراز
من سبب ذلك الصنف ويتفحص عن احوال الاعداء ويفتش عن اخبارهم ليقف على مكرهم وخدعتهم
ويقرب شكاية الاعداء عند الرؤسا ويملو مسامع الناس لئلا يقبل زخارف كلماتهم وتمويهاتهم
فى الاقوال والافعال ويعرف معايب الاعداء ويقف على النقير والقطمير من ذلك ويحتاط
فى اخفائه الى وقت الاحتياج فيقهر بذلك والا فنشره فى غير وقته يقتضى عدم التاثير اللهم
الا ان يكون علم البغض فيه تنبيه له على معرفة احواله فينكسر بذلك ويتحرى الصدق فيه
والا فالكذب يوجب استيلاء الخصم ويقف على عادات كل صنف وشيمتهم ليقابل كل شئ بما يليق
بدفعه وكذلك يعلم ما يوجب قلقهم وضجرهم اذ الظفر مندرج فى مضمون ذلك ويظهر الصداقة
مع الاعداء ويخالط اصحابهم ويوافقهم اذ هو من الحزم والكياسة لان بذلك يسهل معرفة
العورات والعثرات ولعنة الاعداء وسبهم والنيل من اعراضهم مذموم جدا لان هذا الفعل
لا مضرة فيه لنفوسهم واموالهم بل يعود الضرر عليه وينخرط فى سلك السفهاء وان نالت
الاعداء آفة فلا يظهر الشماتة والفرح فان الحوادث رائحة وغادية ولا يبعد ان يقع به
وهو دليل البطر ابطر وان التجا العدو اليه فليستعمل الكرم والمروة معه لكن لا يعتمد عليه
حتى يتبين النجية فيه وقد دفع ضرر الاعداء مراتب ثلثه الاول اصلاح نفوسهم ان امكن الثانى
الاحتراز عن مخالطتهم الثالث القمع والقهر وهو اخر التدبير ومع وجود ستة شروط
يمكن الاقدام على هذا الاول ان يكون العدو ممن لا يجوز اصلاحه بوجه الثانى ان يتعذر الخلاص
الا بالقهر المخصوص بالذات او العرض الثالث ان يعم الشر والقهر غيره الرابع ان يكون قد
شاهد سعيه فى ازالة الخيرات عنه الخامس ان لا يكون فى القهر يرتكب رذيلة كالخيانة
والغدر السادس ان لا يكون لذلك الفعل عاقبة مذمومة لا فى الدنيا ولا فى الاخرة ومع
ذلك ان قهره بيد الغير يكون اولى وانتهاز الفرصة مع المهلة من لوازم الحزم وقهر الحسود
يكون باستكثار الفضائل واظهار النعم ويحترز من كيدهم ولا يظهر احدا على سريرته واما
معاشرة من ليس بصديق ولا عدو فتختلف ابصر وكل من يستحق ان يكون له امر فليلق بما يليق به

مثلا النصحاء وهم الذين ينصحون كل الخلق تبرعا يخالطونهم ويجالسهم ويسمع كلامهم ويتبجح
برؤيتهم ويهش عند لقائهم ولا ينبغي ان يسمع كلام كل احد ولا يغتر بظواهر احوالهم بل ان
يقف على غرض كل واحد ويعرف الحق من الباطل والصلحاء جماعة يشتغلون باصلاح ذات البين
تبرعا ويخصهم بالكرامة والتبجيل ويتشبه بهم لان مذاهبهم محمودة عند جميع الخلق ويستعمل الحلم
عند السفهاء ولا يبالي بسفاهتهم وان ابتليت بشتمهم فلا تتاثر ولا تشتغل بمكافاتهم ويجتهد
في ان لا يخالطهم ولا يجالسهم ويحترز مجادلتهم ومحاورتهم ويتكبر على المتكبر لينال الموافقة التكبر
مع المتكبر صدقة والتواضع يوجب الاستهانة ويخالط اهل الفضائل ويستفيد منهم ويعاديهم
ويساعدهم ويجتهد ان يكون في خدمتهم ويصبر على الجار الردى ويجامله ويداريه ويعلم
ان اللئام اصبر على البدن والكرام على النفس وهكذا يستعمل مع كل احد ما يقتضيه الحال واما
الذين يختص بك ودونك في المنزلة فهم اصناف المتعلمين فيحسن اليهم وتنظر في احوال طبايعهم
وفي شيمهم فان كانوا مستعدين لانواع العلوم فلا تبخل عليهم وتنزاح عللهم وتومر اصحاب
الطبايع الجيدة بتهذيب الاخلاق وتنهون عن المعايب ويعلمون بحسب الاستعداد والعلوم المؤدية
الى الاغراض الدنيوية ينهون عنها والبلداء يعلمون بما يليق بافهامهم وينهون عن تضييع العمر
والذين يلحون في الاسولة يزجرون عن ذلك ويتوقف في اجابتهم اللهم الا عند الحاجة عند كون
السائل ذكيا ويميز بين المحتاج والطامع ويرد الطامع عن طمعه ويوصله الى مطلوبه
ويواسي المحتاج ويمده في اسباب المعيشة والايثار محمود بشرط ان لا يكون خلل
في معيشته ولا في عياله ويرحم الضعفاء والفقراء والمساكين ويشفق
عليهم وتعين المظلومين وينبغي ان يتشبه في ايصال
جميع الخيرات والمنافع بمنبع الخير المطلق وهو
الباري عز شانه وتقدس اسمائه الحمد لله
على التمام والصلوة والسلام
على خير الانام

اللهم يا ذا الطول العظيم والامر الحكيم والحكم القويم يا واهب الحيوة العقلية و
مفيض الانوار القدسية ومكمل النفوس الانسية ومعيدها الى مبداءها الاصلي وعالمها
العقلي ارزقنا شوق لقائك والانغماس في تامل كبريائك والسباحة الحقيقية في بحار انوارك
يا مالك الملك والملكوت وصاحب العظمة والجبروت ورابط اللاهوت بالناسوت نور بصائرنا
بالانوار الشارقة والعقول المفارقة اهد قلوبنا الى حقايق ربوبيتك ولوامع اشراقات
الوهيتك ارشدنا الى لطايف حكمك ومواهب نعمك رقنا عن حضيض الاجرام السفلية الى
اوج العوالم العلوية خلصنا عن كدورات ظلمات الاجسام ومضيق علايق الابدان والاجرام
الى فضاء الاضواء الازلية والانوار الابدية وفسحة الدائرات الفلكية والاشعة الكوكبية
انك بالجود الاعم على العالمين منان وبالرحمة الواسعة على الكل حنان الرسالة الموقعة في العلوم
الطبيعية وكشف اسرار قواعدها وتشييد احكام مبانيها ومقاصدها والتنبيه على جواهرها و
قلائدها على الوجه الاتم الاكمل والراي الاصوب الافضل مع ايضاح المعضلات وحل
المشكلات وتفصيل المجملات والاشارات اللطيفة الى الامور العجيبة والمهمات الغريبة
التي طالما غفل عنها الباحثون واهملها الطالبون ولم يتفطن لها الظاهريون فان الحكمة اما
برهانية محضة من عهد ارسطو فالذين جاؤا بعده لما لم يكونوا ذوي كشف وذوق ولا اولي
تاله وشوق لم ياخذوا من الحكمة الا ما صح عندهم بالبرهان دون ما حصل بالحدس والعيان
ولم يدركوا غير ذلك من اللطايف الحكمية والحقايق الكشفية والاسرار الذوقية لا جرم رفضوا
كثيرا من اللطائف المهمة الحكمية وسطروا ما بقي من الكثايف الغير المهمة العلمية وغلطهم في ذلك
ظاهر وبين اذ لم يقفوا على الاسرار الروحانية والنفوس النورانية التي قيل فيها من عرف نفسه
عرف ربه واعرفكم بنفسه اعرفكم بربه واعرف نفسك يا انسان تعرف ربك ومن عرف ذاته
تاله لانهم لم يتجردوا عن العلايق البدنية والشواغل الكونية بل وقفوا وفصلوا فيما امكن ادراكه
بالبرهان لافتقاره الى استعمال القوى البدنية والخيالية وملاحظة الآلات الحسية وهذه
القوى والآلات الجسمانية كثيفة فما يدرك بواسطة فيه كثافة ما واما ما يدرك بالذات
المجردة من غير ملاحظة القوى فيكون لطيفا محضا فاللطيف يدرك باللطيف والكثيف بالكثيف
فمن رام ادراك الامور اللطيفة كالباري تعالى والعقول والنفوس وعجايب احوالها بالآلات
الكثيفة المفتقرة الى القوى البدنية فقد رام ادراك الممتنع وكان كمن رام ادراك جميع الاعراض

اوبجميع الموجودات

اوبجميع الموجودات بالبصر وحده او بالسمع ولم يخلو الباري جل جلاله في عالمنا هذا ذلك بل
اعد لكل قوة لادراك نوع من الموجودات لا يمكن تغييره ولا تبديله ولن تجد لسنة الله تبديلا
ولن تجد لسنة الله تحويلا فالنفس الناطقة من حيث تجردها تدرك المجردات وتدرك باقي الموجودات
كل نوع بواسطة قوة من القوى فتدرك الالوان والاشكال والمقادير بواسطة البصر
والاصوات بواسطة السمع والروايح بواسطة الشم والطعوم التسعة بواسطة الذوق
والكيفيات بواسطة اللمس والمعاني الجزئية بواسطة الوهم وكذا الباقي ومن لم يحصل انواع الحكمة
على ما ذكرنا ولم يترق في درجاتها على ما وصفنا فهو حكيم بزور وبهتان وهذا هو اوان الشروع في
تحرير الفن الطبيعي على ما يقتضيه البرهان الحقيقي وتوجيه الذوق الكشفي معطيا كل قاعدة من القواعد
من البحث والنظر ما هو الأليق ومن الاستشهاد بكلام الحكماء والمتألهين ما هو الاخلق مستعينا
في كل ذلك بواجب الوجود وفائض الجود ومنور الذوات وواهب الحيوة وتحصر مقصودنا من هذا
العلم في مقدمة وثمانية اقسام القسم الاول النظر في الامور العامة للاجسام وهي الهيولى و
الصورة والطبيعة والنهاية والحركة والسكون والزمان والمكان وما يناسبه القسم الثاني
النظر في اركان العالم وهو السموات والكواكب والعناصر الاربعة القسم الثالث النظر في الاستحالة
في الكيف وفي المزاج وتوابعه القسم الرابع النظر في الاثار العلوية القسم الخامس النظر في المعدنيات
القسم السادس النظر في النباتات القسم السابع النظر في الحيوانات القسم الثامن النظر في النفس الناطقة
الانسانية وبه يتم الفن الطبيعي اما المقدمة ففيها بحثان الاول في موضوع العلم الطبيعي وما به
قد عرفت ان لكل علم سواء كان كليا او جزئيا موضوعا يبحث فيه عن الاعراض اللاحقة به لما هو
هو وموضوع العلم الطبيعي هو الجسم الطبيعي من حيث انه يتحرك ويسكن ويتغير او لا يتغير واحترزنا
بالطبيعي عن الجسم التعليمي الذي هو المقدار فانه عرض عندهم وبقولنا من حيث انه يتحرك ويسكن
ويتغير او لا عن الجسم مطلقا او من حيثية اخرى فان البحث عن الجسم كيف كان لا يكون بحثا طبيعيا لكون
البحث عنه من حيث انه واجب او ممكن او كلي او جزئي ليس بحثا طبيعيا بل من علوم ما بعد الطبيعة
وكذلك البحث عنه من حيث الكمية والكيفية والاوضاع والحركات اللازمة ليس علما طبيعيا بل هو
من ابحاث علم الهيئة ويكون البحث عنه من حيث كونه متحركا او ساكنا او متغيرا هو العلم الطبيعي
الذي هو من العلوم الجزئية وهي المتعلقة ببعض الامور الموجودة ومباديه يتبرهن بها مسائله
والطبيعي علم جزئي فله مبادي اما بينة بنفسها غير محتاجة الى البيان الغير المبرهنة في علم اخر
واما يبرهن عليها في العلم الاعلى الذي يبرهن فيه مبادي جميع العلوم فمن مبادي العلم الطبيعي
ان كل جسم طبيعي فهو مركب من هيولى يقوم مقام الخشب للسرير وصورة يقوم فيه مقام صورة
السرير منه ومما يبتني عليه مسئلة التخلخل والتكاثف وذلك ان الجسم قد يعظم من غير انضمام جسم
اخر اليه وضده التكاثف والجزم بهذا انما يصح عند الحكم بكون الحجمية يقوم بمحل ليس له حجم وحينئذ
يمكنا ان نحكم بان الحجمية قد يزول عن ذلك المحل ويقوم فيها حجمية اصغر وبالعكس وبظهور فائدة
هذه المسئلة في دفع دليل مثبتي الخلاء فانهم اذا استدلوا على اثباته بقولهم اذا تحرك المتحرك
المكان فان كان ذلك المكان المتحرك خاليا ثبت المدعى من اثبات الخلاء وان كان المكان غير خال فعند
انتقال المتحرك اليه ان بقي فيه الجسم الذي كان فيه لزم اجتماع جسمين في مكان واحد وذلك محال
وان انتقل عنه الجسم الذي كان فيه وان كان انتقاله الى الحيز المنتقل عنه المتحرك لزم الدور ضرورة
كون المتحرك الاول لا يمكنه الحركة الا عند فراغ الحيز المنتقل اليه ولا يفرغ الا عند انتقال الجسم الذي

كان فيه الى حيز هذا المتحرك ولا يمكن ذلك الا بانتقال هذا المتحرك عنه وهو دور وان كان الانتقال الى حيز اخر فيعود الكلام الاول بعينه ويلزم من ذلك انه اذا تحركت الخردلة ان يتحرك لها جميع الاجسام العلوية والسفلية وذلك محال فاجاب المنكرون الخلاء بان عندنا الجسم مركب من الهيولى التي لا حجم لها ومن الصورة فلا يبعد ان يزول عن المادة بحجمية عظيمة ويحصل لها صغيرة وبالعكس وحينئذ فالمتحرك الى جهة يزداد الحجمية فيما انتقل عنه ويصغر فيما انتقل اليه فيكون الحركة ممكنة من غير وقوع خلاء ولا لزوم محال فظهرت في هذه المسئلة فائدة هذا المبداء ومما يبتنى على هذا المبداء قولهم ان الافلاك لا تنخرق ولا يلتئم فاذا اورد عليهم ان الاجسام متساوية في الجسمية والمتساوية في الماهية يصح على كل منها ما يصح على الاخر والخرق والالتيام لما صح على بعض الاجسام صح على الافلاك لكونها جسما فاجاب المشاؤن بان الاجسام مؤلفة من الهيولى والصورة فيجوز ان يكون هيولى الافلاك متخالفة بالحقيقة فيكون هيولى كل فلك مستلزما صورة مخصوصة وشكلا مخصوصا ومقدارا معينا وحينئذ يمتنع ان يزول عنها تلك الصورة وذلك الشكل والمقدار وهذا الجواب يبتنى على كون الجسم مركبا من الهيولى والصورة وهو فائدة ابتناء هذه المسئلة على هذا المبداء وقد يتفق ان يبتنى على هذا المبداء بعض مسائل العلم الالهي كقولهم في بيان ابتناء امكان الاجسام على انها مركبة من الهيولى والصورة وتلازمهما انه لما امتنع علية كل منهما للاخر وجب ان يكون العقل المفارق المستبقي احدهما بالاخر هو العلة وحينئذ تبين ابتناء امكان الجسم على تركبه منهما ومن ذلك قولهم ان الصادر الاول عن الباري تعالى لا يكون الا واحدا ولا يجوز ان يكون جسما لكون الجسم مركبا من الهيولى والصورة فاذا كان الباري تعالى علة الجسم كان بالضرورة علة لكل واحد من جزئيه فيلزم صدور الكثرة عنه تعالى وهو محال والفاضل فخر الدين زعم ان الشيء انما يكون مبداء لبعض العلوم اذا تفرع عليه اما كل المسائل او اكثرها ولم يتفرع على هذا المبداء الا هاتان المسئلتان النادرتان فيكون جعله مبداء مستدركا قال اللهم الا ان يفسر الهيولى والصورة لا بما هو المشهور عند المشائين بل بامر اخر وهو ان القدر المشترك بين الاجسام هو المادة وما به يختص كل جسم من شكله المخصوص وصفته المعينة هو صورته و بهذا التفسير فكل جسم مركب من الهيولى والصورة ولا بد وان يبحث عنه صاحب العلم الطبيعي لان موضوع هذا العلم الجسم من حيث يتحرك ويسكن فيجب عليه معرفة الجسم ما هو وهو المادة ومعرفة ما يمتاز به كل جسم عما عداه وهو الصورة فلاجل هذا كان واجبا على صاحب هذا العلم ان يبحث عن الهيولى والصورة والجواب انهم عرفوا المبادي بانها الحدود لماهية الموضوع والماهية موضوع المقدمات ومحمولاتها واعراضها الذاتية والمقدمات التي يثبت المطلوب بها سواء كانت بينة او غير بينة ولم يقولوا ان المبداء ما يبتنى كل العلم او يتفرع عليه اكثره والمبادي قد يكون عامة تشترك فيها عدة علوم وقد يكون خاصة على ما حقق في المنطق وبهذا يندفع ما ذكره من تفسير الهيولى والصورة بما ذكره من الاصطلاح وسياتي تحقيق ذلك ومن جملة المبادي لهذا العلم والمصادرات قولهم ان كل جسم حادث وهو الذي يوجد بعد العدم او متغير فمن حيث هو كذلك يفتقر في وجوده الى عدم يسبقه لولا ذلك العدم لكان ذلك الجسم ازلي الوجود ومن جملة تلك المبادي والمصادرات قولهم ان الجسم المتحرك لذاته لما سياتي برهانه في هذا العلم بل يفتقر الى محرك لما سياتي برهانه في العلم الاعلى ويلزم من ذلك ان كل جسم

لا بغيره

متحرك لحركته

متحرك لحركته مغايرة لذاته فالمحرك اما ان يكون مبداء من ذاته او من غيره فان كان من غيره فسواء كان المبداء مباينا للمتحرك او لم يكن فهو للحركة القسرية وان كان ذلك المبداء حاصلا فيه لا من غيره فاما ان يكون له شعور بالاثار الصادرة عنه او لا وعلى كلا التقديرين فالاثار اما ان يقع على نهج واحد او على مناهج فالمجموع اربعة اقسام فالاول الاثر الصادر عن القوة التي في الجسم اذا كان اثرا واحدا واقعا على نهج واحد من غير شعور ويسمى بالطبيعة الثاني الاثر الصادر عنها اذا كان مختلفا واقعا على مناهج مختلفة من غير شعور ويسمى بالنفس النباتية الثالث الاثر الصادر عنها اذا كان واحدا واقعا على نهج واحد مع الشعور ويسمى بالنفس الفلكية الرابع الاثر الصادر عنها اذا كان اثرا مختلفة واقعا على مناهج مختلفة مع الشعور ويسمى بالنفس الحيوانية ومن جملة المبادي والمصادرات قولهم ان علة الشيء اما ان يكون جزءا من ذاته به يمكن وجوده كالخشب للسرير الذي عند وجوده يمكن وجود السرير وهو المادة وان كان جزءا به يكون السرير واجب الوجود كشكل السرير الذي عند حصوله يكون السرير واجب الوجود وهو الصورة وان لم يكن العلة جزءا من ذاته فاما ان يكون به الشيء كالنجار الموجد للسرير وهو الفاعل او يكون لاجله الشيء وهو الغرض الذي لاجله عمل السرير كالجلوس وهو الغاية وكل واحد من هذه العلل الاربع يمكن اعتبارها على اثني عشر وجها لكونها قريبة وبعيدة وعامة وخاصة وبالقوة وبالفعل وبالحقيقة وبالعرض والكلية والجزئية والبسيطة والمركبة على ما ياتي تفصيله فيما بعد ومن جملة المبادي قولهم الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث انه بالقوة وهو ان يكون الشيء على حالة لم يكن قبله ولا بعده كذلك فانه لما كان موضوع الطبيعي الجسم من حيث كونه في الحركة والسكون فيكون تصور الحركة والسكون جزء الموضوع هذا العلم فيكون من المبادي وذكر صاحب المعتبر ان المبداء بحسب التعارف اللغوي يطلق على سبعة انحاء باشتراك الاسم الاول يقال الطرف المقدار ونهايته مبداء كالنقطة للخط الثاني ما يقال ان طرف الزمان مبداء كالآن الذي هو نهاية ما قبله وبداية ما بعده الثالث ما يقال على ما يكون الشيء بعده وهو الاستعداد والعدم كبياض الكاغد وصقلة للكتابة والاربعة الاخرى هي العلل كالمادة والصورة والفاعل والغاية وزعم ان المبداء اعم من السبب لكون النقطة في الخط والآن في الزمان ليسا بسببين ولا علتين مع كونهما مبداء الخط والزمان ونحن ننقل قواعد القوم ونحقق الحق منها في الموضع اللائق به واعلم ان ارسطاطاليس قدم في كتبه وتعليمه العلم الطبيعي على الالهي لتقدمه بالطبع بالقياس الينا لغلبة الحواس علينا واخر الالهي لتقدمه في الوجود بالقياس الى نفس الامر وبعده عن الحواس وتدرج في تعليمه من مبادي المحسوسات الى المحسوسات ثم من المحسوسات الى المعقولات وبين مبادي جميع العلوم في الفلسفة الاولى فاقتضى ذلك ان يكون اثبات الهيولى والصورة وما يتعلق بهما مسائل فيه ومصادرات في العلم الطبيعي لكن مسائل الهيولى والصورة يبتنى على مسئلتين من الطبيعي و هما تناهي الابعاد ونفي الجزء وهذا الترتيب والحوالة يوجب تحير المتعلم فلاجرم رفضنا هذه الحوالة واثبتنا الهيولى والصورة في هذا العلم للعلة المذكورة **البحث الثاني** في تعريف الفاظ يستعمل في هذا العلم وشرح ما اصطلح عليه الحكماء في ذلك فمن ذلك الطبيعة وهي يقال على مبداء يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات من غير ارادة وشعور والطباع يقال المصدر الصفة الذاتية الاولية لكل شيء كما يقال طبع الماء البرودة وطبع النار الحرارة فيكون اعم من الطبيعة المختصة بصدور الحركة والسكون فقط ويقال ايضا طبيعة على الكيفية الغالبة على المركب

الممتزج من الكيفيات المتضادة كما يقال طبيعة الفلفل حارة وطبيعة الافيون باردة ويقال
طبع وطبيعة وطباع على الاستعداد القوي التام الظاهر بأقل الاسباب كقولهم للذكي الفطن انه مطبوع
وله طبع وللمهتدي الى بعض الامور بغير تعلم كالضحك والبكاء والتقام الثدي وغير ذلك انه
بالطبع والطبيعة ويقال ايضا طبيعة لما يصدر عنه امر لا يتخلف عنه ولا يحتاج الى علة خارجية
كهبوط الحجر واسخان النار لا كالماء الراجع عن طبيعة البرودة باسخان النار بل كنبات الحبوب
وتصوير النطف حيوانات وكذلك ما يصدر عن الحيوانات من غير تعليم ولا قسر من الحركات
والافعال والطبيعة مختصة عند قوم بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد من غير شعور
وقد يسمي قوم كل قوة جسمانية طبيعة والعلوم الطبيعية هي الناظرة في كل متحرك وساكن وما عنه
الحركة وما اليه الحركة وما فيه وما به والسكون واما الطبيعيات فهي عبارة عن كل ما يقع
تحت الحواس من الاجسام والاعراض وسائر الاعراض من الافعال والحركات فهذا ما قيل
في الطبيعة والطبع والطباع واما الطول فانه يقال على عدة معان على سبيل الاشتراك
فيقال على الامتداد الواحد كيف ما كان من الاستقامة والانحناء والاستدارة وهو الخط
ويقال على الامتداد الواحد المفروض اولا وعلى اعظم الامتدادين المحيطين بالشيء فقط من
غير اعتبار تقدم احدهما على الاخر وعلى الامتداد المأخوذ بين مركز العالم الى محيط الفلك
الاعظم وهذا يكون بحسب نمو الانسان ونشوه ولا يعم بهذا التعريف الحيوانات المنكوسة بل
الذي يعمها هو قولهم الطول هو الامتداد الاخذ من رأس الحيوان وبين اخر جزء من اجزاء
بدنه المار على الاستقامة ومن قال انه البعد المفروض الاخذ من رأس الحيوان الى قدمه فهذا
لا يستقيم في غير الانسان والعرف الهندسي انما هو مقول على اعظم الخطين المحيطين والعرف
اللغوي مختص بالاخذ من رأس الحيوان الى قدمه واما العرض فيطلق على عدة معان على سبيل
الاشتراك فيقال على اقصر البعدين المحيطين بالشيء وعلى بعد يقاطع بعدا اخر فرض اولا وعلى
البعد الاخذ من يمين الحيوان الى يساره وعلى السطح ايضا ولا يخلو هذان الاخيران عن تجوز واما
العمق فيقال للبعد الواصل بين السطحين الاعلى والاسفل وقد يخصصون العمق بالاخذ من السطح
الاعلى الى السطح الاسفل وبالسمك بالاخذ من سطح الاسفل الى الاعلى واما الاتصال فيقال
على عدة معان باشتراك الاسم فيقال على الصورة الجسمية وهو امتداد يمكن ان يفرض فيما
هو فيه ابعاد ثلثة متقاطعة وهو عندهم جوهر ويقال الاتصال على ما هو فصل من فصول
الكم وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء يشترك في الحدود ويتلاقى عندها الاجزاء
ويقابل هذا الاتصال الانفصال الكمي الذي هو كفصل آخر للكم وايضا يقال الاتصال على نهايتي جسمين
اذا اتحدتا كاتحاد خطي الزاوية واما المتصلان فلهما معنيان احدهما ان يكون نهايتاهما واحدة
والثاني ان يكون نهاية كل واحد منهما يلازم نهاية الاخر حركة وسكونا من غير ان يتحد نهايتاهما
وكلاهما من عوارض الكم المتصل واما التماس فهو ان يكون نهايتي جسمين بحيث لا يمكن
ان يتخلل بينهما شيء واما المتماسان فهما اللذان يكون نهايتاهما كذلك وقيل ان المتماسين ما يكون
نهايتاهما معا في الوضع دون المكان لان طرف الشيء لا مكان له وكذلك سائر الاعراض واما
التتالي فهو ان يكون الاشياء ذوات الوضع ليس بينها شيء من غير جنسها ولا يشترط في ذلك
التماس وتلك الاشياء ذوات الوضع قد يكون نوعها واحدا وقد يكون مختلفا ومن سلم
هذا التعريف فلا يجوز له ان يطلق التتالي في الحركة والزمان اللذين لا وضع فيهما الا بطريق

المجاز واما التوالي فهو ان يكون شيء بعد شيء بالنسبة الى مبدأ معين من غير ان يفصل بينهما ما هو من بابهما
ولا يشترط فيه الوضع بل يشترط في الحقيقي منه الترتب الزماني ولا يشترط في التتالي ذلك والتتالي
بين الشيئين يتعاكس والتوالي لا يتعاكس واما التشافع فهو حال تماس ثان من حيث انه ثان فاذا ذكر انه يقع
في الحركات والزمان تركت في التعريف ذكر لفظة التماس فانه ليس في الحركة والزمان تماس فقيل التشافع
حال متعقب ثان للشيء من حيث هو متعقب من غير ان يكون بينهما فاصل واما الملتصق فهو الذي تماس
الشيء ويلازمه حركة وسكونا من حيث هو كذلك واما التداخل فهو ان يكون احد الجسمين بكليته
ملاقيا لكلية الجسم الاخر بحيث يكون كلا الجسمين حيز احدهما ويكون مقدار مجموعهما مقدار احدهما
واما الموضوع فيقال باشتراك الاسم على المحل المستغني في قوامه عن الحال وهو المأخوذ في تعريف
الجوهر انه الموجود لا في موضوع وفي العرض انه الموجود في موضوع ويقال الموضوع على المحل
بالقياس الى الصورة الحاصلة فيه كما يقال الهيولى بالقياس الى صورة تحصل فيه بعد ذلك ويقال
الموضوع لما يبحث في العلوم عن اعراضه الذاتية ولما عرفته في المنطق ويقال الموضوع للمأخوذ
على حالة كان موضوعا عليها واما الصورة فيقال باشتراك الاسم على معان فيقال صورة لكل
حقيقة كيف ما كان ويقال صورة لكل حال في محل يقوم وجود محله ويقال الصورة لكل هيئة
في شيء واما العرض فانه عند القدماء هو الموجود في محل كيف كان والجوهر هو الذي يستغني عن
المحل والجوهر والعرض يستعمله المتأخرون على ما ذكرنا وقد يقال الجوهر ويعني به حقيقة الشيء
وذاته التي هو بها هو هو فيقال جوهر السواد والبياض وفي هذه التعريفات مسامحات كثيرة
سيأتي تحقيقها فيما بعد وذكرنا هذه الاصطلاحات ليتميز بين هذه الالفاظ ولا يتحير الطالب
في مواضع البحث القسم الأول في الامور العامة لجميع الاجسام ويشتمل على فصول الفصل الأول
في اثبات الجسم وتعريفه اما اثباته فالعقل يستغني عنه لوقوعه تحت الحواس والحس دال عليه لا لكونه
محسوسا في ذاته فان الحس لا يدرك من الجسم الا السطح الظاهر منه ولونه بل الحس يؤدي الى العقل
ذلك فيحكم بعد ذلك بوجوده ضرورة ان الاعراض الجسمانية لا يقوم الا بالجسم ولا يفتقر في ذلك
الى برهان والذي يدل على كونه غير محسوس صرف في ذاته ان الجسم اذا خلا عن اللون الموجب لادراك
البصر فربما شك في وجود ذلك الا ترى ان الهواء الذي بين السماء والارض لما خلا عن اللون جحد
الاكثر وجوده وزعموا انه خلاء فالحكم العقلي اما ان لا يكون محتاجا الى المبدأ الحسي اصلا كالمعقولات
الصرفة واما ان يحتاج من بعض الوجوه كالحكم بوجود الجسم بواسطة ادراك سطوحه والوانه
واما ان يحتاج الحكم العقلي الى ان يكون محسوسا صرفا كالسواد والبياض وسائر الاعراض المحسوسة
ومسئلتنا هذه من قبيل القسم الثاني الذي ادى الحس الى العقل بتصور سطوح والوان واحوال
فحكم العقل بعده بوجود الجسم حكما ضروريا غير متوقف على برهان وان كان يتوقف على ذلك الادراك
الحسي فالجسم معقول من جهة ذاته محسوس من جهة سطوحه واعراضه فلا يكون محسوسا صرفا واما
تعريفه فعرفه المعلم الاول بانه الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا
قائمة على نقطة واحدة مشتركة فالجوهر هو الجنس والذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة هو
فصل يفصله عن المفارق والمراد بالامكان انما هو العام ليندرج الافلاك فيه فيكون المعنى
انه يمكن بالامكان العام ان يفرض في الجسم بعدا كيف اتفق ثم يفرض فيه بعدا آخر يقاطع البعد
الاول على زاوية قائمة ثم يفرض فيه بعدا ثالثا يقاطع الاولين على زاوية قائمة واما قيد التقاطع
القائمي ليخرج عنه السطح فانه يمكن ان يتقاطع فيه الابعاد الكثيرة لا على زوايا قائمة هكذا

وأمّا الزوايا القائمة فلا يمكن ان يتقاطع فيه الا بعدين هكذا   وامّا تقاطع الزوايا الثلثة على
قوايم فانما هو من خواص الجسم وامّا قوله على نقطة واحدة مشتركة فيخرج عنه السطح الذى
يصحّ ان يفرض فيه زوايا قائمة كثيرة بخروج اعمدة عنه لكن لا يكون متقاطعة على نقطة
واحدة مشتركة وفى هذا التعريف مساهلات من وجوه منها انه تعريف بالاخفى لان كل من له
ادنى نظر يعرف الجسم ويتصور الحجم ولا يخطر فى ذهنه الزوايا القائمة ولا التقاطع على نقطة
بل يتصور الجسم المحسوس بدون هذه الاشياء واجيب عن هذا بمنع تصور الجسم بدون هذه
الخاصة الا انه قد يتصورها بعض من لا يقدر ان يعبّر عنها لعدم وقوفه على معرفة هذه
الاصطلاحات وهو فاسد لان الحواس مبادى معرفة الجسم ونحن عند معرفته غافلين
عن هذه الامور الاصطلاحية وعن معانيها ونجد انفسنا خالية عن تلك الاشياء و
منها ان الجوهر ليس بجنس جوهرى بل هو اعتبارى ذهنى على ما سنحققه بعد فان جعلناه جنسا
فلا يجوز ان يقال ان قيد التقاطع القائمى والاشتراك على نقطة لاخراج السطح فان السطح
عرض يخرج بقولنا جوهر فلا حاجة الى الاحتراز بالقيد المذكور وان لم يجعله جنسا بل كان
عمومه عموم الاعراض فيحتاج الى تلك القيود ومنها ان الجوهر ان كان جنسا فما بعده من القيود
كلها يكون خاصة لمطلق الجسم لا يختص ذلك بالجسم الطبيعى فان التعليمى ايضا مشارك له فى هذه
الخاصة فالامتياز بينهما انما هو بدخول الطبيعى تحت الجوهر وخروج التعليمى عنه ودخوله
تحت الكم المتصل وان لم يكن الجوهر جنسا فيحتاج الى قيد اخر يخصصه بالطبيعى المقصود ويخرج
عنه التعليمى وامّا القدماء الذين سبقوا ارسطو زمانا فعرفوه بانه الطويل العريض
العميق فان كان مرادهم ان الجسم ما يتأتى ان يفرض فيه الابعاد الثلثة الطول والعرض والعمق كان قابلا
الجسم هو المنقسم فى الاقطار وكان المراد به ما يتأتى قسمته كان معناه يرجع الى التعريف الاول
بعد التصريح بلفظ الجوهر ليخرج عنه الجسم التعليمى المشارك له فى ذلك لان الجسم لا يكون جسما
بما فيه من الامتداد الثلثة بالفعل لان الشمعة التى لها طول مخصوص وعرض وعمق متعين اذا
غيّرناها بابعاد اخرى غير الاول فان جسمية الشمعة باقية غير متبدلة مع تبدل كل
واحد من تلك الامتدادات وتغيرها فليست هذه الابعاد والامتدادات المعينة بالفعل (الموجودة)
فى الجسم مقومة لحقيقة الجسم بل هى عارضة له اما لازمة كامتدادات سماويات ومقاديرها
المخصوصة واما مفارقة كما فى الاركان السفلية والمركبات فلما اهمل ذكر الجنس فى هذا التعريف
وكانت هذه الامتدادات المذكورة عرضية للجسم كان غير جائز ان تعرف الجسم بهذه الاعراض
ان كان المقصود وهو التعريف الحدى وان كان المقصود هو الرسم فهو غير جائز ايضا لان الرسم
انما يكون بالخواص اللازمة وهذه الامتدادات من الاعراض مفارقة وامّا امثال هذه
القيود لا يسوغ فى صناعة التعريف الا ان الاوائل لما كانت حكمتهم خطابية تسامحوا فى هذا
وامثاله والحق ان الجسم هو القائم بذاته وهو المقصود بالاشارة الحسية وهو من المحسوسات
المشاهدة التى لا يحتاج فيها الى هذا التطويل والتكلفات الاعتبارية وسيأتيك بيانه
بعد حين ولما ثبت وجود الجسم وفرغنا من تعريفه وجب علينا ذكر ذاتياته ومقومات
ماهيته وقد اختلف الحكماء فى ذلك فبعضهم ذهب الى ان مقوماته التى تركب منها هى الاجزاء
التى لا تتجزى وهم القدماء وبعضهم ذهب الى انها الهيولى والصورة وهم المشاؤن اتباع
ارسطو وبعضهم ذهب الى ابطال المذهبين وزعم ان الجسم هو المقدار القابل للامتدادات

الثلث

(بلغ)

الثلثة ولا يمكننا اثبات كون الجسم مركبا من الهيولى والصورة الا بعد نفى كونه مركبا من الاجزاء
الغير المتجزية مع ان نفيها ينفع فى عدة مسائل كتجرد النفس وترتيب الوجود وامثالها
الفصل الثانى فى نفى الجزء الذى لا يتجزى وحجج اصحابه اعلم ان الجسم اما ان يكون مركبا واما ان يكون
مفردا والمركب اما ان يكون تركيبه من الاشياء المختلفة كالحيوان والنبات ومن الاشياء المتفقة
كالبسائط والسرير وامّا الجسم المفرد فسواء كان بسيطا كالاركان او مركبا كالخشب فلا شك
فى قبوله للانقسامات فتلك الانقسامات الممكنة اما ان يكون حاصلة فى ذلك الجسم بالفعل او بالقوة
فان كانت حاصلة بالفعل فيه فاما ان يكون متناهية وهو مذهب بعض الحكماء الاقدمين واكثر
المتكلمين او غير متناهية وهو مذهب بعض القدماء والنظام وان كانت الاجزاء الممكنة
الحاصلة فيه بالقوة فاما ان يكون قابلا للانقسامات متناهية وهو مذهب الشهرستانى
او يكون قابلا لانقسامات غير متناهية وهو مذهب اكثر الحكماء وهو المختار والاحكام
المسلمة من اصحاب الجزء المتفق عليها اربعة الاول انها ليست باجسام والثانى كون الاجسام
متألفة منها والثالث انها لا تقبل الانقسام اصلا لا كسرا كالحجر ولا قطعا كالاجسام اللينة
ولا وهما وفرضا كالفلك والفرق بين القسمة الوهمية والفرضية ان الوهم قد تقف امّا
لصغر الجسم فلا يتمكن من استحضاره او لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى والفرض العقلى
لا تقف عند حد لتعلقه بالكليات المحيطة بالمتناهى وغير المتناهى والمشتملة على الصغير والكبير
والرابع ان الواقع من الاجزاء فى وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس وامّا اشكال هذه
الاجزاء فقد اختلف القدماء فى ذلك فزعم بعضهم ان جميع اشكالها مثلثات لكون المثلث ابسط
ذوات الاشكال ويرد عليهم ان المثلثات غير متشابهة لان فى موضع منها ضلع وفى اخر زاوية
لكن هذه الاجزاء بسايط والبسيط لا اختلاف فيه فيجب ان يكون متشابهة وهذا القائل انما
ارتكب هذا المحذور لكون المثلثات يصح تركب الاجسام منها من غير تشبيك كما يكون عند كونها
كرات وقال قوم انها مختلفات الاشكال وزعم ان اختلاف اشكال الكائنات انما هو بسبب اختلاف
اشكال اجزائها الاصلية ثم انهم فتحوا هذا الباب الذى لا مفهوم له فى الظاهر فقالوا انما كانت النار
حارة لطيفة لان اشكال اجزائها الاصلية الغير المتجزية مثلثات حادة الزوايا وانما كان الماء
باردا رطبا لان اشكال اجزائه الاصلية مربعات وكذلك الحكم فى الهواء والارض وامّا اشكال
المركبات فجعلها مختلفة بحسب اختلاف اشكال عللها التى هى الاجزاء الاصلية وزعم بعضهم ان اشكالها
كرية لتشابهها فان ذوات الاضلاع غير متشابهة ولكن يلزم تألف الاجسام منها على سبيل
التشبيك لكون الكرات غير متراصّة ويلزم من ذلك احد المحذورين وهو امّا ان يتخللها الخلاء
الممتنع وجوده او ان يتخللها اجزاء اخرى غير كرية على اخلال الجسم وهما محالان وجعل بعض القدماء
هذه الاجزاء متحركة من بعض الى بعض من غير قرار فى الامكنة والمجاورة فلا يلتقى جزء بجزء
دون غيره الا فى زمان وكلها يلتقى كلها فى كل الزمان وبعضها فى بعضه وهى ذوات اوضاع و
احياز عندهم دون الامكنة والقوم الذين تكلموا بهذه الاشياء كانوا اعقل وافضل من جميع
من يرد عليهم فلا يبعد ان يكون هذه رموز رمزوا بها على علوم الروحانيات والصنعة
وحينئذ فلا رد على الرمز ونحن اذا ابطلنا اصل الجوهر بالبراهين العقلية بطلت هذه وامثالها
مما يبتنى عليه البرهان الاول لو كان الجوهر الفرد واقعا فى الوجود سواء كان الجسم مركبا منه او لا
وسواء كانت الاجزاء فيه متناهية او غير متناهية لكان وجوده فى الجهات وكلما وجوده فى

للجهات يلزم ان يكون البعض المحاذي منه لجهة غير البعض المحاذي منه لجهة اخرى وهذا قياس
اقتراني شرطي ينتج ان كان الجوهر الفرد واقعا في الوجود لكان البعض المحاذي منه لجهة غير البعض
المحاذي منه لجهة اخرى ويجعل هذه النتيجة مقدمة صغرى ونضم اليها وكل ما كان المحاذي
منه لجهة غير البعض المحاذي منه لاخرى فهو ينقسم عقلا ووهما ينتج ان كان الجوهر الفرد واقعا
في الوجود لكان منقسما عقلا ووهما ويستثنى نقيض التالي لينتج نقيض المقدم وهو ان الجوهر الفرد
ليس واقعا في الاعيان وهو المطلوب وهذا الوجه افضل وجوه الابطال لانه يدل على ابطال
الجوهر الفرد في ذاته تركب الجسم منه او لم يتركب واما الوجوه الباقية فانها لا تدل الا على ابطال
كون الجسم مركبا من الاجزاء فقط ولا يدل على ابطال الجواهر انفسها فالفائدة المستفادة من
تلك الوجوه مستفادة من هذا الوجه فالفائدة التي يفيدها هذا الوجه لا يفيدها تلك
الوجوه. البرهان الثاني لو كان الجسم مركبا من الاجزاء لزم احد الامرين اما ان لا يكون الجواهر
موجودة واما ان لا يتركب الجسم منها وقسما التالي باطل فكذا المقدم اما بيان الشرطية فلان
الجزء المفروض وقوعه بين الطرفين لا يخلو اما ان يحجب الطرفين عن التماس او لا يحجب فان حجب لزم
ان يماس كل واحد من الطرفين من الوسط غير ما مسه الاخر وذلك يوجب انقسام الوسط
فلا يكون جوهرا فردا وهكذا حكم جميع الاجزاء فيلزم انقسام جميع جواهر الجسم فصح
وقوع الجزء الاول من جزء التالي ولزومه وان لم يحجب ذلك المفروض الطرفين عن التماس فيكون
الطرفان متماسين كما ستهما لو لم يكن الوسط موجودا فيكون وجود الوسط وعدمه
سواء ويكون مداخلا لهما وهكذا كل وسطاني فلا يزداد حجم الاجسام عند انضمام الاجزاء
وزيادتها وذلك يوجب ان يتألف اجسام العالم من هذه الاجزاء ولا يزداد مقاديرها
وذلك محال لان اجسام العالم عندهم منها تالفت فلزوم الجزء الثاني ايضا من جزء التالي
واما بيان بطلان التالي بقسميه فهو بين لا خفاء في ذلك وقول اصحاب الجزء ان الواقع في وسط
الترتيب ان انقسم فليس هو جوهرا فردا وان لم ينقسم ثبت مطلوبنا لا يفيدهم ذلك لان
البرهان ما اقمناه على اي جزء اتفق بل انما اقمناه على الجزء المفروض انه غير منقسم مما يكون
الاجسام متالفة عنه البرهان الثالث لو كان هذا الجوهر موجودا لكان الجوهر الواحد المفروض
على ملتقى الجوهرين يماس من كل واحد منهما شيئا وكلما كان الواحد المفروض يماس من كل واحد
شيئا فينقسم وبنفسها ينتج من الاول من اقتران الشرطيين لو كان هذا الجوهر موجودا لكان
منقسما لكن التالي باطل فكذا المقدم مثله اما بيان الصغرى فلان الجوهر المفروض على الملتقى
ان لقي كل احدهما دون الاخر فليس على الملتقى وان لقي كليهما فليس بجوهر فرد وان لقي من كل
شيئا فهو المطلوب والكبرى بينة البرهان الرابع انا نفرض خمسة من الجواهر او سبعة تحرك
اثنان منها على خط مستقيم مفروض على طرفيه حركة متخالفة متساوية مارين على ان الجوهر
فمع الالتقاء على الجوهر الاوسط فينقسم وينقسما ومما يقرب من هذا ان نفرض خطين يتألف كل منهما
من ستة جواهر فيتحرك الجوهران اللذان في الطرف كل الى الجهة التي يتحرك عنه الاخر وحركتاهما
متساويتان فيتحاذيان ولا ثم يتجاوزان والتحاذي انما يكون بين ثالثة الجواهر ورابعها فانقسم
الجوهران المتحركان فانقسمت الجواهر وبعضهم يفرض اربعة جواهر مصفوفة ويجعل في تحت
كل جوهر من طرفيها جوهرا احدهما يمين والاخر يسار ثم يتحرك هذان الجوهران التحتيان بحركة
متساوية فيتحاذيان ولا يكون ذلك الا بين الثاني والثالث فانقسمت الجواهر وهذه البراهين

الثلثة يرجع ماخذها الى ماخذ برهان فرضنا الواحد على ملتقى الاثنين الا ان الحركة وزيادة
الاعداد هاهنا زائدة ولولاهما لم يتعدد البراهين بل كان البرهان واحدا وهو الواحد على ملتقى
الاثنين ومع تعددها في الظاهر واتحاد البراهين في الحقيقة ورجوعها الى البرهان المذكور قد
قد ينازع في امكان فرض الاعداد والحركة من زعم ان الجسم يتركب من الجواهر فانه اذا منع جواز
وقوع الواحد على ملتقى الاثنين كان له ان يمنع صحة وقوع هذه الحركة ولا يمكننا ان ندفعه بان
الحركة في نفسها ممكنة والممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فان كثيرا من الامور الممكنة في نفسها
قد تصير ممتنعة باعتبار امر وواجبة باعتبار امر اخر الا ترى ان خروج الماء من الاناء ممكن
في ذاته وعند عدم دخول جسم اخر فيه يمتنع خروجه لئلا يلزم الخلاء وكذلك حركة الهواء ممكنة
في نفسه الا انه عند خروج جسم هو جاره يجب حركته الى موضعه لئلا يلزم الخلاء فيجب ان لا يكون
المحال لازما من نفس فرض الممكن فان بعض الممكنات قد يلزم من فرض وجودها في مواضع كثيرة بسبب اعتبار
امور خارجة عن تلك الممكنات محال فلا تغفل عن هذه الفائدة ومما ذكرنا من هذه الوجوه الثلثة
مع برهان ملتقى الواحد على الاثنين كلها ترجع الى برهان الواحد بين الاثنين ويقرب منها جوهر
واحد محفوف بستة جواهر من الجهات الستة فما يماس منه من كل جوهر ويحاذيه غير ما يماس
الاخر ويحاذيه فانقسم الجميع برهان اخر لو تركبت الاجسام من الاجزاء التي لا تتجزى لزم عند
حركة الرحى اما حركة دائرة القطب او سكونها وقسما التالي باطل والمقدم مثله والشرطية
بينة واما بطلان القسم الاول من التالي فلان الدائرة القطبية لو تحركت لزم خروج كل جزء من
اجزائها عن حيزه ودخوله في حيز مجاوره فعند حركة جوهر فرد منها ان تحرك من دائرة الطوق
مثله او اقل لزم ان يتم حركة القطبية والطوقية ما قطعت شطرها الصغرى الدائرة القطبية و
كبر الطوقية فيتعين انه اذا تحرك من القطبية جزء تحرك من الطوقية اكثر من جزء فاذا تحرك
من الطوقية جزء تحرك من القطبية اقل فانقسم ما لا ينقسم هذا خلف واما بطلان السكون وهو
القسم الثاني من التالي فلانه يلزم من سكون دائرة القطب تفكك اجزاء الرحى لتحرك بعض الاجزاء و
تسكن البعض ويتشقق افراد خطوط اجزاء الرحى وينفصل كل خط عن باقي الخطوط مع ملازمة
الحركة لبعض الخطوط والسكون للبعض الاخر والا فكيف يتحرك البعض ويسكن الاخر مع اتصال
جسم الرحى وذلك محال الا ان اصحاب الجزء يلتزمون جواز التفكيك والتشقق في الرحى والالماس
والحديد ويحيلون ذلك على القدرة الالهية التي لا يعجزها شيء فبطلان التفكيك والتشقق ليس
معلوما بالبديهة عندهم فيحتاج الى البرهان وهو ان اجزاء دائرة الطوق اضعاف دائرة
القطب فيكون سكنات دائرة القطب اضعاف حركات الطوقية لان بحسب زيادة اجزاء الطوقية
على اجزاء القطبية يزيد سكنات القطبية على زمان حركتها ثم ان حركات القطبية محسوسة وسكناتها
غير محسوسة مع كون السكنات اضعاف ما يحس من الحركات هذا محال وسيظهر لك عند الرجوع
الى القواعد الالهية بطلان هذه الهذيانات وان قدرة الله اتم وارفع مما توهموا واما بطلان
ما ذهب اليه النظام من الطفرة ليلحق بعض الاجزاء بعضا فهو بين الفساد لان الطفرة حركة سريعة
بين حركات بطيئة فلا بد فيها من قطع الاحياز والعبور عليها التلاحق واصحاب التفكيك هم
القائلون بان الاجزاء التي لا تتجزى في الجسم متناهية واصحاب الطفرة يقولون بانها غير متناهية
فيه وقد الزم اصحاب تناهي الاجزاء اصحاب النظام عند مناظرة انفقت لهم انه يجب من كون الاجزاء
غير متناهية في الجسم ان لا يقطع مسافة محدودة الا في زمان غير متناه لانه لا بد عند الحركة

من خروج كل جزء عن حيزه ودخوله في حيز غيره وانتقال جزء اخر الى حيزه فاذا كانت
الاجزاء غير متناهية كان زمانا لقطع غير متناه فارتكبوا القول بالطفرة ثم الزموهم ايضا
ان يكون الجسم مشتملا على ما لا يتناهى من الاجزاء ان يكون حجمه غير متناه فالتزموا التداخل
الاجزاء ثم ان اصحاب النظام الزم اصحاب تناهي الاجزاء وجوب تجزية الجزء القريب من القطب
عند حركة البعيدة وقطع كل واحد من بعض تلك الاجزاء ما تساوي قطع جزء واحد صحيح
من اجزاء دائرة الطوق البعيدة لكون القريب ابطاء من البعيدة فالتزموا بان البطيء يسكن في بعض
ازمنة حركة السريع ولا يكون ذلك الا بتفكك اجزاء الرحى عند حركتها وشنعت كل طائفة على
الاخرى بالطفرة والتفكك طريق اخر يناسبه اذا تحرك الفلك الاعظم بالشمس جزءا فان تحرك
الشعاع باذائه على الارض جزءا فيتم حركة الشعاع على الارض وما تحرك الفلك قدرا
يسيرا وهو محال بل اذا تحرك الشمس جزءا تحرك الشعاع اقل من جزء فانقسم فان قالوا ليس عليه
الشعاع الشمس مطلقا على ما ذهب اليه الفريقان فيمكن ان لا يخلق البارى تعالى جزءا من الشعاع
على الارض الا بعد حركة اجزاء كثيرة للفلك خوفا من لزوم المحال المذكور وكون المحال
غير مقدور لكن جوابهم سيأتي في العلم الالهي من كون البارى تعالى لا يوجب امرا الا على ما يليق
بجلاله وعظمته برهان اخر انا فرضنا كرة حقيقية على بسيط كذلك في الاعيان لو كان الجزء
الذي لا يتجزى موجودا لامكن ان تلاقيه بجزء غير منقسم والتالي باطل فكذا المقدم لانه
لابد وان يكون الملاقات بشيء من ذات كل واحد منهما فالذي لاقته به ان انقسم فهو المطلوب
فان لم ينقسم فهو الجزء المماس للسطح فما له الى السطح غير ما له الى الكرة لانه لو كان المماس
للسطح هو بعينه المماس للكرة لزم ان يكون نسبة الجزء الى الكل والى غيره سواء اذ لا يكون
حينئذ متصلا بالكرة لكن هو جزء من الكرة متصلا بها فما يلاقي باطن الكرة من الجزء غير
ما يلاقي ظاهر السطح فحصل الانقسام فان قلت لم لا يجوز ان يكون الملاقات بعرض قلت ذلك
العرض المماس اما ان يكون نقطة او خطا او سطحا وعلى كل تقدير من هذه الثلثة كان يجب انقسامه
لان مماسته من جهة الكرة غير مماسته من جانب السطح الا ان الاشكال اللازم هو منع
وجود الكرة الحقيقية والسطح البسيطين واما تلاقيهما بجزء برهان اخر اذا فرضنا مربعا
مركبا من اربعة خطوط متماسة كل خط منها مركب من اربعة اجزاء فيكون كل ضلع من اضلاع
هذا المربع مركبا من اربعة اجزاء والقطر كذلك تركيبه من اربعة اجزاء فاجزاء القطر ان كانت
متلاقية فكانت مقادير اجزاء القطر متساوية لمقادير اجزاء الضلع كان مقدار القطر
متساويا لمقدار الضلع وذلك محال وان كانت مقادير اجزاء القطر ازيد من مقادير اجزاء
الضلع كان مقاديرها من جانب القطر ازيد من مقدارها من جانب الضلع فيكون مقدار كل
جزء من جانب القطر قابلا للقسمة فيلزم قبول الجوهر الفرد للقسمة وهو المطلوب وان لم يكن
اجزاء القطر متلاقية في خلال اجزائه ثلث فرج ان اتسع كل واحد لجوهر فرد فيصير مقدار
القطر سبعة اجزاء فيلزم ان يساوي القطر ضلعي المربع وهو خلف وان كان كل واحد من
الفرج سبع اصغر من الجوهر الفرد لزم انقسام الجزء الذي هو المطلوب برهان اخر لو كان
الجوهر الفرد موجودا في الاجسام ما صحت حركة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية
الجوهر الفرد مهما لم يخرج عن حيزه لا يصح انتقال جوهر اخر الى ذلك الحيز فانا فرضنا جسما
يقطع مسافة معينة متصلة الاجزاء فالجوهر الاول اذا انتقل من جوهر يماسه من جواهر

المسافة

المسافة الى جوهر اخر يماسه فاحد هذين الجوهرين منه الحركة والجوهر الاخر اليه الحركة والحركة
حال المتحرك فيما بين المبدا والمنتهى فذلك الجوهر المتحرك الاول وهو الذي يكون فاقد الصفتين من
اجزاء الجسم يمتنع عليه الحركة من احد الجوهرين الى الاخر لما قلنا ان الحركة حال المتحرك بين مبدا ومنتهى
فلا بد من وجوب التجزية في الجواهر ليقطع اجزاء الجوهر شيئا بعد شيء وعلى غير هذا الوجه يمتنع
وجود الحركة بالكلية برهان اخر اذا الفنا بين جوهرين نزداد مقدار مجموعهما على احدهما فان لم يفي
كل احدهما كل الاخر بالاسر ويلزم انقسامهما على ما ذكر وان لم يزد مقدار مجموعهما على احدهما
فلا يكون تاليفهما مفيدا للمقدار وحينئذ لا يكون الكل اعظم من الجزء ولا الاثنان اكثر من الواحد
وهو محال فهذا هو بيان فساد المذهب الاول من المذاهب الاربعة وهم الذين قالوا بتركب الجسم
من الاجزاء المتناهية بالفعل واما المذهب الثاني الذي للنظام فهم الذين قالوا بان الاجسام وان تناهت
في الحجم كالسماء والارض والجبل ففيها اجزاء غير متناهية بالفعل وانما حكموا بذلك وفارقوا
اشياعهم لانهم لما تاملوا ادلة نفاة الجزء وقوة تقريرهم لها انقادوا اليها وسلموا ان الجسم ينقسم
الى غير النهاية بالفعل ولم يفرقوا بين ما يكون موجودا في الشيء بالقوة او بالفعل فاخذوا من الحكماء
كون القسمة غير متناهية وخالفوهم بان القسمة بالفعل ووافقوا اشياعهم بعدم انقسام الاحاد
التي منها تالفت الاجسام وخالفوهم بعدم تناهيها ولما ابطلنا الجوهر الفرد مطلقا ببعض الوجوه
ثم ابطلنا تركب الاجسام منها بوجوه اخرى سواء كانت الجواهر في الاجسام متناهية او غير
متناهية فنحن الان نبطل مذهب النظام وهو ان الجسم مركب من الجواهر الافراد الغير المتناهية
بالفعل بوجوه اخرى خاصة فنقول لو كان الجسم مركبا من هذه الجواهر الغير المتناهية بالفعل كان
لنا ان ناخذ قدرا من الاجزاء المتناهية لان الغير المتناهي يوجد فيه الواحد والمتناهي ثم نؤلفها
في الاقطار الثلثة حتى يكون جسما مؤلفا من متناهيات الاجزاء وذلك يناقض ما ادعاه ان كل
جسم مؤلف من اجزاء غير متناهية وتركيب القياس هكذا كل مؤلف من اجزاء متناهية في الاقطار
الثلثة جسم ولا شيء من المؤلف في الاقطار الثلثة المذكورة بمتالف من اجزاء غير متناهية
ينتج القياس من الشكل الثالث ليس بعض الجسم بمتالف من اجزاء غير متناهية بل يكون اجزاؤه متناهية
والكبرى بينة وبيان انا ناخذ عددا متناهيا من الاجزاء ونؤلفها في الاقطار فان لم يحصل منها
مقدار يزيد على الواحد فليس التاليف مفيدا للمقدار وليس كذا وان حصل منها مقدار يزيد على
الواحد فزدنا في العدد على نسبة الاقطار فيحصل جسم من متناهيات الاجزاء وفائدة التقييد
في الاقطار ان الزيادة ان كان في قطر واحد كان خطا وفي اثنين سطحا وفي الثلثة جسما والنتيجة
وهي السالبة الجزئية يناقض الموجبة الكلية التي ادعوا صحتها وبين ايضا من طريق اخر ان النتيجة
يصدق سالبة كلية مناقضة للموجبة الجزئية لو ادعى صدقها مدع فنقول الحجم المتناه الذي
الفناه له نسبة الى الحجم جسم اخر متناه حكم عليه بعدم نهاية الاجزاء لتناهيهما والمتناهي له نسبة
الى المتناهي ولما كان زيادة الحجم بحسب زيادة الاجزاء وكان الحجم مناسبا للحجم فبالضرورة تناسب العدد
العدد ويلزم من ذلك تناه الاجزاء في الجسم فانه لو كان المتناهي الاجزاء عشر غير المتناهي الاجزاء
وكان نسبة الحجم الى الحجم كنسبة العدد الى العدد فاذا كان المتناهي الاجزاء مائة جزء والغير
المتناهي الف جزء وصورة القياس هكذا لو تركب الجسم من الاجزاء الغير المتناهية لزم ان يكون
المتناهي يناسب الغير المتناهي بنسبة متناه الى متناه لكن ليس المتناهي يناسب الغير المتناهي بنسبة متناه
الى متناه فليس الجسم البتة مركبا من اجزاء غير متناهية وهو المطلوب برهان يخص ابطال

الاجزاء الغير المتناهية لو كان الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية ما امكن حركة الجسم في مسافة
اصلا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المسافة اذا كانت غير متناهية الاجزاء
فلها نصف وربع وثمن وهكذا الى غير النهاية فلا يمكن ان يقطع النصف الا بعد الربع وكذلك
لا يمكن قطع الربع الا بعد الثمن وهكذا يمر على الكسور الغير المتناهية فقطع المسافة موقوف على
قطع هذه الكسور الغير المتناهية في الزمان المتناهي والموقوف على ما لا يتناهى وقوعه محال فان قلت
انما يمكن فرض هذا عند حركة الجوهر الفرد في مسافة دون الجسم المتحرك فيها لان الجسم فيه اجزاء غير
متناهية يناسب المسافة المشتمل على الاجزاء الغير المتناهية فالجسم يقطع تلك المسافة في زمان
متناه بخلاف الجوهر الواحد فانه يجوز ان لا يقطعها قلت الجسم اذا تحرك وفيه اجزاء غير متجزية و
كل جزء له حركة بحصته حتى انه اذا لم يخرج عن حيزه لا يدخل حيزه غيره فيكون ذلك الجوهر
الواحد الذي في الجسم لا يتصور عليه تمام حركة فلا يتم حركة الجسم الذي هو فيه وقد تمت حركة
الجسم الذي هذا الجوهر فيه فتتم حركة هذا الجوهر الفرد وغيرها من الاجزاء ويلزم من ذلك تناهي
اعداد الجسم واجزائه واما ما ذكروه من الطفرة في الاجزاء وتلاحقها فهو ضعيف فان الطفرة
لا بد من المرور على الاحيان والهواء وقطع المسافات والطفرة حركة الا انها سريعة واذا بطل
اصل الجوهر الفرد بطل هذا المذهب وغيره من بقية المذاهب فلا يحتاج الى هذه الوجوه المخصوصة
والتكلفات الزائدة ولما لم يكن في الجسم اجزاء لا تتجزى لا متناهية ولا غير متناهية وجب ان يكون
صحة انقسامه في الوهم الى غير النهاية وان امتنع ذلك في الاعيان بسبب اما لشدة الصلابة
او لعدم وجود الالة القاطعة او لعدم التمكن من الجزء لصغره او لاقتران صورة نوعية
بسببها يمتنع عن قبول الانقسام كما في الافلاك ومتى امتنعت القسمة في المحسوسات لاحد هذه
الاسباب الاربعة فينقسم عقلا اما لاختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البلقة واما
لاختلاف جهتين كاليمين واليسار واما لاختلاف اضافتين كمحاذيين ومماسين واما اصحاب
الجزء الذي لا يتجزى فقد احتجوا بوجوه الاول ان الحركة الحاضرة غير قابلة للقسمة ويلزم
من ذلك وجود الجزء الذي لا يتجزى اما ان الحركة الحاضرة غير قابلة للقسمة لانها لو كانت قابلة لذلك
كان لتلك الحركة اجزاء لا توجد معا بل على سبيل التجدد والانقضاء فيكون بعض اجزاء الحركة
قبل البعض وحينئذ لا يكون كل الحاضر من الحركة المفروضة حاضرا وهو محال واما انه يلزم
من ذلك وجود الجزء لان المسافة الواقعة فيها الحركة الحاضرة لا ينقسم اذ لو انقسمت وكانت
الحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى اخرها ويلزم من ذلك ان يكون الحركة التي برهن على عدم
انقسامها منقسمة وذلك محال والجواب ان قولكم الحركة الحاضرة لو قبلت القسمة كان لها اجزاء
ما تريدون بالاجزاء فان اردتم الاجزاء بالفعل فذلك ممنوع وان اردتم الاجزاء بالقوة
فذلك مسلم لكن لم قلتم انه يلزم من ذلك ان لا يكون الحاضر حاضرا الوجه الثاني الجسم لو كان
منقسما الى غير النهاية لكان بين طرفيه من الاجزاء ما لا يتناهى ويلزم من ذلك ان يكون ما لا يتناهى
محصورا بين حاصرين وذلك محال الثالث لو كان في الجسم اجزاء غير متناهية لما امكن ان يتم حركة جسم
في مسافة لان لها انصافا غير متناهية فلا يمكن قطع نصف ما لم يقطع نصف النصف وهكذا الى غير
غير النهاية في زمان متناه والجواب عنهما ان الغلط فيهما انما كان لاخذهما بالقوة مكان ما بالفعل
فان هذه الاجزاء ليست موجودة بالفعل عند الحكماء ليلزم انحصارها بين حاصرين وان يقطعها
الجسم المتحرك الرابع ان سهولة انقسام بعض الاجسام لا يخلو اما ان يكون لذاتها او لفاعل

الاجسام او لفاعل القسمة او لامر يكون لازما للجسمية والاقسام الاربعة باطلة لاستواء الكل
في الجميع الاجسام فلم يبق الا قسم واحد وهو ان يكون السهولة لضعف التاليف كما يكون العسر لقوة
التاليف ويلزم من ذلك تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى وانقسامها انما يكون عند مواضع
اتصالها وهي مواضع معينة عندهم ينفصل عندها والجواب ان الغلط في هذه الحجة انما كان من
عدم استيفاء القسمة الانفصالية واهمال بعضها ومن جملة الاقسام المهملة المتروكة ان يكون
سهولة القسمة لمعنى قائم في الجسم وعسره لمعنى اخر او يكون السهولة لامر يكون لازما للنوع من
الجسم ولا يكون لازما للجسم من حيث هو جسم الخامس الجسمان المنفصلان اذا كانا جوهرين فاذا
صارا واحدا بالاتصال فاما ان يبطل ذاتاهما وهو محال لان الجوهر لا يبطل بالاتصال والاجتماع والا
لبطلت جميع الاجسام واما ان يبقى ذاتاهما فهما اثنان فيكون للذوات التي منها التاليف باقية
عند اتصالها فكل جسم متصل يكون فيه اجزاء ويكون مركبا من اشياء كانت منفصلة وهكذا الى ان ينتهي
التركيب الى الاجزاء التي لا يكون اجساما والجواب ان الغلط في هذه الحجة انما هو من اهمال الحيثيات
والوجوه وذلك ان الجسمين عند الاتصال لا يمكن ان يقال ان ذاتيهما بطلتا من حيث الجوهرية بل بطلتا
من حيث الاثنينية ولا يلزم من بطلان الاثنينية وكونهما ذاتين وجوهرين عند الاتصال بطلان
الجوهرين من حيث الجوهرية والا لزم ان لا يبقى مركب من اثنين وذلك محال وليس يجب ان يكون كل متصل
بفرض له اجزاء ان يكون عن انفصال والحكم الكلي بذلك انما هو عن استقراء ضعيف فانه لما راى بعض
الاجسام المتصلة عن انفصال حكم حكما كليا على ان كل متصل فعن انفصال وليس كذا بل الجسم البسيط
شيء واحد في العقل كما هو موجود عند الحس ليس فيه اجزاء كثيرة بالفعل السادس لو امكنت القسمة
في جسم الى غير النهاية وجب مساواة الحصاة الجبل في المقدار لاشتراكهما في الانقسام الى غير النهاية
فان الاشياء اذا اشتركت في عدم النهاية يلزم اشتراكها في خصوصية المقدار لكون الغير
المتناهية لا يمكن فيها التفاوت فيمتنع ان يكون ما لا يتناهى زيد مما لا يتناهى او انقص وصورة
قياسه هكذا الحصاة والجبل غير متناهية القسمة وكلما لا يتناهى لا يمكن فيه التفاوت ينتج
ان الحصاة والجبل لا يمكن فيهما التفاوت فيتساويان في المقدار والجواب ان هذا الغلط مركب
من عدة مغالطات احدها انه اخذ الاشتراك في الامر العام وهو اللانهاية القسمة في الحصاة
والجبل موجبا للاشتراك في الخاص وهو تساويهما في المقدار وهو باطل لكون لا نهاية امكان
القسمة هو من خواص جميع الاجسام العامة لها فكما ان اشتراك الاجسام في الجسمية لا يوجب
اشتراكها في خصوصية المقادير فكذلك فيما نحن فيه فان اشتراك الحصاة والجبل فيما هو خاصة
للجسم وهي لا نهاية امكان القسمة لا يوجب اشتراكهما في خصوصية المقدار وقوله ان الحصاة و
الجبل غير متناهية القسمة وكلما لا يتناهى لا يمكن فيه التفاوت فان الصغرى فيها غلط لكون
القسمة غير موجودة بالفعل فيهما بل بالقوة ولا يمكن ان يقع في الخارج وكلما لا يقع في الخارج
ولا يحصل في الوجود لا يمكن اثبات المساواة ولا الحكم بالتفاوت عليهما وهو المغلطة الثانية
واما الكبرى ففيها منع لان الامور الغير المتناهية اذا كانت بالقوة يمكن عليها التفاوت مع
عدم تناهيها فان الالوف المتضاعفة الى غير النهاية بالقوة والمئات التي لا يتناهى بالقوة في الالوف
عشرة امثالها والعشرات التي لا يتناهى بالقوة في المئات عشرة امثالها ايضا فقد وجد
التفاوت بين الالوف والمئات والعشرات مع كونها غير متناهية بالقوة ومعنى كون الشيء غير
متناه بالقوة انا الى اي حد انتهينا في العدد امكن ان نزيد عليه شيئا اخر وكذلك الحكم في عدد

الشهور والسنين الغير المتناهية مع كون الشهور اكثر من السنين وهو المغلطة الثالثة و
العاقل لا ينكر ان الممكنات غير متناهية الوجه السابع لو امكن الانفصال الى غير النهاية لامكن
الاتصال الى غير النهاية لكن التالى باطل لما سنبين من تناهى الابعاد فالمقدم مثله وكان اللزوم
بين عندهم وانما يكون بينا ان لو كان الانفصال بالفعل الى غير النهاية لا بالقوة ومنشاء الغلط
من استثناء نقيض التالى وذلك لان الاتصال الممكن لا يتناهى لكون كل اتصال يمكننا ان نزيد عليه
قدرا ما وهكذا الى ما لا يتناهى ولما الغير المتناهى سواء كان فى التضعيف والتنقيص فانه
لا يمكن ان نقدر وقوع جميعه فى الوجود فان امكان الاتصال الى غير النهاية بازاء امكان
الانفصال الى غير النهاية واستحالة وقوع جميع ما يمكن من الانفصالات دفعة بازاء استحالة
وقوع جميع الاتصالات دفعة وكما انه يجب الوقوف عند حد فى الاتصال فكذلك يجب الوقوف
عند حد فى الانفصال الا ان الطبيعة اقتضت ذلك بل الاقتضاء امر خارج فى الاتصال و
الانفصال على السواء فيهما الا ان كل ما يخرج الى الفعل منهما فانه يتناهى ويبقى على الامكان
ما لا يتناهى منهما فعلى هذا استثناء عين المقدم لا ينتج عين التالى ولا من استثناء نقيض
التالى الثامن لو كان الانفصال ممكنا الى غير النهاية لكان الاتصال واقعا الى غير النهاية
والتالى باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه على قدر الاتصال يكون الانفصال واقعا
فان كان الاتصال متناهيا كان الانفصال متناهيا وان كان غير متناهى كان الانفصال مثله
والجواب ان قولك لو امكن الانفصال الى غير النهاية لكان الاتصال واقعا الى غير النهاية
ان كان المراد من معنى التالى هو ان الاتصال الذى يتناهى مقداره المتناهى لا يكون قابلا للقسمة
الوهمية الى غير النهاية وذلك هو نفس محل النزاع وان كان المراد ان الاتصال الذى تناهى
قدره المتناهى لا يكون قابلا للقسمة بالفعل الى غير النهاية فذلك مسلم وهو من الحكيم
ومطلوبك من اثبات الجزء لم يحصل والنزاع بعد باق وقوله بقدر الاتصال يزداد
امكان الانفصال قلنا مسلم وعلى تقدير كان فان القسمة غير متناهية الوجه التاسع
لو كانت القسمة ممكنة الى غير النهاية لكان فى الخردلة والذرة ما يغشى وجه السموات
والارض والتالى باطل فالمقدم مثله ومنشا الغلط هو من اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل
والغشيان انما يكون لو كانت القسمة بالفعل اما اذا كانت القسمة الغير المتناهية بالقوة
ولا امكان لخروجها الى الفعل فلا يلزم ذلك وما يقع من القسمة بالفعل فانه متناه
بالاجماع وامكان تكثر السطوح فى الوهم لا يتناهى وهو غشيان وهمى وذهب بعض
الاوائل الى ان الجسم مركب من السطوح والسطوح مركبة من الخطوط والخطوط مركبة
من النقط الغير المنقسمة ومما يبطل رايهم ان النقط اذا تألفت ان لم يفدها ذلك التأليف
زيادة مقدار فلا يمكن حصول الخط منها ولا السطح منه فلا يحصل الجسم المتوهم تركيبه
منها وان افاد تأليف النقط زيادة المقدار فالنقطة الواقعة فى الوسط حينئذ يحجب
الطرفين عن التماس فيماس كل واحد من الطرفين ويلقى منه شيئا غير ما يلقى من الاخر
فانقسمت وانقسما ولان هذه النقطة فى جهة وذى وضع فايلى منها صوب غير ما يلى
الاخر فانقسمت فالنقطة بعينها هى الجوهر الفرد فالكلام على النقطة هو بعينه الكلام
على الجوهر ولا يحتاج الى ما سنبينا فى كلام اخر واما الخطوط لو امكن تألف السطوح منها فالخط
الذى يكون فى الوسط يلقى من كل واحد من الطرفين شيئا غير ما يلقى من الاخر فانقسم وانقسما

في العرض فيصير

في العرض فيصير الخط سطحا وذلك محال وكذلك السطوح لو تألفت الاجسام منها فالسطح
الذى فى وسط الترتيب بين السطحين يلقى من العالى شيئا غير ما يلقى من السطح السافل فانقسم
السطح فى العمق فيصير السطح جسما وذلك محال ونحن نحقق الحال فى السطح والخط والنقطة فنقول
ان النقطة وان كان لا يتألف منها شىء بالبيان المذكور لا يوجد فى الخارج لا قائمة بذاتها ولا حالة
فى محل وكذلك الخط والسطح فان قلت بعض الاجسام متناهية كالحجر والشجر بل كلها على ما يأتى من
البرهان ويلزم من تناهيها ان ينتهى بسطح والسطح ينتهى بخط والخط ينتهى بنقطة وهى طرف الخط
الموجود ونهايته والخط طرف السطح الموجود ونهايته والسطح هو طرف الجسم الموجود ونهايته
وطرف الموجود موجود فالنقطة والخط والسطح موجودة فى الخارج قلت لما كانت الاجسام
متناهية بالبرهان وتناهى بعضها بالمشاهدة والعيان ويلزم من ذلك ان يحيط بها سطح هو نهايته
وان يكون هناك خط هو طرف السطح ونهايته فالسطح والخط لا يخلو اما ان نريد بهما نفس النهاية
او نعنى بهما مقدارا به النهاية فان نعنى بهما نفس النهاية فالنهاية عدمية لانها قطع شىء وانصرامه
ونفاده اما فى قطر واحد او فى اقطار فالنهايات العدمية لا يكون لها ذوات فى الخارج متقررة
واذا رأيت فى الفاظ الحكماء ان النهايات والسكون وساير العدميات حاصلة فى الخارج فمرادهم
ان لهذه الاشياء مفهومات موجودة فى الذهن يضاف الى ما فى الاعيان لا ان لها من حيث مفهوماتها
المنفية صورة فى الاعيان فان الانتفاء لا حقيقة له ولا صورة وان عنى بالسطح والخط انهما
مقدار به النهاية فنحن نمنع ان الجسم والسطح والخط يتناهى بحقيقة اخرى وراء الجسمية بل ليس
هناك الا الجسم وظاهره المسمى بالسطح فيأخذ قدرا من هذا السطح الظاهر الذى لا سطح بعده ظاهرا
وهو الذى به نفاد الجسم وعليه انصرامه فيسمى ذلك طرفا وهو جزء من الجسم كما يسمى طرف السرير وطرف
البساط طرفا وهو اخر جزء من جسمه الذى به نفاده وحينئذ لا يلزم ان يكون وراء الجسمية حقيقة
اخرى يكون بها النهاية ثم نقول العلة فى اثبات الخط والنقطة ان كان هو النهاية وان الجسم متناه فالنهاية
لما كانت عبارة عن نفاد الشىء وانصرامه كانت عدمية فالخط والنقطة عدميتان لا وجود لهما
فى الاعيان وان كانت العلة والوسط كون الجسم والسطح يتناهى وكل ما يتناهى فانه يتناهى بشىء فالجسم
والسطح كل واحد منهما يتناهى بشىء ولكن لا يلزم ان يكون النهاية بشىء وراء ذات الجسم بل يتناهى بذاته
ولئن سلمنا انه يتناهى لا بذاته بل بامر مفروض انه جزء من ذاته فناخذ جزءا صغيرا على انه طرفه
ثم اصغر منه وهكذا نفعل الى غير النهاية فان ثبت ان الجسم ينقسم الى ما لا يتناهى ولما كانت النهاية صفة
لازمة للجسم بالاتفاق ولانه امر خارج عن الشىء يكون به النهاية حتى يلزم من ذلك ان يكون نهاية
الخط بامر اخر هو النقطة بل ينتهى بما يفرض انه جزء صغير من الخط يسمى نقطة وكذلك فى الخط و
السطح فان قلت الخط والسطح من الامور المحسوسة التى لا ينكرهما عاقل وقد اعترف جميع ارباب
التعاليم والحكماء قلت نحن لا ننكر السطح اذا اريد به طول وعرض فحسب ولا الخط اذا اريد به طول
فحسب مع قطع النظر عما عداها كما اعترف به ارباب التعاليم وبهذا التفسير لا يفتقر اثباتهما الى
برهان لكون السطح ظاهر الحس واما الخط اذا اريد به طول فحسب فهو معقول مستغنى عن البيان
اما اذا اخذ من حيث النهاية وان السطح نهاية الجسم والخط نهاية السطح والنقطة نهاية الخط
فهى امور عدمية لا وجود لها فى الاعيان اصلا لكون كل شىء فرضناه متناهيا لا يلزم ان يكون له حقيقة
اخرى وجودية بها النهاية فالحاصل ان هذه ان اخذ النهاية فى مفهومها وحدها فهى عدمية وان لم
على ما ذكرنا اولا فهى امور موجودة ويكون الخط والسطح من المقادير ويكون حينئذ اللفظ

مشتركا واما النقطة فليست من مقادير ولا من الاعراض الوجودية بل هي عدمية محضة لان
النقطة لو كانت وجودية كان لها محل غير منقسم وهو الجزء الذي لا يتجزى الذي نفيناه ولو كانت
النقطة في الخط كان لها وجود فيه ومحل منه غير منقسم فان كان ذلك المحل جوهرا فهو الجوهر
الفرد وان كان عرضا لا ينقسم فلا بد من انتهائه الى جزء جوهري من الجسم لا ينقسم لان الذي
لا ينقسم لا يمكن ان يحل المنقسم على ما سياتي في برهان تجرد النفس فيلزم الجزء الذي لا يتجزى ولما امتنع
وجود النقطة في الخارج امتنع ايضا ان يكون موجودة في الذهن لان الوهم والخيال وساير
القوى الجرمية منقسمة فلا يحل فيها غير المنقسم وكذلك لا يمكن ان يتصور في الخيال والوهم
الطول المجرد عن العرض لانه حينئذ يكون له في غير امتداده الطول جهتا يمين وشمال فالذي
يقع منه الى الجهة اليمين غير ما وقع الى الجهة الشمال فينقسم في العرض ومما احتج به اصحاب الجزء
ان الكرة اذا ضربت على بسيط حقيقي يلزم ان يكون الملاقات بغير منقسم فان كانت نقطة كما
برهن عليه في المتوسطات فلها محل لا ينقسم هو الجوهر الفرد وان كان جزءا فهو المطلوب وانت
فقد عرفت حله من كون النقطة عدمية وان ملاقات الجسم الاخر لا يكون بعضو وراء الجسم المقداري
فان العرضان اذا تلاقيا من غير تلاقي محليهما فيكون لكل واحد منهما طرفان طرف الى الاخر وطرف
الى محله فيكون لكل واحد من ذينك العرضين سمك وذلك محال فالحق انه لا بد وان يلاقي
شيء من الكرة شيئا من البسيط بجزء من الكرة متصل بها مماس للبسيط ويلزم ان يكون له طرف
الى باطن الكرة وطرف اخر الى ظاهر السطح وجزء السطح هكذا حكمه فانقسم الجزء المفروض
المتوهم انه غير منقسم وصورة القياس هكذا لو لاقت الكرة سطحا للاقته بمنقسم لكون له
طرف الى الكرة وطرف الى السطح والمقدم حق فالتالي مثله فيكون الملاقات بمنقسم وهو مطلوبنا
وهذه الحجة نحن والحجة منهم وهي لنا لا علينا وهو احد براهيننا واما ما برهن عليه في المتوسطات
ان الكرة لا يلاقي السطح الا بنقطة لا ينقسم وانه لو كانت الملاقات بمنقسم لكان في الكرة استقامة
ليمكن انطباقها على السطح المستوي فالجواب عنه ان كثيرا من الابحاث الهندسية لا يمكن وقوعها
في الاعيان كحركة خطوط وملاقات نقطة بالحركة وفرض نقطة في دائرة وامثال هذه
من فرض وجود النقطة والخط والسطح فان النقطة المفروضة في الدائرة عينا او وهما
محاذية لجوانب محيط الدائرة بالجهات المختلفة فيكون منقسمة ولو كان الخط والسطح
موجودين عينا لزم انقسامهما في غير جهة امتداده كما ذكرنا وذلك ينافي كونها نقطة
او خطا او سطحا وكذلك غير متصورة على ما يفرضونه سواء كانت امورا عدمية او
اعراضا موجودة فان العرض لا يتحرك بذاته بل هي امور يفرضها العقل في الاذهان فلا يكون
هذا الفرض العقلي منافيا لكونها غير موجودة في الاعيان بلى اذا كان الفرض العقلي مبينا
للامر العيني يجب ان يكون فرض العقل له في الاعيان وان يكون فرضها الذهني لا يقتضي عدم
وجودها العيني وقولهم انا نفرض النقطة موجودة في الاعيان بتقاطع الخطين هو من
هذا القبيل وهو فرض ذهني لان الخطوط لا وجود لها في الاعيان وليس في العالم امتداد
ما هو طول فقط ولو كان موجودا لانقسم بيمينه وشماله في ذاته او بيمين حامله وشماله
وكذا اذا فرض في الذهن وقولهم ان الدائرة سطح في داخله نقطة هي المركز كل الخطوط
الخارجة من المركز الى المحيط متساوية هو تعريفها للدائرة بدائرة اخرى لان المفروض نقطة
يكون دائرة صغيرة وهي جسم صغير او سطح صغير والخطوط يكون اما سطوح صغار

او اجسام

120

اواجسام صغار واذا لم يكن لهذه وجود فكل ما يبتني عليه كذلك ايضا والكرة الحقيقية و
البسيط الحقيقي نوزع في وجودهما وهذه الكرة الموجودة يشاهد ملاقاتها للسطح بلا
ينقسم من غير احتياج الى حجة وبرهان وما عداه فتكلفات لا طائل تحتها فلا ينبغي ان يترك
الامور البينة الصحيحة الظاهرة المقطوع بها التي مقدماتها قليلة واضحة لاجل امور غير
واقعة في الوجود ومع ذلك يحتاج الى تطويل ومقدمات كثيرة خفية غير جلية واما قوله
لو كانت الملاقات بمنقسم لكان في الكرة استقامة لينطبق على السطح لكون المنقسم المستقيم
لا يلاقي الا المنقسم المستقيم قلنا لا نسلم ذلك فانه يجوز ان يكون المستقيم يلاقي من جسم شيئا مندمج
الاجزاء وان يمنع وجود مثل هذا السطح والكرة البسيطين الذين هذا شانهما واورد الشيخ
ابو علي ان الكرة اذا تدحرجت على بسيط يكون الملاقات على نقطة في ان وانتقالها الى النقطة
الاخرى في ان اخر ويلزم من ذلك تشافع النقط وتركب الخط منها ثم اجاب بانا نسلم ان ملاقات
الكرة للسطح في ان واحد لا يكون الا بنقطة ولكن لا نسلم ان الحركة يقع من نقطة الى نقطة تجاورها
وحينئذ لا يلزم تجاور الانات المجعولة دليل على تجاور النقط فان التنازع في الانات كالتنازع
الواقع في النقط بعينه فيكون من قبيل المصادرة على المطلوب الاول وهذا الجواب فيه نظر فان
حاصله راجع الى منع الحركة لئلا يتشافع النقط ومحل الاشكال بملاقات الكرة السطح
بعدا اخرى بعد باق والجواب الحق ما ذكرناه اولا واورد الشيخ ايضا على اصول القوم ان
النقطة اذا كانت لا تنقسم فيلزم ان يكون تساويها من المحل شيء لكون النقطة عرضا وكل عرض
فتساويه من المحل شيء فينتج ان النقطة تساويها من المحل شيء واجاب بمنع الكبرى فان العرض
لو ساواه من المحل شيء فالنقطة عرض فكان لها محل تساويها لا ينقسم فكان يجب ان يقع به النهاية
فلا يكون النقطة نهاية ثم قولنا المقدار عرض وكل مقدار لا يساويه من المحل شيء ينتج من الشكل الثاني
بعض العرض لا يساويه من المحل شيء اما الصغرى فسياتي بيانها واما الكبرى فلان المقدار لو ساواه
من المحل شيء مع كون الهيولى محاذية للمقدار لكان لها في ذاتها مقدار يساوي المقدار والتالي باطل فالمقدم
مثله ثم ان الاعراض لو ساواها محالها والمساوي لشيء له مقدار يكون له في حد ذاته مقدار فيكون
للاعراض دون محالها مقادير مخصوصة لكن التالي باطل فالمقدم مثله واستحسن الشيخ
الالهي هذا الجواب وزعم انه ما ابطل مدار الشبهة ومدار الشبهة ان الشيء الغير المنقسم ينبغي
ان يكون محله ايضا غير منقسم ولم يتعرض لذلك واذا عرفت حال النقطة وانها لا وجود لها
فلا تلتفت الى الكلام المرموز الذي قيل فيها من انها باردة او حارة او رطبة او يابسة او ثقيلة
او خفيفة وللجسم لما كان امرا وجوديا وجب ان لا يتركب الا من الامور الوجودية والنقطة والخط
والسطح نهايات عدمية فلا يتقوم الجسم المحسوس الوجودي بها وقد عرفت ان قوما تصوروا الجسم
وفهموه وشكوا في نهايته ويمتنع ان يعقل الشيء ويشك في بعض ذاتياته على ان سطح الكرة موجود
مع انه لا نهاية خطية له فامتنع ان يكون الخط مقوما للسطح ولما كان اصحاب الجزء يحتجون بجميع
ما ذكرنا لا جرم استوفينا البحث والنظر فيها لذلك ولكونها ينتفع بها في كثير من الامور المهمة
الطبيعية والالهية وسياتي تفصيل ذلك في مواضعه **الفصل الثالث** في البحث عن الهيولى و
الصورة وتحقيق الحق فيهما لما ثبت ان الجسم لا يجوز ان يتركب من الاجزاء المتناهية ولا غير المتناهية
وجب ان يكون كل جسم في نفسه وذاته متصلا واحدا كما هو عند الحس وانما يتجزى ذلك الجزء
بالقطع او الكسر او الوهم او الفرض ونحن الان نريد ان نبين ان هذا الجسم الذي هو متصل واحد

بل كل جسم سواء كان مفردا او مركبا فانه يكون مركبا من الهيولى والصورة وقبل الخوض في
البرهان يجب ان نعلم ان ههنا شيئا موجودا شاغلا للحيز ممتدا في الجهات ذا اقطار فلا يخلو
هذا الشيء الموصوف بالصفات المذكورة اما ان يكون قائما بذاته لا يحتاج الى ما يحل فيه وهو
الجسم المقداري الذي لا يتركب من الهيولى والصورة وهو مذهب الاوائل فان كان ذلك الشيء
المذكور حالا في محل فمحل الجسمية هو الهيولى والاتصال الامتدادي الذي لا يتغير وهو المراد
من قولنا انه متصل واحد كما هو عند الحس هو الصورة ومجموعهما هو الجسم وهو مذهب المعلم
الاول واتباعه ثم ان الهيولى عرفت بانها الجوهر القابل للصور وهو فاسد فان النفس ايضا
جوهر قابل للصور وقيل انها الجوهر القابل للصور التي لا معنى لها غير القابلية او قوة القبول
وهو ضعيف لان الهيولى عندهم جوهر والقابلية واستعداد القبول امران عرضيان محتاجان
الى ما يقبلها والاستعداد انما هو استعداد لشيء يكون له في ذاته وجود وكذلك القبول
هو قبول لشيء له في نفسه حصول فيهما لم يحصل هذا القابل والحامل في حقيقة ذاته لا يتصور
ان يكون حاملا ولا قابلا لامر اخر وحامل الصور الجوهرية كيف يكون نفس الاستعداد العرضي
المضاف الى ما هو استعداد له ولو قال ان الجوهر القابل للصور والحامل لها انما سمي هيولى بسبب
القبول كما سميت النفس نفسا بسبب تدبير البدن فلا يكون اضافة القبول الى الهيولى والتدبير
الى النفس اجزاء لحقيقتها الجوهرية بل يكون اجزاء لمفهوم الاسم فان الجوهر في ذاته لا يتقوم
بالقوة والاستعداد لان مقوم الجوهر جوهر ولو جاز ان يكون عرضا لم يكن الشيء محض الجوهر
ثم الاستعداد لشيء لا يبقى مع حصول ذلك الشيء فاذا فرضنا ان الهيولى نفس الاستعداد لصورة او الاستعداد
جزء فصلها على ما هو راي البعض فلا يبقى ذلك الاستعداد مع تلك الصورة فلا يكون الاستعداد
حاملا للصورة ولو كان الاستعداد فصلا للهيولى لزم ان يكون مقوما لها ومقوم الجوهر جوهر
لا عرض وقيل ان الهيولى هو الجوهر القابل للصور الحسية وفيه نظر فان صور الافلاك غير محسوسة
واذا رايت في الفاظ القوم ان الهيولى معدومة او امر عدمي وانها امر عام فينبغي ان تفهم ذلك
بان وجودها يتعلق بما هو خارج عن ذاتها من الصور والفاعل وانها عامة النسبة الى جميع
الصور الواردة عليها بحسب اعتبار عموم صلاحيتها لذلك ولا يمكن ان يصح على غير هذا الوجه
والصواب ان يقال في تعريف الهيولى انها الجوهر القابل للصور الجسمية فكل من له ادنى نظر واقل
تميز اعترف بوجود امر يقبل الاعراض ويختلف عليه الصور وهو الهيولى ولا يفتقر في اثباته الى برهان
ولكن ذلك بعد تصور مفهوم هذا اللفظ والا فلا يبعد ان ينكره بعض من لا يتصور مفهوم هذا اللفظ
وكل من له طبع سليم وحدس مستقيم يعلم ان النطفة يستحيل بدن انسان ثم البدن يصير ترابا و
التراب يصير حشيشا وشجرا والشجر يصير رمادا وغير ذلك من التغيرات والاستحالات فلا يخلو
اذا قيل ان الانسان من النطفة والشجر من التراب اما ان يكون النطفة والتراب باقيين وهو انسان
وشجر في تلك الحال التي هو بها نطفة وتراب فيكون الشيء الواحد في حالة واحدة نطفة وانسانا
وترابا وشجرا وهو محال واما ان يكون النطفة والتراب بطلا بالكلية ثم حصل انسان وشجر فلم
يكن الانسان والشجر ما صارا وحصلا من النطفة والتراب بل بطلت النطفة والتراب بالكلية
وحصل شيء اخر وهو محال ايضا فان الكافة منعقد على كون الزرع من البذر والابن من النطفة
والطير من البيضة والفطرة البشرية يحكم بذلك من غير توقف وافتقار الى البرهان ولما ان نحو
للجوهر الذي كان فيه الهيئات التي بها صارت النطفة نطفة والتراب ترابا بطل عنه صورة

النطفة وهيئتها

ظ معتقد

بلغ

النطفة وهيئتها وكذلك التراب وحصلت فيه صورة وهيئة انسانية وكذلك في الشجر وهذا
هو الحق والهيولى بهذا المعنى لم يختلف فيها احد من الناس الا انهم اختلفوا من جهة اخرى وهو ان
الحامل لهذه الصور والاعراض ما هو فذهب قوم من الحكماء الاوائل واكثر المتكلمين ان الحامل
لها هي الجواهر الغير المتجزية وهي الهيولى عندهم وذهب اخرون من محققيهم الى ان الهيولى الاولى الحاملة
لجميع الصور والاعراض هي الجسم وهو عندهم متصل واحد وشيء لا تركيب فيه اصلا لكنه اذا جزي
يتجزى وهكذا الى غير النهاية وهو من حيث جوهريته الجسمية سموه جسما ومن حيث انه يقبل الصور
والهيئة يسموه هيولى وهو امر واحد في حقيقة ذاته وذهب المعلم الاول واتباعه الى ان الهيولى
يكون ابسط من الجسم والاتصال القابل للابعاد الثلثة هو الصورة ومجموعهما هو الجسم وهو
مركب منهما فهذه مذاهب ثلثة ولما ابطل الجوهر الفرد بطل المذهب الاول وبقي المذهبان الاخيران
ولكل واحد منهما حجج وبراهين في اثبات مذهبه ونفي مذهب غيره وهاتان الطائفتان افضل
الحكماء واما مذهب المعلم الاول واشياعه وهم المشاؤن القائلون بالهيولى البسيطة فقد
احتجوا بوجهين الحجة الاولى وهي يبتني على امرين احدهما نفي الجزء الذي لا يتجزى وثانيهما كون الجسم
المتصل في نفسه شيئا واحدا كما هو عند الحس اذا ثبت هذا فنقول الجسم البسيط في حقيقة ذاته
شيء واحد اي هو متصل كما هو عند الحس فهذا الجسم المتصل بذاته قابل للانفصال وكذلك الجسم المتصل
الذي يقبل الانفصال لا يخلو اما ان يكون ذلك الاتصال نفس حقيقة ماهيته واما ان يكون داخلا
فيها واما ان يكون خارجا عنها والاول وهو ان يكون الاتصال نفس ماهية المتصل فباطل
لوجوه الاول لو كان الاتصال نفس حقيقة الجسم المتصل بذاته لكان قابلا للانفصال والاتصال
والتالي بقسميه باطل اما الاتصال فلان الشيء لا يكون قابلا لنفسه واما الانفصال فلانه
اما ان يأخذ وجوديا فيكون ضدا للاتصال ويمتنع ان يكون الشيء قابلا ومجامعا لضده واما
ان يكون عدميا فلا يكون عدما مطلقا بل يكون عدم الاتصال فيما من شانه ان يكون متصلا فلا بد
وان يكون له محل يبقى معه فكما ان البصر يفتقر الى محل يكون فيه ويضاف اليه فكذلك العمى وكما ان
الضد لا يقبل الضد كالبياض للسواد بل المحل هو القابل فكذلك البصر لا يقبل العمى بل محل البصر
والبياض هو القابل للسواد والعمى فكذلك الاتصال لا يقبل الانفصال بل محل الاتصال هو القابل
للانفصال على ما ذكرنا ولان القابل يبقى بعد وجود المقبول والاتصال لا يبقى مع الانفصال فلا يكون
الاتصال قابلا للانفصال الوجه الثاني لو كان الاتصال المذكور نفس حقيقة الجسم المتصل لزم ان يكون
الجسم متصلا بذاته لا باتصال اخر زائد على ذاته وما من ذات الشيء لا ينعدم عنه ولما انعدم اتصال
الشيء وحدث اتصالان اخران بعد الانفصال علم ان الجسم ليس متصلا لذاته الوجه الثالث لما تبين
ان الجسم البسيط متصل واحد والمفهوم بالمطابقة من قولنا متصل انه شيء ما مع اتصال فيكون
الجسم المتصل مركبا من ذلك الشيء ومن الاتصال الا انه يكون نفس الاتصال بحسب وهو ظاهر بين لكل
عاقل واما انه لا يجوز ان يكون الاتصال خارجا عن ماهية الجسم المتصل فانه لو كان خارجا عن
ماهيته لم يتوقف تعقله على تعقل الاتصال ولا وقد توقف تعقله على تعقل الامتداد الاتصالي
ولا يحصل في العقل والوجود بدونه فهو جزؤه لا نفسه ولا خارجا عنه واذا كان الاتصال جزء
المتصل وكل ما له جزء فله بالضرورة جزء اخر فيكون للمتصل جزء اخر غير الاتصال هو قابل
الاتصال والانفصال وهو الهيولى والاتصال المقبول هو الصورة فالجسم مركب من الهيولى
والصورة وهذا الاتصال الصوري الجوهري ليس هو المتبدل على الشمعة الواحدة من امتدادات

مختلفة متغيرة فانها اعراض لا يتبدل الشمعة عن حقيقتها بتغيرها وهذا الاتصال المذكور
ثابت غير متغير اصلا وهو الصورة الجسمية ولولا بيان ان الاتصال داخل في حقيقة الجسم وجزء له
ما لزم ان يكون الهيولى غير الجسم بل كان لقائل ان يقول نحن نسلم كون الاتصال غير القابل للانفصال
لكن لم لا يجوز ان يكون قابله نفس الجسم لا غير وهو الهيولى واما صورة القياس المنتج لكون الاتصال
ليس نفس حقيقة الجسم فهو هكذا الجسم قابل للانفصال وليس الاتصال نفسه بقابل للانفصال
ينتج من الشكل الثاني ليس الجسم نفس الاتصال الحجة الثانية قولهم الجسم من حيث هو متصل يكون
بالفعل ومن حيث ان له قوة قبول ابعاد متبدلة واتصالات وانفصالات يكون بالقوة والشئ
الواحد من حيث هو بالفعل لا يمكن ان يكون بالقوة فلو كان الاتصال المصحح للابعاد العرضية
نفس هذه القوة على الاشياء العارضة للجسم لوجب ان يعقل الابعاد المتبدلة وجميع ما يعرض
للجسم عند تعقل الجسم وكان تعقل الاتصال ممتنعا بدون هذه الاشياء التي هي نفس القوة عليها
والتالي باطل فكذا المقدم وصورة القياس هكذا الجسم بالفعل من جهة ذاته وكل ما هو بالفعل
من جهة ذاته لا يقارنه قوة لينتج من الاول ان الجسم لا يقارنه قوة ثم يجعل النتيجة صغرى هكذا
لا شئ من الجسم بمقارن للقوة والهيولى مقارنة للقوة لينتج من الثاني لا شئ من الجسم بهيولى
فيجب ان يكون الحامل للقوة التي يعرض للجسم غير الاتصال وغير المتصل من حيث هو متصل بالفعل
بل الحامل لتلك القوة هو الذي فيه قوة الاتصال والانفصال من الصور والاعراض وذلك
هو الهيولى فيجب ان يكون الجسم مركبا عن امرين احدهما ما عنه الفعل وهو الصورة والثاني
ما عنه القوة وهو الهيولى وهذه الحجة قريبة من الحجة الاولى والمقرر في هاتين الحجتين
عندهم ان المقدار عرض وهو بحسب اللغة هو الكمية وباصطلاحهم هو الكمية المتصلة المتناولة
للجسم التعليمي والسطح والخط والاتصال يقال على صفة لشئ لا بالنسبة الى غيره وهو ان يكون
الاتصال بحيث يمكن ان يفرض فيه حد مشترك تتلاقى الاجزاء عنده وهو كفصل من فصول
الكم وقد يقال للجسم التعليمي اتصال ويقال للصورة الجسمية اتصال وامتداد بالمجاز واما
الاتصال الذي هو صفة لشئ بالنسبة الى الغير فهو ان يكون نهاية المقدارين متحدة فيقال
لاحد المقدارين انه متصل بالثاني وقد يقال الجسم تحرك بحركة جسم اخر انه متصل بذلك
الاخر واما المتصل فيقال على الصورة الجسمية وهي التي من شأنها الاتصال لذاتها واتصافها
هو استلزامها للجسم التعليمي الذي هو الامتدادات الثلثة الموجودة في الشمعة حال كونها كرة
ومثلثا ومربعا ويقال على ما هو فصل الكم وقد يقال متصل للجسم ايضا والمتصل الواحد المذكور
في اول الحجة يريدون به الجسم وبالاتصال الصورة الجسمية وقد يعبرون عنه بالامتداد
وكلاهما على سبيل المجاز لان الاتصال في اللغة عبارة عن ان يكون الجسمان او اجزاء الجسم
الواحد غير متباينة ولا متباعدة بل متلاصقة متماسة اذا عرفت هذه الاصطلاحات
فلنورد ما على هاتين الحجتين من المؤاخذات فنقول اما الحجة الاولى فالاعتراض عليها
من وجوه الاول انها مبنية على وجود اتصال جوهري في الجسم مغاير للجسم ونحن نمنع وجوده
في الجسم وان لا يكون فيه الا الاتصال الذي زعمتم انه من عوارض الكم لا غير وقولكم ان
الابعاد والامتدادات يتبدل على الشمعة مع بقاء الاتصال الواحد الجوهري فهو ممنوع
لان الشمعة اذا كانت طويلة فجعلت مستديرة فانه يجتمع فيها اجزاء كانت متفرقة و
بالعكس يتفرق فيها اجزاء كانت متصلة فالاتصالات المتعينة المختلفة والامتدادات

المتغيرة

المتغيرة يكون في الشمعة حاصلا على سبيل البدل فاتصال واحد ثابت واما امتداد متعين
غير متغير فغير مسلم اصلا ووجوده الوجه الثاني ان الاتصال المذكور في الحجة انه جوهر
عرض لان ذلك الاتصال هو الذي يقابله الانفصال ويبطله لوروده عليه ثم يعود الجسم
الذي بطل عنه الاتصال الاول متصلا باتصال اخر مثله وهكذا حكم هذا الاتصال الثاني
باطل لو ورد انفصال اخر ثم يعود الجسم متصلا باتصال اخر مثله وهكذا الى غير النهاية فهذه
الاتصالات المتجددة متبدلة متغيرة مع بقاء الحقيقة الجسمية والنوعية واستغنائها
في قوامها عنها فيكون اعراضا واما الاتصال الذي بين في الحجة انه غير الجسم هو ما يقابل الانفصال
والاتصال المحكوم عليه بالجوهرية هو الجسم لا غير وقولكم ان الاتصال لا يبقى مع الانفصال
ولو كان الاتصال نفس الجسم لوجب بقاء الاتصال مع الانفصال كما بقي الجسم مع الانفصال
قلنا الاتصال الذي يبطل بالانفصال هو الاتصال العارض لا الاتصال الجوهري ولو كان الاتصال
الجوهري يبطل بالانفصال لزم ان لا يبقى الحقيقة الجسمية مع الانفصال وليس كذلك وايضا
نقول من طريق اخر فيما يتعلق بهذا الوجه انه لولا وجود المقدار ما امكن الانفصال على المادة
ولولا الاتصال الجوهري الذي ادعيتم انه مصحح للابعاد الثلثة ما امكن وقوع الابعاد الثلثة
ولا الانفصال فيكون القابل للانفصال الجسم لا المادة ثم لما كان الاتصال الجوهري جزء الجسم
على رايكم فاذا كان الجسم يبقى مع الانفصال والاتصال الجوهري جزء الجسم كما زعمتم وجب ان يبقى
الانفصال مع الاتصال الجوهري الذي هو جزؤه ايضا فعلم ان الاتصال الجوهري يبقى مع الانفصال
على ما فرضتم فيكون الاتصال هو المصحح للانفصال وجزء القابل له ولكن لقائل ان يقول ان الاتصال الجوهري
وهو الجسم اذا كان قابلا للاتصال العرضي والانفصال فلا يحتاج الى حامل هو الهيولى فبطل ما ذكروه
الوجه الثالث انكم زعمتم ان في الجسم امتدادا جوهريا وهو الصورة الجرمية وامتدادا اخر
عرضيا هو الابعاد الثلثة والامتداد من حيث ماهية الامتداد طبيعة واحدة غير مختلفة
فلا ينبغي ان يختلف مقتضاها فان اقتضى بعض تلك الطبيعة ان يكون جوهرا وجب ان يكون الكل
جوهرا وان اقتضى شئ منها العرضية وجب ان يكون الكل كذا الوجه الرابع ان الاتصال انما
يعني به ما لا يكون الا بين شيئين متعددين في الخارج فيتوهم بينهما اتصال ويحدث فاعل
بينهما ذلك او يتوهم لاجزاء الجسم المتصلة بان بينهما اتصالا وبوجود عرضين فالعرضين والاتصال
محلهما وهذه الاتصالات كلها عرضية لا يجوز ان يكون لاجزاء الجسم الجوهري واما ان يعني بالاتصال
ما لا يكون بين شيئين بل ما يكون حاصلا في الجسم فهو اصطلاح منهم لا على ما يدل عليه مفهوم اللغة
فذلك الاتصال هو الامتداد وكتب المتاخرين مشحونة بتسمية هذا الاتصال بالامتداد فلقائل
ان يقول ان هذا الامتداد لا يقابل الانفصال فيكون الامتداد نفس الجسم وهو القابل للاتصال
والانفصال فانهما لو تقابلا لامتنع ان يكون احدهما محلا للاخر وقولكم ان الجسم يقال له انه
ممتد في الجهات ومفهوم الممتد انه شئ مع امتداد فلا يكون الممتد نفس الجسم قلت استعمال لفظ
الامتداد على سبيل المجاز وذلك يورث غلطا كما يقال سطح عريض وخط طويل ولا يلزم منه
ان يكون العرض زائدا على السطح ولا الطول زائدا على الخط الوجه الخامس ان الامتداد الجوهري الذي
يسمونه صورة جوهرية ان لم يكن واقعا بالفعل في الاعيان فيمتنع ان يكون جزء الجسم الموجود
في الاعيان ومقوما له لامتناع كون الذهني مقوما للعيني وان كان الامتداد الصوري واقعا
في الاعيان فهو موجود والامتدادات المعينة العرضية موجودة ايضا فيكون في المادة

الواحدة امتدادان وذلك محال وايضا اذا كان في المادة الواحدة امتدادان متناهيان فهما
مقداران تكون كل منهما حاصلا بالفعل فيكون مقدارا بالضرورة واحد الامتدادين جوهر و
الاخر عرض فاذا فضل احدهما على الاخر فيكون في المادة الواحدة امتدادان كبير وصغير فان
تقدرت المادة باحدهما فيفضل احدهما على المادة او ينقص عنها فيكون بعض الامتداد لا في
مادة او بعض المادة لا امتداد لها وهما محالان وان تساويا في جميع اقطار الجسم فلا يكون بينهما
امتياز البتة فيكونان واحدا من جهة الامتدادات وتعين المحل وخصوص المقدار وايضا
الامتدادات الثلثة اذا تبدلت على الشمعة ان تبدل الامتداد الجوهري الى الجهات المختلفة
بطل ما ذكروه من تبدل الاعراض وبقاء اتصال واحد وثباته بل الثابت ليس الا نفس المقدار
فان الشمعة التي لها مقدار معين اذا بدلنا طولها وعرضها وعمقها فكلما زاد في الطول انتقص
من العرض والعمق وبالعكس فالذهاب في الجهات المختلفة عرض في المقدار والمقدار نفسه
ثابت لم يتغير في الشمعة وانما التغير للاوضاع والذهاب في الجهات المختلفة وحينئذ لا يمكن
ان يحكم بعرضية المقدار المحسوس لاجل التبدل المتغير فان الامتداد الجوهري المفروض يبدل له
حكمه هكذا وان لم يتبدل الامتداد الجوهري الى جهة من الجهات فهو محال اذ يمتنع ان يكون الجسم
الذي فيه ذلك الامتداد الى جهة ولا يكون الامتداد المتناهي الى جهة ولا ذا طرف ثم الامتداد
الجوهري المتخصص المتناهي اذا لم يتبدل بل بقي كما كان قبل التبدل في قطر في حال صغره كما كان في حال
كبره فيكون للقطر الصغير امتداد اخر اكبر منه فاضل عليه وهو محال واما الحجة الثانية
فالاعتراض عليها ان قولكم الجسم ليس نفس القوة على اشياء فنحن نسلم ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون
القوة للجسم تابعة له ولا يلزم من ذلك ان يكون القوة نفس الجسم فان ادعيتم ان القوة لو كانت
نفس الاتصال فقط وفي الجسم قوة الانفصال فكان يجب ان يبقى الاتصال مع الانفصال فهو مرجوع
الى الحجة الاولى وقد فرغنا من الكلام عليها من ان الاتصال اذا كان هو الامتداد فيجب ان يبقى
مع الانفصال لئلا يرد ما ذكرناه هناك وقولكم ان القوة لو كانت للجسم من حيث هو جسم للزم
من ذلك ان يكون الشيء الواحد بالفعل والقوة معا وهو محال ولما كان الجسم من حيث هو جسم بالفعل
فيكون القوة لغيره قلنا الممتنع ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة بالفعل والقوة معا
اما اذا كان ذاته وحقيقته بالفعل وله مع ذلك قوة شيء واشياء اخرى فليس ذلك بممتنع
والوجود مشحون بامثاله فان النفس ذاتها بالفعل ولها قوة قبول العلوم العقلية وجميع
الاجسام من حيث الجسمية بالفعل ومن حيث ان لها قوة قبول امور غير متناهية من الصور
والاعراض بالقوة والهيولى التي اثبتها المشاؤون يجب ان يكون ذاتها وجوهرها بالفعل فانها
حاملة للصور والاعراض ويمتنع ان يكون حاملها ليس له جوهر موجود بالفعل وذات
الهيولى ليست نفس القوة لان نفس القوة لا يكون امرا جوهريا فتعين ان يكون الهيولى ليس نفس
القوة بل هي شيء مع قوة ويكون ذلك الشيء مع القوة غير نفس القوة فيكون موجودا بالفعل
الا انه يجوز ان يكون ذلك الحصول بسبب الغير وليس ذلك بممتنع فان جميع الممكنات الموجودات
حصولها يكون بغيرها مع كونها حاصلة بالفعل فعلم من هذا التقرير ان الهيولى التي اثبتها المشاؤون
بالفعل لا نفس القوة بل فيها قوة على امور اخرى وبهذا تبطل كبرى القياس الاول وهي كل
ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يقارنه قوة وصورة القياس هكذا النفس بالفعل من جهة
ذاتها وكل نفس يقارنها قوة امر ينتج من الشكل الثالث بعض ما هو بالفعل من جهة ذاته يقارنه

قوة امرما

قوة امرما ومما يلزم القائلين بالهيولى البسيطة انهم قالوا معنى جوهريتها انها موجودة لا
في موضوع ثم قالوا ان قولنا لا في موضوع قيد سلبي والوجود امر اعتباري فينتظم قياسا هكذا
الهيولى امر اعتباري وكل ما هو اعتباري محض لا وجود له الا في الذهن ينتج من الاول ان الهيولى
لا وجود لها الا في الذهن وذلك هو مطلوبنا واذا لم يبق من رسم الهيولى الا الوجود مع ما زعم
انه لا خصوص لها غيره وان وجود الواجب عين ذاته فتركب قياسا هكذا الهيولى نفس الوجود و
كل ما هو نفس الوجود هو واجب الوجود لينتج ان الهيولى واجب الوجود بذاتها وكنتم قلتم ان
الهيولى يحتاج في وجودها الى الصور فيلزم ان يكون الواجب لذاته واجبا باعتبار كون وجوده
عين ذاته وممكنا باعتبار انه لا يوجد الا بالصور وذلك محال فثبت ان الهيولى البسيطة التي
اثبتوها لا وجود لها في الاعيان اصلا وان لا هيولى الا الجسم الذي هو المقدار القائم بنفسه
وجوهريته امر عقلي فيقال له هيولى بالنسبة الى الهيئات المتبدلة عليه والانواع الحاصلة
منه ومحل بالنسبة الى ما يحله وهو في ذاته جسم مقداري لا غير واما قول المشائين بان الاجسام
تشاركت في الجسمية وتخالفت في المقادير فيكون المقادير خارجة عن حقيقة الاجسام
استدلال غير صحيح فان الجسم ليس الا المقدار فلا يلزم ان يكون التفاوت بشيء غير المقدار فان
المقدار اذا زاد على المقدار لا يجوز ان يقال انه زاد بغير المقدار بل التفاوت بالمقادير ليس الا
بالمقادير فالجسم المطلق بازاء المقدار المطلق والخاص بازاء الخاص وهو كما يقال السطوح تشاركت
في السطحية واختلفت بالمقادير او المقادير اشتركت في المقادير وتفاوتت بشيء فيكون التفاوت
بشيء غير المقدار وهو باطل بل التفاوت بينها انما هو بنفس المقدارية فحسب وهذا التفاوت
كالتفاوت بين النور الاشد والاضعف والكيفيات الشديدة والضعيفة واعني بالنور الاشد الا
تمامية وكما لا في الطول والعرض والعمق وساير المقادير كذا فان هذا اذا كان اطول من ذلك و
اعظم فانه اتم في طوليته ومقداريته والزيادة طول ومقدار فاذا لم نسم الاعظم اشدية
في الطول والمقدار لامكان الاشارة الى قدر الزيادة بخلاف الاشد بياضا فانه لا يمكن ذلك
فيجعل الجامع عوضه الاتمية والكمالية فيقال هذا النور اتم واكمل من هذا وهذا الجسم والسطح
اتم واكمل من غيره فعلم ان الجسم نفس المقدار القابل للامتدادات الثلثة فذهابه في الجهات المختلفة
على سبيل البدل امر لازم له وانما احاد الذهاب في الجهات عرض مفارق متبدل والجسم نفس المقدار
الثابت فحسب وهذا المقدار الذي هو الجسم ان كان بسيطا فحكمه حكم السواد والطعم وساير
البسائط المحسوسة في استغنائها عن التعريف وصورته في العقل كصورته في الحس فلا تعريف
لامثالها اصلا واما الجسم اذا كان مركبا فتعرف بسائطه فان كل من تصور البسائط الحاصلة
فيه حصل له تصور ذلك الشيء ومعرفته ولا يلتفت الى ما ذكره المشاؤون في التعريف فانه
اكثره فاسد **الفصل الرابع** في ان كل واحد من الهيولى والصورة لا ينفك عن الاخر وبيان تلازمهما
اما ان الهيولى لا يجوز تجردها عن الصورة الجرمية فقد احتجوا على ذلك بوجوه الاول انها لو تجردت
فاما ان يكون مشارا اليها او لا لا جائز ان يكون مشارا اليها لان الاشارة اليها ان كان من جميع
الجهات ولذاته كانت جسما وفرضت مجردة هذا محال وان لم يكن من جميع الجهات فهي عرض وان
اشير اليها من جهتين فهي سطح وان كان من جهة واحدة فهي خط وكل ذلك محال لانا فرضناها مجردة
وان لم يكن مشارا اليها فاذا فرضنا انها لبست الصورة الجرمية حتى صادف نوعا من انواع الاجسام
فيشار اليها حينئذ فلا يخلو اما ان يبقى بلا وضع وحيز ومظهر او يوجد في جميع الاوضاع

والمظاهر او يوجد في حيز دون حيز ومظهر دون مظهر والقسمان الاولان ظاهرا البطلان
واما بيان بطلان القسم الثالث فلعدم وجود المخصص بحيز ووضع اما الفاعل الخارج الذي
لا يتغير فانه لا يؤثر تاثيرا حادثا الا بخصوص الاستعداد والهيولى لا استعداد لها بحيز معين
دون غيره لان نسبتها الى جميع الاحياز سواء واما المخصصات من الحركات السماوية فان تاثيرها
انما يكون فيما له جهة ووضع فان قلت النفس الناطقة يتاثر بالحركات السماوية مع انها ليست
ذات جهة ووضع قلت الفرق ظاهر لان النفس وان لم يكن ذات جهة ووضع الا انها متعلقة
بما هذا شانه والهيولى لما كانت مجردة عن الصور فلا نسبة لها الى الاوضاع الفلكية فلا يمكن
تخصصها بحيز ووضع بحادث طبيعي وفلكي الا بعد ان يحصل في عالم الاجرام متعينة المظهر
ونحن نتكلم في ان علة المظهر والحيز ما هو والحاصل انه لو صح تخصص الهيولى بحيز دون غيره
فسببه اما ذاته او غيره وذلك الغير اما امر من الامور الدائمة او الحادثة والاقسام الثلثة
للتالي باطلة لما بينا قبل فان قلت الهواء اذا صار ماء نزل وتخصص من اجزاء مكان الماء بحيز
فلم لا يجوز ان يكون الهيولى عند تبدل الصورة يتخصص بحيز دون غيره من اجزاء مكان ذلك النوع
قلت الهواء اذا صار ماء نزل على خط مستقيم على زاوية قائمة فتعين ان يكون مكانه ما يحاذي
من محل انحداره الا ان يتفق من سبب خارج كريح وغيره مما يوجب تخصصه بمكان اخر وما لا يصدق
عليه شيء من ذلك فلا يتخصص بشيء من المظاهر والاحياز الوجه الثاني لو امكن تجرد الهيولى عن الصورة
فاما ان يكون مع تجردها منقسمة او غير منقسمة والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم اما اللزوم
فبين واما بيان بطلان التالي اما بطلان الانقسام مع تجردها فلان الحكم بالانقسام يقتضي ان يكون
مقدارا وقد فرضناها مجردة هذا خلف واما بيان بطلان عدم الانقسام فلان عدم انقسامها
ان كان لذاتها وجب ان لا يصير منقسمة اصلا لكنها انقسمت عند تبدل الصورة فليس لذاتها وان كان
عدم الانقسام لصورة لها لا ينقسم لزم ان يكون للصورة الجسمية ضد وقد قلنا انها لا ضد
لها الوجه الثالث لو امكن تجرد الهيولى عن الصورة كان لنا فرض جسم واحد قسم بنصفين ثم انا نفرض
هيولى القسمين تجردت عن الصورة قبل التنصيف مرة وبعده اخرى فالهيولى المجردة قبل التنصيف
هل يمتاز عن هيولى احد النصفين ام لا فان لم يمتز لزم ان يكون هيولى الكل وهيولى جزئه واحدا
لا خلاف بينهما في شيء فلا يكون فرق بين الكل والجزء مع اشتمال الكل على الجزء وذلك محال فلا بد
من الامتياز وهيولى الكل لا يمتاز عن هيولى احد الجزئين المتشابهين الا بالمقدار فيلزم ان يكون
الهيولى التي فرضناها مجردة عن الصور الجسمية ذات مقدار ولا يكون المجرد عن الامتداد
والمقدار مجردا هذا خلف الوجه الرابع انا اذا فرضنا انقسام الجسم بقسمين وفرضنا تجرد
كل واحد من هيولى القسمين عن الصورة اما ان يتكثرا وهو محال اذ لا تميز بينهما اصلا او يتحد
وهو محال الا ان الاتحاد انما يكون باتصال وامتزاج وهما يقتضيان امتدادا جرميا وذلك
يوجب ان يكون الصورة المنفية بالفرض موجودة والاتحاد على غير هذا الوجه محال او يبطل
احدهما دون الاخر وهو محال اذ ليس بطلان احدهما دون الاخر اولى من العكس فحين امكن بقاء الاحد
لذاته امكن بقاء الاخر ضرورة فلو امكن تجردها لزم احد الاقسام الثلثة والتالي باطل فالمقدم
مثله واما الصورة فقد احتجوا على انها لا يجوز ان تتجرد عن الهيولى بوجوه الاول لو امكن
تجردها فاما ان يصح ان يشار اليها اشارة حسية او لا يصح والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم
اما انها لا يجوز ان يشار اليها اشارة حسية فلان الاشارة اليها ان كان من جميع الجهات فاما

فاما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان جوهرا فهو الجسم وكل جسم مركب من الهيولى والصورة فالهيولى
مع الصورة على تقدير تجردها عنها هذا محال وان كانت عرضا فهو الجسم التعليمي المفتقر الى محل يقوم فيه
وذلك المحل هو الهيولى المفروضة دونها وهو محال وان كانت الاشارة اليها لا من جميع الجهات
فيلزم ان يكون سطحا او خطا او نقطة وهذه كلها اعراض حالة في الجسم المفتقر الى الهيولى فيلزم وجود
ما فرض نفيه وذلك محال ايضا واما انه لا يجوز ان لا يكون مشارا اليها فلانها اذا لم يمكن الاشارة
الحسية اليها لم يكن امتدادا والتالي باطل فكذا المقدم اما بيان الشرطية فلان كل امتداد لا بد وان يكون
له طرفان وكل ما له طرفان فانه يستدعي جهتين وكل ما له جهتين فانه يصح الاشارة الحسية اليه
فثبت ان كل امتداد يصح الاشارة الحسية اليه وينعكس بعكس النقيض كلما لا يصح الاشارة الحسية
اليه فليس بامتداد فقد ثبت ايضا صدق الشرطية واما بطلان التالي فهو ظاهر الوجه الثاني
لو امكن استغناء الصورة عن الهيولى لما تصور حلولها فيها اصلا وقد حلت فيها فهي غير مستغنية
عنها اما بيان الشرطية فلان كل ما استغنى عن المحل فانه يكون لذاته يقتضي الاستغناء عن ذلك
المحل وكل ما كان لذاته يقتضي الاستغناء عن المحل فلا يتصور عليه الحلول في المحل ينتج من الشكل
الاول كلما استغنى عن المحل فلا يتصور عليه الحلول فيه والصغرى مستغنية عن البيان واما الكبرى
فبين بان كل ما حل في محل فهو محتاج الى ذلك المحل ولا شيء من المحتاج الى المحل مستغن عنه ينتج
من الشكل الاول لا شيء مما يحل في المحل بمستغن عن ذلك المحل وتعكسه بعكس النقيض الى لا شيء مما يستغني
عن المحل بحال فيه ويستلزم هذا كلما استغنى عن المحل فلا يحل فيه اصلا فثبت الكبرى واما بيان
بطلان التالي فلان كل صورة في عالمنا هذا يمكن عليه الحلول الا انه لو لم يمكن عليها الحلول كانت
غير الصور الهيولانية التي الكلام فيها الوجه الثالث انه لما كان الجسم جنسا لساير انواع الاجسام
كالارض والماء والهواء والقسمة الانفكاكية ممكنة بالامكان العام على هذه الانواع وكل
ما امكن على النوع امكن على الجنس لانه يصدق كلما لم يمكن على الجنس لم يمكن على النوع والا لصدق
نقيضه وهو بعض ما لم يمكن على الجنس يمكن على النوع وينعكس الى قولنا بعض ما يمكن على النوع لا يمكن
على الجنس وهو باطل فثبت انه كلما امكن على النوع امكن على الجنس ولزم من ذلك ان يكون الجسم
من حيث هو جسم والصورة الجرمية من حيث هي صورة جرمية قابلة بالامكان العام
للقسمة الانفكاكية فوجب ان يكون لها هيولى فعلم ان كل واحد من الهيولى والصورة لا ينفك عن
الاخر فبينهما علاقة في كيفية تلازم الهيولى والصورة لما امتنع انفكاك كل منهما عن الاخر فلا بد
لهذا الربط والعلاقة من علة وسبب يقتضيه فنقول اما ان يكون الصورة علة للهيولى والهيولى
علة للصورة او يكون كل واحد منهما علة للاخر او لا يكون واحد منهما علة للاخر فهذه اقسام
اربعة الاول ان يكون الصورة علة الهيولى فذلك غير جائز لوجهين الاول ان الصورة التي
هي الاتصال الامتدادي اما ان يمكن ان يتصورها العقل قائمة بذاتها من غير ان يكون حاصلة
لشيء او لا يمكن فان امكن ذلك لزم ان يكون الامتداد متصورا عند العقل مع قطع النظر عن
حامله ثم تصير ذلك الامتداد علة لوجود حامله المنطبع فيه فهو باطل لوجهين الاول ان
ملاحظة العقل للصورة قائمة بذاتها دون محلها يقتضي ان يكون في ذاتها مستغنية عن
محلها الثاني ان الحال في ذاته مفتقر الى المحل ويلزم من كون المحل معلولا للحال ان يكون كل واحد
منهما مفتقرا في ذاته الى ذاته وذلك محال وان لم يمكن ان يتصورها العقل قائمة بذاتها غير
حاصلة لشيء فلا يمكن ان يكون علة للهيولى لان علة الشيء يمكن ان يلحظ موجودا دونها وهو معلوله

وما ليس كذا فلا يمكن ان يكون علة اما الثاني فلان الامتداد الصوري لو صار ان يكون علة لوجب
ان يكون هويته متعينة ولا يتعين الا بالتناهي اللاحق بالصورة بتوسط الهيولى والا
لو كانت الصورة المتعينة متناهية بذاتها لا بتوسط الهيولى لكان ذلك الامتداد بذاته
قابلا للوصل والفصل دون الهيولى فيلزم ان يكون المجرد عن المادة غير مجرد وذلك محال لان
الهيولى انما تثبت بسبب الوصل والفصل ثم ان الامتداد الصوري اذا كانت هويته متعينة
بالامور الموقوفة على حامله لا يجوز ان يكون علة لحامله لان الموقوف على الشيء مفتقر الى ذلك
الشيء فكيف يكون علة له فالصورة لا يكون علة للهيولى مطلقة واذا بطل ان يكون الصورة
علة مطلقة للهيولى بطل ان يكون آلة وواسطة مطلقة لها لما ذكرنا من ان العلة والآلة
والواسطة يوجد اولا متشخصة ثم تؤثر في المعلول بعد ذلك فهي مستغنية في وجودها
عن المعلول المتأخر وقد عرفنا امتناع تقدم الصورة على الهيولى وبهذا يعرف فساد ما ذكره
الرئيس ان الصورة شريكة للعلة اذ شريك العلة يجب تقدمه وتشخصه اولا ثم تؤثر بعد ذلك
وقول بعض المتأخرين ان الذي يمتنع ان يكون شريكه هي الصورة المتشخصة الممتنع تقدمها على
الهيولى اما التي هي شريكة للعلة فهي الصور من حيث انها صور وهو فاسد ايضا فان الصور من حيث
انها صور اعتبار عقلي لا وجود له في الاعيان فلا يكون علة لما هو في الاعيان وبهذا البرهان
يمتنع القسم الثاني وهو ان يكون الهيولى علة مطلقة للصورة او شريكة للعلة بوجه من الوجوه
وان يكون آلة وواسطة والفرق بين الآلة والواسطة ان الآلة ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب
بتوسطه ولا يكون علة موجودة لكن الايجاد يتوقف على توسطها واما الواسطة فقد يكون
علة موجدة بان يكون معلوله تصير علة لغيرها فهي واسطة بين علتها ومعلولها القريب ولان الهيولى
قابلة فقط فلا يكون لها جهة تأثير وتأثر واما القسم الثالث وهو ان يكون كل واحد من الهيولى
والصورة علة للاخر ففساده ظاهر لامتناع الدور المستلزم لتقدم الشيء على نفسه
واما القسم الرابع وهو الذي لا يكون واحد منهما علة للاخر فنقول لكون كل واحد منهما لا يكون
علة للاخر يقتضي انفكاك كل منهما عن الاخر وليس كذلك بل هما معا متلازمان فيفتقر التلازم
بينهما الى علة خارجة عنهما مقتضية للتلازم والمعية ومن زعم ان المعية باطلة بالبيان
السابق وهو انه ان كان كل واحد علة للاخر فهو دور محال وان لم يتوقف احدهما على الاخر
او توقف احدهما فلا معية وبهذا استدل الشيخ على تقدم الصورة وهو فاسد لما مر
من البرهان فلا بد من ثالث يكون وجودهما منه يقيم كل واحد منهما مع الاخر لاستحالة المعية
على غير هذا الوجه فيكون كل واحد من الهيولى والصورة مفتقرة الى الاخرى في صفة من الصفات
فالصورة يفتقر في تشكلها الى الهيولى والهيولى يفتقر في بقائها الى الصورة وهما يوجدان معا
عن علة خارجة عنهما فان استغناء كل واحد منهما عن الاخرة بالكلية يوجب امتناع التركيب
بينهما فان المعلولين المنتسبين الى علة ان لم يكن بينهما ارتباط ما يوجب التلازم العقلي بينهما
لم يكن بينهما تلازم اصلا بل مصاحبة اتفاقية فقط وليست العلاقة التي بين الهيولى والصورة
كالعلاقة التي بين المتضايفين فان الهيولى والصورة ليستا بمتضايفين في ذاتيهما لامكان فهم كل
واحد مع قطع النظر عن الاخر الا انه يعرض لهما تضايف القابلية والمقبولية واما المتضايفان
فهما عرضان لا يمكن فهم احدهما مع قطع النظر عن الاخر وليس كل واحد منهما مستغنيا عن الاخر
كما توهم بعضهم فان الاستغناء يقتضي عدم المعية والمتضايفان بينهما معية التلازم المقتضي

للافتقار

بلغ

للافتقار فهما ذاتان اوجبتا صفتين كل واحد منهما صفة بسبب الاخر وكل واحد منهما مفتقر
في صفة الى الاخر لا في ذاته والصفتان يسمى بالمضاف الحقيقي والتلازم الذي بينهما بسبب هذا الافتقار
والتلازم لا يكون من غير علة موجبة وتلك العلة الموجبة اما بينها وبين معلولها واما بين
معلوليها علاقة لا كيف كان بل من حيث اقتضت تلك العلة تعلق كل واحد منهما بالاخر وكل
امرين لا يكون احدهما علة موجبة للاخر ولا معلولي علة تقتضي ارتباط احدهما بالاخر فلا تعلق
لاحدهما بالاخر فلا تلازم بينهما ويمكن فرض احدهما بدون الاخر وان كانا معا في الوجود صدرا
عن علة واحدة بحسب اعتبارين لكن الارتباط بينهما يقتضي معية التلازم بل معية المصاحبة
الاتفاقية فقط كالفلك والعقل الصادرين عن العقل فالمعية لا يخلو عن القسمين **تتمة**
في ذكر الصور النوعية اعلم ان الجسم المطلق لا يتنوع ولا يقع في الوجود الا بانضمام امر ينوعه
ويقومه وذلك الشيء المنضم يسمى صورا نوعية وهي غير الصور الجرمية التي هي الاتصال الا
فان الجسم المطلق لو امكن ان يوجد مجردا عن الصور النوعية لم يخل من ان يكون في حال التجرد قابلا
للانفصال والتشكل وتركه بسهولة او بعسر او لا يقبلها اصلا والتوالي الثلثة باطلة فالمقدم
مثلها والشرطية بينة واما بيان بطلان الاقسام الثلثة من التالي فلان التالي ان صدق ووجد
جسم مطلق بلا صورة نوعية لم يخل اما ان يكون ذلك الجسم مستعدا لقبول الانفصال والتشكل
او لا يكون مستعدا لذلك فان كان الاول فذلك الاستعداد لقبول الانفصال والتشكل وتركه
اما بسهولة او بعسر فالذي بسهولة كالماء والهواء والذي بعسر كالارض والحجر واما القسم الثاني
الذي لا يستعد للانفصال والتشكل كالسماء والكواكب واما بيان ان الجسم المطلق يقتضي احد هذه
الاقسام لذاته فلانه لو لم يقتضيه لذاته فاما ان لا يقتضيه لغيره ايضا مع اتصاف الجسم المطلق
باحد الاقسام فهو محال لان كل ممكن لا بد له من مرجح وان اقتضاه لغيره فلا يخلو ذلك الامر
المغاير للجسم المطلق اما ان يكون مقارنا له فيكون ذلك هو الصورة النوعية المطلوب اثباتها و
ان لم يكن مقارنا للجسم فذلك الامر الخارجي يكون قد افاد ذلك الجسم نفس الاستعداد او عدمه من غير
ان يفيده امرا يحصل به ذلك وهو محال ايضا فعلم ان الجسم المطلق يقتضي احد هذه الاقسام ثم
مقدمة القياس شرطي هكذا لو اقتضى الجسم المطلق احد هذه الاقسام الثلثة لذاته لوجب له ذلك
وكلما وجب له ذلك امتنع عليه احد القسمين الباقيين ينتج من الشكل الاول انه لو اقتضى الجسم احد
الاقسام الثلثة امتنع عليه احد القسمين الباقيين والتالي باطل فالمقدم مثله لان احد هذه
الاقسام لو كان حصوله ممتنعا لما امكن ان يحصل لجسم من الاجسام البتة لكنه قد حصل كل
واحد هذه الاقسام لبعض الاجسام فلا يكون واحد منها ممتنعا على الجسم واذا كان البعض غير
ممتنع على الجسم المطلق فلا يجب بعضها عليه لنفس الجسمية المطلقة فقد بطل مقدم النتيجة فعلم ان الجسم
لا يوجد بمجرد الصورة الجرمية الابعاد ان يصير مخصصة متنوعة بصورة نوعية يقتضي
الاختصاص باحد هذه الاقسام الثلثة فالمخصصات الاولى كصورة الفلكية والنارية والهوائية
مقومات لوجود الهيولى اذ لو كانت مقومة بحقيقتها لما امكن تعقلها دونها بل هي مقومة لوجودها
اي لا يحصل في الوجود الا مقارنة لها واما المخصصات الثواني كقبول الانقسام والتشكل وتركه
بسهولة او بعسر او عدم انقسامه وتشكله وانها انما يعرض بعد تقوم الجسم بمخصصه فانها
استعدادات محضة فالتخصيص بها يكون بعد التخصيص بما له الاستعداد وعدم ذلك والذي له
الاستعداد وعدمه هو الصور النوعية الجوهرية المتقدمة على الاستعدادات التي هي المخصصات

الثواني فان قلت هذه المخصصات ان اقتضاها الجسمية المطلقة وجب ان تتساوى في الكل والثاني
باطل فكذا المقدم والملازمة وبطلان التالي بينا ان قلنا لسؤال وارد لو كان المقتضي هو الجسم
اما اذا كان المقتضي هو الفاعل الخارجي وهو الحق فلا ولا يجوز ان يكون الفاعل الخارجي يفيد
هذه الاستعدادات فلا يحتاج الى الصور النوعية التي اثبتناها بواسطة تلك الاستعدادات
فان الاستعدادات ليست طبايع محصلة قائمة بذاتها يتقوم بها الانواع المحصلة بل هي امور
عارضة تتبع الامور المحصلة التي يتقوم بها انواع الاجسام فان الفاعل الخارجي لا يفيد
نفس الاستعداد من ان يفيد امرا يتبعه الاستعداد فالذي يفيده الفاعل هي الصور النوعية
ثم ان مواد هذه الانواع المحصلة يفيدها غير الفاعل مزاجا وحالا تستعد تلك الانواع لقبول
صور اخرى كما يفيد الماء حرارة شديدة تستعد بها مادة الماء لقبول الصورة الهوائية ويفيد مادة
البدن مزاجا يستعد به لنفس مجردة فالاستعدادات وان كان الفاعل الخارجي هو المفيد لها الا
انها لا تفاد الا بواسطة امر محصل هي صور الانواع المفادة بسبب وجود الاستعدادات
تابع لصور الانواع والصور النوعية الطبيعية مقومة لوجود الهيولى ولوجود الجسم المختص
فقط لتعقلنا الهيولى والجسم بدون الصور النوعية فلا يكون مقومة لحقيقتهما لكنها يكون مقومة
لحقايق الانواع واما الصور الجرمية وهي الاتصال القابل للابعاد فهي مقومة لحقيقة الجسم ومقومة
لوجود الهيولى ومن العلماء من صرح بتبدل الصور الجرمية عند تبدل الصور النوعية فان لان
كل صورة نوعية محصلة معها مقدار اخر وكذا امتدادات اخرى غير الاول ويلزم من ذلك
ان يحصل اتصال اخر وامتداد عند تبدل الصورة بصورة اخرى نوعية ويجب على هذا القائل
ان لا يقول بان الصور النوعية يتقوم وجود الجسم على سبيل البدل كالهيولى وذلك لان الاتصال
القابل للامتدادات لما كان جزءا للجسم فاذا تبدلت الصورة النوعية يلزم على مذهبه ان يتبدل
الاتصال الامتدادي ويتبدل الجسم لتبدل جزئه الذي هو الاتصال الصوري واذا تبدل الجسم
لتبدل جزئه الاتصالي فيحدث مع كل صورة نوعية جسم اخر فلا يكون الجسم كالهيولى الباقية بعينها
عند تبدل الصور المختلفة عليها المقومة لها على سبيل البدل والجسم يفتقر في وجوده وتخصصه
الى الفاعل الخارجي لوجوده الاول ان الجسم لما وجب فيه النهاية وكل متناه فلا بد له من مقدار
فالجسم لا بد له من مقدار وشكل فلا يخلو اما ان يكون المقتضي للشكل والمقدار اما ان يكون هو
الجسم او ما دخل فيه او ما خرج عنه فالقسمان الاولان محالان لاستواء جميع الاجسام في الجسمية
وجزئيها اعني الهيولى والصورة والاستواء في العلة يقتضي الاستواء في المعلول فوجب
استواء جميع الاجسام في المقادير والاشكال لتساويها في العلة وهي الجسمية وجزئيها فتعين
ان يكون العلة هي الامر الخارج الوجه الثاني فان الجسم مفتقر في وجوده وتخصصه الى الفاعل
الخارجي وذلك ان القابل للمقدار والشكل ليس هو الهيولى فانه لا يمكن خلوها فيها دون امتداد
ولا الصورة فان الامتداد الصوري لا يقبلها والا لزم ان يكون الاتصال بنفسه قابلا
للوصل والفصل وقد بين استحالته فالقابل لهما هو مجموع الهيولى والصورة وهو الجسم ولا يقال
لو كفى ان يكون المقتضي للشكل والمقدار هو المجموع والا لزم ان يتساوى الكل والجزء في المقدار
والشكل لاستوائهما في الجسمية والتالي باطل فالمقدم مثله فتعين ان يكون المقتضي للشكل
والمقدار انما هو الفاعل الخارج ولا يوجد الجسم متخصصا الا به وعلم من هنا ان الصورة
لا يجوز ان يكون علة للهيولى ولا آلة ولا واسطة اذ لو كانت الصورة علة للهيولى لتقدمت عليها

بالتشخص

بالتشخص وكلما تقدم على شيء بالتشخص فشكله ونهايته متعينة قبله ينتج لو كانت الصورة علة
لوجب تعين شكلها ومقدارها قبل الهيولى بالذات والتالي باطل لافتقار الشكل والمقدار الى الهيولى
والصورة مفتقرة الى الشكل والمقدار فيكون الصورة مفتقرة الى الهيولى لان المفتقر الى المفتقر
مفتقر الى ذلك المفتقر اليه فلا يجوز ان يكون علة لا يحتاج اليه الوجه الثالث في ان الجسم يفتقر في وجوده
وتخصصه الى فاعل خارج ان الصور النوعية المختلفة كالصور الفلكية والنارية والهوائية وغيرها
من الصور الطبيعية المختلفة لو اقتضاها نفس الجسمية الغير المختلفة لزم ان يكون متشابهة في الكل
لاستواء نسبة العلة الى الكل والتالي باطل فالمقدم مثله فلا بد من مخصص وهو الفاعل الخارج
فان قلت لم لا يجوز ان يكون في الاجسام معان مختلفة يقتضي الصور والمقادير والاشكال
وساير الاعراض وحينئذ لا يفتقر الى الفاعل الخارج قلت تلك المعاني المختلفة لا يخلو اما ان يكون
لازمة لذات الجسم او لا فان كانت لازمة فاللازم لذات الشيء لا يفارقه ولا يقتضي في جزئياته
اشياء مختلفة تتشابه في الكل لكن الانواع المختلفة والاشكال وغيرها واقعة في الوجود فيكون
ان لا يكون المعاني اللازمة علة للامور المختلفة وان لم يكن تلك المعاني المختلفة لازمة لذات الجسم
فيكون حصولها للجسم ممكنا وكل ممكن يفتقر الى مرجح خارج فثبت ان هذه المعاني المختلفة التي في الجسم تفتقر
الى مرجح خارج كما قلنا في الصور النوعية وغيرها فان كانت المعاني المختلفة مفيدة لامور اخرى
فيكون هي الصور النوعية لا محالة وهي المخصصات الاول المقومة لوجود الجسم التي ثبت وجودها
بالبرهان اذ يمتنع ان يكون لكل احوال الى ما لا يتناهى موجودة معا فالحق ان الجسم لما كان من
المفارق لجميع اجزائه واعراضه اللازمة والمفارقة منه وانه ليس في الجسم الا استعداد الفعل
فقط والمفارق هو الفاعل لذلك مطلقا وسيأتي تحقيقه والنهاية اللازمة للجسم قد عرفت انها
ليست بمقومة للجسم بوجوه منها ان النهاية عدمية ولا شيء من العدمي بمقوم للجسم فلا شيء من
النهاية مقومة للجسم ومنها ان الجسم يعقل مع الشك في نهايته وكلما يعقل مع الشك في نهايته
لا يتقوم ذاته بالنهاية ينتج من الاول ان الجسم لا يتقوم ذاته بالنهاية وبيان الصغرى ان الجسم لو لم
يشك في نهايته لم يفتقر الى برهان يدل على تناهي الاجسام والابعاد واما بيان الكبرى فان كل ما يعقل
بدون شيء لا يكون ذلك الشيء من مقوماته لما عرفته في اول المنطق ومنها انه لو كانت النهايات
مقومة للجسم لما امكن ان يوجد بدونها والتالي باطل فكذا المقدم واللزوم بين في المنطق واما بيان
بطلان التالي فلوجود الجسم الكري بدون الخط والنقطة والدائرة بدون النقطة فلو كان الخط
والنقطة مقومين للسطح والخط لما وجدا بدونهما وما يفرض من وجود الخط عند حركة الكرة
كالمحور والمنطقة او عند قطع الدائرة فليس ذلك بواجب الحصول في الجسم فلو كان الخط والنقطة
مقومين لوجب حصولهما في الجسم والسطح بالفعل على انك قد عرفت انها لا وجود لها في الاعيان
ولا في الاذهان ايضا واما ما يرد من الاعتراضات والمؤاخذات على هذا الفصل فنقول ان
ما ذكرتم من البراهين على امتناع خلو الهيولى عن الصور واستدلالكم بذلك على كون الصور مقومة
لوجود الهيولى ليس بصحيح فان امتناع الخلو عنها لا يدل على تقومها بها ولو كان امتناع الخلو عن الشيء موجبا
لتقوم وجوده لكانت الاعراض اللازمة كالزوايا الثلث للمثلث والزوجية للاربعة وهي التي
يمتنع انفكاكها عن موضوعاتها مقومة لوجود تلك الموضوعات وذلك محال لان هذه اللوازم
تابعة لموضوعاتها حالة فيها غير قائمة بذاتها ولا مستغنية عنها فلا يمكن ان يكون علة لوجودها
ولا مقومات للوجود ثم ان ما ذكرتموه من الحجة يتوجه في المقدار والوضع هكذا الهيولى والجسم

لو تجردت عن المقدار او الوضع ان صحت الاشارة اليها فلها مقدار و وضع و فرضت
مجردة عنهما هذا محال وان لم يصح الاشارة اليها فحصل لها مقدار و وضع تخصصها في جميع
الامكنة اولا في شيء منها او في بعض دون بعض فهو ترجيح من غير مرجح كما ذكرتم في الصورة
وكذلك يمكن ان تجرد هيوليين وجسمين عن المقدار اما ان يتكثر ادون تميز او يتحدا ويتميز جادون
المقدار او يبطل احدهما دون الاخر والكل محال ويلزم من ذلك ان يكون المقدار او الوضع صورة
او ما ذكرتم من الصور اعراضا لاستواء الحجة اليهما ثم قولكم ان الهيولى اذا فرضنا مجردة و كانت
غير مشار اليها ثم فرضنا حصول الصورة فيها فمحال ان لا يحصل في شيء من الاحياز او يحصل
في جميعها قولكم ومحال ان يحصل في حيز دون حيز لعدم المخصص بذلك فيه نظر فانه يلزم من ذلك
ان لا يحصل الهيولى متخصصة بصورة و وضع دون ان يكون لها مخصص لا انه يلزم من ذلك ان لا يصح
خلو الهيولى عن الصورة فيكون امتناع لبس الصورة والتجرد لعدم المخصص بحيز حتى لو امكن ان يكون
لها مخصص لجاز تجردها فيكون قد علل امتناع الشيء بنا ء لا امتناعه بغيره وهو من جملة المغالطات
وعلى تقدير ان يكون امتناع الخلو لذاتها لا يلزم ان يكون الصور مقومة لوجود الهيولى لان المثلث
يمتنع خلوه عن الزوايا الثلثة لذاته ومع ذلك فليست الزوايا الثلثة مقومة لوجود المثلث ولا صور
له ثم ان الصور المنطبعة باعترافكم ليس قيامها بنفسها بل بمحلها ومعنى قيامها في محلها انه لا وجود لها
فيه فكيف يمكن ان يكون لها تقدم ما على الهيولى المحتاجة اليها في الحلول ولو كانت علة ما لكان وجوبها
قبل وجوب الهيولى فيكون مع وجوب الصورة امكان كون الهيولى وكل ممكن ان يكون يمكن ان لا يكون
فمع وجوب الصورة عند العلة امكان ان لا تكون الهيولى ويلزم منه ان يكون مستغنية عن المحل وهو محال
وهو محال ولما منعتم ان يكون الصورة علة مطلقة للهيولى لاحتياجها الى التناهي والشكل المحتاجين
الى الهيولى فيجب ان تمنعوا كونها علة ما ومتقدمة عليها تقدما ما فانه يلزم من كونها متقدمة
تقدما ما بحسب تعين الهوية بالتناهي ومن كونها علة ما يلزم من كونها علة مطلقة فوقعتم فيما هربتم منه
ومن رجع الى عقله وترك التعصب عرف بادنى نظر ان حاجة الحال وهو الصورة الى المحل اظهر و
اوضح من حاجة المحل وهو الهيولى الى الصورة لان الحال لا يمكن ان يتصور مستغنيا عن المحل والمحل
فيمكن ان يتصور مستغنيا عن الحال ثم هذه الصورة التي زعمتم انها جوهر غير قائم بذاته بل
قيامها بمحلها يبطل ببطلان المقدار الذي هو عرض عندكم وكيف يبطل الجوهر ببطلان العرض وليس
العرض جزء الجوهر من حيث هو جوهر ولا هو تمام ماهيته ايضا واما برهان تجرد الهيولى عن
الصورة فانه لا يدل على امتناع تجردها عنها مطلقا بل انما يدل على امتناع ان يكون الهيولى
مجردة ثم يقارنها الصورة بعد ذلك فانه لو قال قائل انه يجوز ان يتجرد البعض من الهيولى
عن الصورة ويبقى كذلك دائما من غير ان يقارنها صورة اخرى لم يكن هذا البرهان دافعا
لدعواه الا ان يضم الى البرهان زيادة وهي انه اذا اقترن ببعض الهيولى الثابتة صورة جسمية
ولم يقترن بذلك البعض الاخر شيء منها مع كون الطبيعة الهيولية طبيعة واحدة مشتركة
لزم ان يكون في الهيولى تكثر وانقسام من غير انضمام صورة اليها وهو محال ومن هذا المجموع
يحصل التنبيه على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة مطلقا وقولهم لو تجردت الهيولى عن الصورة
ان انقسمت فهي مقدارية فرضت مجردة وان لم ينقسم فعدم الانقسام ان كان لذاتها وجب
ان لا يقبل القسمة اصلا فيه نظر فانه يمكن ان يكون عدم قبولها للقسمة ليس لذاتها بل لعدم شرط
القسمة وهو المقدار لا غير كما يكون فرض الزوايا في السطح ممتنعا دون الخط ولا يمكن ان تكون

جزء العلة

بلغ

مثله في صو

مثله في الصور النوعية كما تقول لو تجرد الجسم عن الصور النوعية فاما ان يكون قابلا للانقسام
والتشكل بسهولة او بعسر او لا يقبلها وايما كان لزمه ذلك لذاته فلا يتصور عليه غيره
فكان يجيب ان نعم فاذا قيل عليه ان عدم قبوله للقسمة انما كان لعدم شرط القبول بسهولة
او بعسر وهو الخلو عن الكيفيتين لا لانفعاليتين او قبوله للقسمة بسهولة انما هو لعدم المانع
وهو الصورة الفلكية او الصلابة وهذا ليس بصحيح لان الصور النوعية غير مفيدة للمقدار
والشكل والا لزم ان يستوي مقدار الكل والجزء وان يتساوى مقادير اشخاص النوع الواحد
وليس كذا بل الواهب للكل من الصور والمقادير والاشكال وساير الاعراض هو المفارق و سيأتي
تحقيق الصور النوعية هذا هو الكلام التام في الهيولى والصورة والامر المهم الذي يجب هو اثبات
الهيولى على ما هو مفهومها وهو امر قابل للصور والهيئات الجسمانية واتفق الكل على اثبات هذا
هذا المفهوم ولم يتنازع فيه احد لان الامور الكائنة الفاسدة من الصورة والهيئات
اذا كانت بالفعل وهي مع ذلك قابلة للعدم فيجب ان يكون قوة وجودها وعدمها في غيرها
وهو ما يقبلها و محلها والا فالشيء الواحد من حيث انه بالفعل لا يجوز ان يكون نفسه بالقوة
لنفسه بل المحل القابل من حيث ذاته بالفعل فيجوز ان يكون بالقوة بالنسبة الى حصول امر اخر
فيه لانه يكون فيه قوة وجود نفسه وعدمها فقد دلت الصور والهيئات المتبدلة على وجود
ما يقبلها ويكون غير حادث ولا قابل للعدم والا لزم ان يكون له محل فيه قوة وجوده وعدمه
وذلك محال فان الفاعل الذي لا يتغير انما يحدث منه شيء لا لاستعداد القابل وما يكون في حكمه
فلو كان القابل حادثا لاحتاج الى قابل اخر ولزم التسلسل فقد ثبت هذا القابل بهذا البرهان
وسنبينه ببراهين اخرى فيما بعد ويبتني عليه كثير من المسائل المهمة كثبوت المبداء الاول
فنقول الهيولى لها صورة مختلفة لا يقتضيها ذاتها لما بين فيحتاج الى مفيد من خارج فالهيولى سواء
كانت نفس الجسم او ابسط لا تمايز الا بالصور والنزاع الواقع في القابل ليس في وجوده لان
القابل بجميع الصور والاعراض هو الجسم بل النزاع وقع في ان ذلك القابل هو الجسم نفسه او امر
ابسط والذين يقولون ببساطته يطلقون القبول على الجسم ايضا فيقولون هيولى اولى وهو الامر
البسيط وهيولى ثانية وهو نفس الجسم وهذا النزاع بعد اثبات مفهوم القابل المفتقر اليه في كثير
من الامور المهمة لا يضر في الاغراض الطبيعية والالهية ولا يتوقف في الامور المهمة بسبب
وقوع الشك في امور غير مهمة فالحق ان الهيولى هو نفس الجسم وهو المقدار ولا وجود للصورة الجرمية
والنوعية الجوهرية وان ليس في الجسم الا الهيئات فحسب وان بعض تلك الهيئات يغير جواب ما هو
وبعضها لا يغير فلك ان تسمي ما يغير الجواب صورا نوعية وهي المخصصات الاولى وغيرها توابع
للتخصيص وما لا يغير هيئات ولك ان تسمي المجموع هيئات الا ان مرتبتها ليست واحدة فان الهيئات
المغيرة لجواب ما هو هي المخصصات الاولى للامر الكلي والباقية توابع للتخصص الفصل الخامس في تناهي
الابعاد هذه المسئلة احد مقاصد هذا العلم وهي من المهمات والمبادي والذي يبتني عليها من
الطبيعيات مسئلة اثبات محدد الجهات ومن الالهيات مسئلة امتناع انفكاك الصورة ونعني بها
وهو المقدار عن الهيولى ويجب نهاية جميع الابعاد سواء فرضناها في ملاء او خلاء ان امكن
وجوده او في الذهن وعلل بعضهم تناهي الامتداد الذي في الذهن بكونه في آلة جسمانية متناهية
فيتناهي وهو فاسد فان الامتداد المذكور ليس حالا في الالة الجسمانية والا لجاز انطباع العظيم
في الصغير واما كوننا نتصور الامتداد الغير المتناهي من حيث مفهوم اللانهاية مجملا ولو ان

الامتدادات الذهنية وما لها من الخواص فسنكشفه في الموضع اللائق به ان شاء الله وحججا
على تناهي الابعاد كيف ما كانت براهين **البرهان الاول** لو امكن وقوع الابعاد الغير المتناهية
لكان ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية يتبين بانه لو صح
اللانهاية لكان لنا ان نخرج من نقطة واحدة خطين على سبيل الانفراج على نسبة واحدة ذاهبين
الى غير النهاية فيكون الانفراج الذي بينهما غير متناه ايضا لان الانفراج يزداد بحسب زيادة مقدار
الخطين فكلما ازداد الخطان ازداد الانفراج وكلما نقص مقدار الخطين نقص ذلك الانفراج فاذا
كان الخطان غير متناهيين فبالضرورة يكون الانفراج الذي بينهما غير متناه اذ لو كان الانفراج
متناه والساقان غير متناهيين لزم ان لا يكون انفراج الساقين مناسبا للساقين لان المتناهي الى
المتناهي لنسبة فيكون نسبة الانفراج المتناهي الى الساقين الغير المتناهيين نسبة متناه الى متناه
وذلك محال فنهاية الانفراج محال ايضا فالانفراج غير متناه يذهب بحسب ذهاب الساقين الغير المتناهيين
فيلزم بالضرورة ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وهما الخطان ويمتنع ان يكون ما لا يتناهى
محصورا بين حاصرين فقد ثبتت الشرطية وظهر بطلان التالي فان قلت لا نسلم ان المحال لزم من فرض لا تناهي
الامتدادات فقط بل منه ومن فرض الساقين على الصورة المذكورة فيكون المجموع هو المحال وحينئذ لا يلزم
من استحالة المجموع عدم استحالة تناهي الامتدادات لجواز ان يكون المحال لازما من فرض وقوع الساقين
المنفرجين على الهيئة المذكورة والجواب ان كذب كل مجموع انما هو بكذب بعض اجزائه فاذا لزم المحال من المجموع
الكاذب فكذبه ان كان لكذب سلب نهاية الامتدادات فذلك هو مطلوبنا والا كان لكذب وجود فرض مثل
هذين الساقين فقط فليس بصحيح لانه على تقدير سلب النهاية عن امتداد العالم يكون هذان الساقان المفروضان
واقعين في الاعيان في نفس الامر وهذا البرهان هو برهان الاشارات بعينه الا انه ههنا اوضح واقل
مقدمات وهناك اصعب واكثر مقدمات وفي اتمامه عسر **برهان ثان** لو كانت الابعاد غير متناهية
كان لنا توهم امتداد غير متناه فناخذه تارة كما هو غير متعين وتارة نقطع منه قدرا متناهيا من وسطه
ثم نوصله في الوهم ونتوهم انهما خطان اطبق احدهما على الاخر فان ذهبا الى غير النهاية من غير تفاوت
يلزم ان يكون الناقص مساويا للزائد والجزء للكل فان الامتداد المفروض انه غير متناه هو جزء
من مجموع القدر المتناهي مع نفس ذلك الخط فاذا كان المقطوع منه مساويا للمجموع من نفس الخط وما ضممنا
اليه من المقطوع يكون الكل مثل الجزء وذلك محال وان وقف احدهما وذهب الاخر فقد وقع التفاوت
بذهاب احدهما وانصرام الاخر فيتناهى احدهما والاخر زاد عليه بقدر متناه وما زاد على المتناهي بمتناه
متناه فالامتداد الذي هو العالم المفروض انه غير متناه فهو متناه وذلك هو المطلوب واورد على هذا
البرهان ان القطع والوصل المذكور فيه يقتضي ان يكون ههنا الحركة ولا يتصور ذلك فيما لا يتناهى
الحركة حركة جميع الخط الغير المتناهي وما لا اخر له فلا يتم فيه حركة اصلا واجاب بعضهم بان حركة
الغير المتناهي ممكن لكونه جسما وهو خطاء فان الخط الغير المتناهي اذا تحرك الى الانثلام حتى لا يبقى فيه
فرجة فلا بد وان يخلو من ذلك الجانب الاخر بقدر ما تحرك اليه من هذا الجانب وهكذا الحكم في الخط الذي
على الجانب الاخر فلزمت النهاية ثم ان غير المتناهي ان فضل عنه اين فاذا تحرك اليه خلا من الجانب الاخر
بقدر ما يشغله فتناهى من جانب الخلية ومن هذا الطرف الاخر فتناهى من الجانبين وقوله ان غير
المتناهي يقبل الحركة لكونه جسما فان كل جسم يقبلها وهو فاسد فانه يجوز ان يمكن على الشيء امر بحسب جهة
عامة فيه ولا يمكن ذلك بحسب جهة اخرى فان الافلاك تقبل الحركة المستقيمة والخرق والكون والفساد
من حيث الجسمية ويمتنع عليها ذلك من جهة خاصة كالصور النوعية فليس كل ما يمكن على العام يمكن

على ما تختصه

على ما تختصه من الخاص فكذلك فيما نحن فيه فان كل جسم يمكن عليه الحركة من جهة جسميته ويمتنع
عليه ذلك باعتبار كونه غير متناه والجواب ان الحذف والقطع لم ناخذهما في الاعيان ليحتاج الى
الجذب والمد والوصل بالفعل بل ناخذ الامتداد الواحد الذي فرضناه غير متناه في الوهم كما هو
تارة ومحذوفا عنه قدرا متناهيا اخرى فينظر الوهم الى ذلك الامتداد دون عشرة اذرع مثلا
مرة ومعها اخرى وحينئذ لا يحتاج الى جذب ومد ووصل وحركة في الاعيان ليلزم ما ذكر نحوه
من المحذور وهذا البرهان يتم في كل سلسلة مركبة من اعداد مجتمعة في الوجود ولها ترتيب وضعي
او كان لها ترتيب طبيعي كالعلل والمعلولات والصفات والموصوفات فياخذ العقل هذه السلسلة
كما هو تارة وبعد نقص متناه اخرى ثم نوصل ما بينهما اخرى بالوهم ونتوهم كانهما سلسلتان اطبقنا
احدهما على الاخرى فان كان بازاء كل واحد من هذه السلسلة واحد من الاخرى من غير تفاوت
لزم ان يكون الناقص مساويا للزائد وهو محال وان تفاوت فيقع التفاوت في الطرف فيتناهى
احدهما ويزيد الاخر عليه بقدر متناه وما زاد على المتناهي بمتناه فهو متناه وصورة القياس
ان يقول لو صح وجود سلسلة مجتمعة في الوجود مترتبة لكان الناقص مساويا للزائد او يكون
الغير المتناهي يزيد على المتناهي بمتناه والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم **البرهان الثالث** لو صح وجود
الابعاد الغير المتناهية لكان لنا ان نفرض كرة خرج عن مركزها خط غير متناه مقاطعا لخط
اخر غير متناه ولا محالة يكون الخط الخارج عن المركز ملازما للمركز من جهة النهاية فاذا تحرك
الدائرة تحرك الخط الخارج عنها لملازمته المركز فينتقل عن التقاطع الى المسامتة الحادثة
بعد ان لم يكن وكل حادث بعد ان لم يكن له اول فالمسامتة لها اول ولا يتصور ذلك الا على نقطة معينة
من الخط الخارج ينتهي المقاطعة عندها ويحدث اول المسامتة وهو اخرى نقطة في الخط الخارج
ينتهي عندها التقاطع وكل نقطة في الخط الخارج فرضنا انها اول نقطة للمسامتة فللمسامتة مع
النقطة التي فوقها يكون قبلها لما ذكر اقليدس ان لنا ان نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم فيكون المفروض انه
اول نقطة مسامتة للخط اللازم للمركز لنقطة الخط الخارج عنه ليس هو اول نقطة المسامتة وكذلك
الحال في المفروض انه اخر نقطة المسامتة وهي النقطة التي يقع عليها تقاطع الخطين ليست اخر نقطة
التقاطع ايضا بل يكون بعدها نقطة اخرى تتقاطع عليها الخطان الى غير النهاية وهو محال فلو كانت
الابعاد الجسمانية غير متناهية لزم ان يحصل في الخط نقطة هو اول نقطة المسامتة وان لا يحصل فيه
ذلك وان يحصل فيه نقطة هي اخر نقطة المسامتة وان لا يحصل وذلك جمع بين النقيضين وهو محال
وينضم الى هذا المحال محال اخر وهو ان لا يتم حركة دورية اصلا لعدم تخلص احد الخطين عن الاخر و[illegible]
تمامها وان قلت ما برهان مسامتة النقطة الفوقانية قبل التحتانية قلت البرهان يظهر من مقدمتين الاولى
ان الخط الخارج عن المركز اذا كان متناهيا وموازيا لخط اخر خارج غير متناه وتحركت الكرة انتقل
الخط من الموازاة الى المسامتة ثم يزول المسامتة وينتقل من نقطة الى الاخرى تحتها الى ان يقوم الخط
المتناهي على ذلك الخط الغير المتناهي المقدمة الثانية ما صدر به اقليدس كتابه ان لنا ان نصل بين كل
نقطتين بخط مستقيم وحينئذ فكل نقطة في الخط الغير المتناهي يمكن ان نصل بينها وبين مركز الكرة بخط مستقيم
فاذا تحرك الخط المتناهي من الموازاة الى المسامتة فينطبق على الخط الواصل بين تلك النقطة ومركز الكرة
وهذا الانطباق يكون قبل انطباقه على الخط الواصل بين النقطة التحتانية ومركز الكرة ويكون
انطباق ذلك الخط على هذه النقطة التحتانية ايضا قبل انطباقه على ما تحتها وهكذا الى اخر نقطة
الخط وهذا ندركه بالمشاهدة الحسية عند التشكيل وقد زعم فخر الدين ان هذا البرهان هو برهان

الكرة والمسامتة يدل على كون الابعاد غير متناهية لانا نفرض الكرة المذكورة كرة العالم و
اعظم خطوطها المستقيمة محور العالم ثم نفرض خطا اخر خرج من مركزها موازيا للمحور فاذا تحركت
الكرة بحيث يصير طرف هذا الخط المتناهي الذي كان موازيا مسامتا الطرف المحور فيحدث عنده
زاوية بسبب ميل الخط المتناهي عن الموازاة الى المسامتة طرف المحور ويكون هذه الزاوية الحادة
قابلة القسمة الى غير النهاية واذا اخرجنا من هذه الزاوية خطا على زاوية اضيق فتسامت طرفه
نقطة فوق طرف محور العالم وهكذا يخرج الخطوط من هذه الزاوية فكلما كانت اضيق كانت المسامتة
ابعد فيكون هذه المسامتات واقعة فوق محور العالم فيدل على عدم تناهي العالم ثم قال سامحه الله
انا فرضنا انا واقفين على طرف العالم الجسماني فانا نميز بين قدامنا وخلفنا ويمينا ويسارنا بالبديهة
بحيث لا يمكننا ان نشكك نفسنا ولا يشككنا غيرنا في ذلك كما لا يمكننا ان نشكك في الامور البديهية
قال وهذه القضية اقوى عند الفطرة الاولى والعقل السليم الذي لم يتشوش باعتبار المجادلات
وكثرة الشكوك والالف بالشبهات والالف بما يدنس الفطرة من المقدمات التي ركبتم منها برهان
تناهي الابعاد فعلمنا ان هذه المقدمة اولى بالقبول من مقدمات كم تلك والجواب عن الاول ان خروج
خطين متوازيين من نقطة واحدة غير ممكن فيبطل ما بني على ذلك من التوهمات الكاذبة والخيالات الفاسدة
وعلى تقدير جوازه فالبرهان قد قام على تناهي الابعاد فما ذكره من الوهم غير مطابق للعقل فلا يلتفت
اليه والاوهام الصحيحة هي التي تصدر عن طاعة العقل كما فرضنا نحن في التوهمات التي بنينا عليها تناهي
الابعاد فانه على تقدير صحة مذهب الخصم ان الابعاد غير متناهية يصح ما ذكرناه من الفرض الوهمي
وبهذا يندفع ما ذكره في السؤال الثاني فان توهمك انك على طرف العالم وهو كاذب يكذبه البرهان و
الوجود ولا يعضده العقل وقولكم نميز بين قدامنا وسائر الجهات ليس بصواب فان القدام والخلف
وسائر ما ذكره يستدعي جهة وصوبا وحيزا يكون فيه عند كونك على طرف العالم ولا جهة ولا صوب
هناك فكيف تورد امثال هذه البرهان التي لا حاصل لها ولا روح فيها ولو كان هذا الرجل من
الحكماء والمتالهين وتنورت نفسه بشموس الحكمة وانوارها الذي عنهم ولتعصبهم في تعميم براهينهم
واجاب عن الشكوك الواردة على كلامهم وليظهر من كلامه رسوخ انوار الحكمة في قلبه ولكن كل
ميسر لما خلق له وفي تمام هذا البرهان صعوبة من جهة انه يحتاج ان يثبت فيه ان حركة الجسم الغير
المتناهي ممكن ولا نقدر على اثبات ذلك وقولهم ان تمام الحركة الدورية ظاهر ووقوعها لا يكفي في هذا
القدر بل يحتاج ان يقولوا ان حركات الدوائر التي خرجت منها الخطوط الغير المتناهية يصح وقوعها
في الوجود ويتعذر اثبات ذلك بل الحق ان الجسم اذا تحرك بالاستدارة فسواء تمت حركته او لم
يتم فهو متناه اما اذا تمت فهو ظاهر واما اذا لم يتم فعند حركته من المبدا قدر شبر فلا بد وان
يخرج كل جزء مفروض عن حيزه لانه جسم واحد متصل فيخرج جميع اجزائه عن حيزه فكان
للحركة اينية على جميع الاجزاء في زمان متناه فيلزم تناهيه بالضرورة وان لم يتم الحركة الدورية وعلم
ان البرهان بحركة الدائرة انما يلزم منه استحالة وجود الابعاد الغير المتناهية عند كون الجسم
المستدير الخارج من مركزه خط غير متناه مقاطعا لاخر غير متناه متحركا بالحركة المستديرة
ولا يلزم من ذلك استحالة وجود الابعاد الجسمانية الغير المتناهية كيف كان وان يكون وجود
الابعاد الغير المتناهية بدون هذا الفرض محال الا ان يقترن بالبرهان خصوصا انه منهما الجزم
البرهان الرابع لو كانت الابعاد غير متناهية لكان هناك حيثيات ونقط غير متناهية فلا
اما ان لا يكون بين اي واحد وواحد من تلك الحيثيات متناه او يكون فان لم يتناه لزم ان يكون ما لا يتناهى

محصورا بين حاصرين هما الطرفان وذلك محال وان تناهى ما بينها فحينئذ كان من هذه الحيثيات
المستغرقة لعديم النهاية سواء كانت قريبة او بعيدة اشتمالا على الحيثيات الاخرى ولم يشتمل الزم ان يكون
الكل متناه فالابعاد المفروضة انها غير متناهية متناهية وليس هذا حكم على الكل المجموعي بما في كل
واحد واحد من احاده فانك اذا قلت ما بين كل واحد واحد دون الزراع فانه لا يلزم ان يكون الكل
دون الذراع لان كل واحد واحد يتناول الاحاد على الترتيب فلا يلزم ان يكون الكل دون الذراع
واما اذا قلت ما بين اي واحد واي واحد كان زاد دون الذراع فانه يلزم ان يكون الكل دون الذراع لان
اي واحد واي واحد كان لا يتناول الاحاد على الترتيب بل يتناول اي واحد كان مع اي واحد كان
حينئذ يلزم ما ذكرنا البرهان الخامس لو كانت الابعاد غير متناهية لكانت سعة العالم من جميع الجهات غير
متناهية فلنفرض جسما مستديرا كالترس متناهيا خرج عن مركزه ستة اجسام دقيقة كالخطوط
الى غير النهاية بحيث يقسم سعة الترس وهو العالم بستة اقسام متساوية فكلما ازداد البعد بين تلك
الخطوط ازدادت السعة بينها والانفراج على شبه ذهاب الخطوط فما بين كل خطين منها ان لم يكن
متناهيا لزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وهو محال وان كان ما بين كل خطين من تلك
الاقسام الستة المتناهية متناهيا لانحصارها بين تلك الخطوط فيكون مجموع الاقسام متناهيا
لان مجموع المتناهيات متناه فسعة العالم وهي الابعاد الجسمانية متناهية وهو المطلوب وهو
الاستخراج الشيخ الالهي وزعم انه اجود من برهان سابق المثلث ومن غيره لكون الترس موجودا
وكل جانب منه يحاذي طرفا من العالم والامتدادات على جوانبه لها ذهاب الى غير النهاية فلا يمكن
للخصم من المنع كما في سابق المثلث البرهان السادس على تناهي الابعاد يجب ان يعلم ان الجسم البسيط اذا تناهى
من جهة فلا بد وان يتناهى من جميع جهاته لكون الطبيعة الواحدة لا يختلف مقتضاها بان يقتضي نهاية
طرف ولا نهاية اخر ولكن هذا لا يدل على ان جميع الاجسام او كل جسم منها متناه وانما يدل على ان
كل جسم تناهى من جهة فانه يتناهى من الجهة الاخرى اذا عرفت هذا فنقول قول القائل كل جسم غير متناه
ليس بصحيح فان البعض الاجسام كالكواكب وبعض الافلاك وسائر المكونات متناهية فاذا كان في
عالم الاجسام فيكون كل جسم واقعا على جهة من جهاتنا وكل ما وقع على جهة من جهاتنا فهو متناه من
تلك الجهة التي يلينا وكل ما تناهى من تلك الجهة تناهى من جهة واحدة وكل ما تناهى من جهة واحدة فان كان
ذلك الجسم بسيطا فقد علم انه اذا تناهى من جهة تناهى من جميع الجهات وان كان ذلك الجسم مركبا فتركيبه
عن البسائط الباقية فيه الغير الفاسدة اذ لو فسدت البسائط فيه لم يكن مركبا بل بسيطا فيكون حكمه
حكم جميع البسائط الواجب فيها النهاية فعلم ان احاد الاجسام كلها متناهية وكذلك الحكم لو كان
الخلا موجودا وتناهى من جهة فانه يجب ان يكون متناهيا من جميع الجهات لتشابهه في نفسه كما ذكر في البسائط
فان قلتم اذا كان كل واحد من الاجسام والخلا متناه فلم يلزم ان يكون مجموعها متناه قلنا ان الخلا شيء
شيء واحد لا كثرة فيه بوجه من الوجوه فان الاشياء انما يتكثر باحد الامرين اما بحوامل ولما
بمباينتها وليس في الخلا شيء منهما فاذا تناهى من جانب وجب ان يتناهى من جميع الجهات واما الاجسام
التي لا يتناهى فان لها ترتيبا في الاحياز فكل مركبين تركبا من اشياء متناهية المقادير اذا كان حجم احدهما
مناسبا لحجم الاخر فيكون عدد احدهما مناسبا لعدد الاخر وبالعكس اذا ناسب العدد العدد ناسب
الحجم الحجم وحينئذ لا يجوز ان يذهب اعداد الاجسام الى الا يتناهى عند الحكم بان مقدار الجميع متناه اذ
زيادة العدد يزداد مقدار الحجم هذا اذا كانت اعداد الاجسام متناهية فان كانت اعدادها غير
متناهية وهي مقادير ثم جمعناها حتى صارت حجما واحدا فيلزم ان يكون ذلك الحجم غير متناه وهو محال

لان الذي على جانب منها اما ان يكون حجم مجموع احاده ناقصا عن حجم ما هو على جانب اخر او يساويه
فان نقص فلنفرض ان الحجم الناقص الذي كان على جانب انتقل الى حيز الجانب الاخر الذي كان فيه الزايد
وبالعكس فانه يفضل حيز الزايد على الناقص المتوهم انتقاله اليه فتناهى الناقص وانقطع دون
استيفاء حيزه المنتقل اليه وينقص حيز الناقص على الزايد الذي انتقل اليه فانقطع الحيز وتم
وتناهى الحجم ايضا واما اذا تساويا ولم ينقص احدهما عن الاخر وفرضنا انتقال كل واحد منهما الى
صوب الاخر بحيث يشغل كل واحد منهما مكان يشغله الاخر فنحن في وسط اجسام العالم فيكون الابعاد
كلها متناهية الينا من ساير الجهات والجوانب على السواء فيصير لمجموع الاجسام وسط متعين
بالفعل ويكون هذا الوسط متساوي النسبة الى جميع الاطراف والجوانب وكل ما كان له وسط
بالفعل متساوي النسبة الى جميع الاطراف والجوانب فالوسط منصف الاجسام وكل ما له نصف
مقداري يكون له ربع هو نصف كل واحد مما على جوانبنا الذي يلينا فيكون محصورا بيننا وبين طرف
النصف الاخر فيكون له نهاية الينا ونهاية الى النصف الاخر واذا كان الربع متناهيا كان النصف
ايضا متناهيا فالكل متناه ولزم من ذلك نهاية جميع الاجسام وهو المطلوب وهذا البيان يمكن
اتمامه مع قطع النظر ان البسيط اذا تناهى من صوب يتناهى من بقية الاصواب كما ذكرنا ويتم مع اسقاط
تلك المقدمة ايضا فان قلت اذا كان ما على جانب الزايد مما على الاخر وتناهى من احدهما لم قلت انه يتناهى
بل يكون احدهما متناه والاخر غير متناه قلنا فاذا كان الغير المتناهي واقعا على احد جوانبنا فلنا
ان نتوهم في الجانب الاخر لا بالحركة بل بتوهمه انه كان في الاصل فيه ويلزم ما ذكرنا من النهاية ولا يمتنع
هذا التوهم كما لا يمتنع ان يتوهم ما على الجانب الاخر غير متناه ايضا بحيث لا ينقص حجمه عن حجمه وليس
هذا الوهم من قبيل الاوهام الفاسدة بل من قبيل الاوهام الصحيحة التي يبنى عليها العلوم الصحيحة كالهندسة
والحساب وغيرهما من مساحات الاجرام العلوية والسفلية المبنية على التصرفات الوهمية المعلوم
صحتها بالقياسات العقلية ويجب ان نعلم ان كلما وجبت نهايته من جهة العقل والوهم يجب فيه النهاية في
الاعيان لان العقل والوهم يتمكن من التضاعيف الغير المتناهية اكثر مما يتمكن من تحصيل ذلك بالفعل في
الاعيان لكون الوهم لا يتوقف حكمه على استعداد المواد والقابل بحجة اخرى على تناهي الابعاد وانا
اذا فرضنا جسما يقابل اجساما مختلفة الوضع فكل واحد من تلك الاجسام المقابلة لذلك الجسم لا يقابله
بما لا ينقسم فاذا فرضنا ان تخرج من كل واحد منها خطا الى ذلك الجسم الواحد اشد استقامة يمكن فيجب ان
يختلف منها هذه الخطوط من ذلك الجسم الواحد اذ لو اتفق موقع الخطوط من ذلك الجسم لزم اتفاق وضع
مختلفات الوضع وذلك محال ويلزم من تقابل الاجسام الكثيرة المختلفة الوضع لذلك الجسم الواحد ان يكون
ذلك الجسم مختصا بمقابلة قائمة او اقرب من كل جسم غير ما يختص بمقابلة الاخر فكلما كان المحيط اكبر كان
امكان افتراض اجزائه المقابلة لاجزاء المحاط اعظم وكثرة توهم اجزاء المحيط بمقابلة اجزاء المحيط
الاعظم فالاعظم يوجب ان يكون المفروض اجزاء المحاط اصغر فاصغر فيقع من اجزاء المحاط في مقابلة
ذراع من المحيط الاعظم اصغر مما يقع في مقابلة ذراع من المحيط الاصغر الذي هو دونه ولذلك
يقع في مقابلة ذراع من المحاط من الاكبر اكبر مما يقع من الاصغر لانه لم يقع في مقابلة كل ذراع من المحاط
الا ذراع من كل واحد من المحيطين لزم ان يكون الاجسام الثلثة متساوية وذلك محال اذا عرفت
هذا فنقول لو كانت الابعاد غير متناهية كانت سعة العالم واحاطته بجميع الاجسام غير متناهية
فاذا فرضنا عندنا جسما كريا يكون مقدار احاطته عشرة اذرع فقلنا بالاحاطة الجسمية
الغير المتناهية اما ان يقابل الذراع الواحد من الكرة المفروضة منها قدرا متناهيا او غير متناه

فان كان

فان كان ما يقابل الذراع من الكرة متناه ولا امكان ان نفرض ما هو اكبر منه فيلزم ان يكون الغير المتناهي
المسامت للذراع نسبة الى ذلك المجموع المحيط الذي هو مسامت لبقية اجزاء الكرة وذلك يوجب التناهي
في الكل فان كان مقدار ما يقابل الذراع من الكرة غير متناه فهو محال لان القدر المفروض من الاحاطة الجسمية
الغير المتناهية يكون محيطة بنا من جميع الجهات والجوانب المقابلة لباقي الاذرع بحجة اخرى على تناهي الابعاد
ثبت في العلم الالهي وجود الواجب الحق على وجه لا يبتني على الحركات والاجسام والهيئات من جهة انها
واحد والواحد لا يصدر عنه الا الواحد وهو اول العقول الصادر عنه اول الاجسام الذي لا اعظم منه
في الوجود ولا بد وان يكون له نسبة الى الجسم الصادر عن معلول عقله فيكون محيطا بذلك الجسم فيتناهى
من جهة جانب الجسم الذي يليه وهو جسم بسيط كري الشكل فاذا تناهى من جهة تناهى من جميع جهاته
ولا يكافيه بالخروج عنه ليلزم وجود عالمين المستلزم لوجود الخلاء فيجب ان يكون جميع الاجسام في حشوه
وكلما احاط به المتناهي فهو متناه حجما وعظما وذلك هو المطلوب **الفصل السادس** في الجهات واحوالها
الجهة هي طرف الامتداد الذي يمكن ان يقصد بالاشارة الحسية او الذي يقصده المتحرك بالحركة
الاينية وهي موجودة اذ لو لم يكن الجهة موجودة لما صح الاشارة اليها وما قصدها المتحرك
بالحركة الاينية والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله وبيان الملازمة ان الاشارة لا بد لها من مشار اليه
والحركة من مقصود اليه لانه لا اشارة ولا حركة الى غير شيء وهي من الموجودات الحسية لا من
المعقولات المحضة بعين هذا البرهان والجهات مختلفة بالطبع لكون الحركات مختلفة من عدة
وجوه منها اختلافها باختلاف جهاتها كاختلاف حركة النار والارض فلو لم يكن الجهات
مختلفة بالطبع في انفسها لما صح ان يكون علة لاختلاف الحركات بالطبع فان قلت قولك ان كل
مقصود بالحركة يجب ان يكون موجودا ينتقض بحركة الكيف كحركة الجسم من السواد الى البياض
ومن لون الى لون فان الجسم يتحرك الى طلب البياض وغيره مع كونه ليس بموجود قلت حركة الجسم
الى طلب البياض ليس كحركته الى طلب الجهة لان البياض وغيره لا يحصل ولا يتحقق الا بالحركة فالجسم
بحركته يقصد ايجادها وتحصيلها ولا يقصد في الحركة الى الجهة ذلك بل مقصودة الوصول
اليها والحصول فيها فيجب ان يكون موجودة محققة في ذاتها ليصح ان يتحرك اليها الجسم والجهات
ست والطبيعي منها اثنتان وهي العلو والسفل وتقرير هذا ان الامتدادات التي في الجسم المارة
نقطة القائم بعضها على بعض على قوائم لما كانت ثلثة وكان لكل امتداد منها طرفان فالامتداد
منها هما طرفا الامتداد الطولي ويسميان باعتبار طول قامة الانسان بالفوق والتحت و
الفوق ما يلي راسه بالطبع والتحت ما يلي قدمه بالطبع وامتدادان اخران هما طرفا الامتداد
العرضي ويسميان باعتبار عرض قامته باليمين واليسار واليمين اقوى جانبيه بالطبع
او بالاغلب واليسار ما يقابل ذلك وامتدادان اخران هما طرفا الامتداد السمكي ويسميان
باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف والقدام ما يلي وجهه بالطبع والخلف ما يلي قفاه هذا
بحسب الوضع ثم استعمل بعد ذلك في ساير الحيوانات والاجسام حتى انه اعتبر هذا في الفلك
فقال ما يلي الجانب الشرقي منه يمينا اذ منه يظهر قوة الحركة تشبيها بالانسان ولما يلي الجانب
الغربي يسارا ولما يلي وسط سمائه قدامه ولما يقابله خلفه ولما يلي احد قطبيه علو ولما يلي الاخر سفل
كل ذلك على وجه التشبيه بالانسان فهذه هي الجهات الست باعتبار قيام الامتدادات بعضها
على بعض وان لم يعتبر ذلك فيكون الجهات وهي اطراف الامتدادات غير متناهية باعتبار
امكان فرضها في الجسم الواحد وبهذا التقرير يندفع ما ذكره فخر الدين ان الكرة لا جهة لها بالفعل

وهذه الجهات لا يتناهى بالقوة وان المضلعات يكون عدد جهاتها على عدد حدودها النقطية والخطية والسطحية فيكون للمثلث ثلث جهات وللمربع اربعة لانا قلنا ان الجهات غير متناهية في الجسم بحسب امكان افتراضها فيه اذا لم يعتبر قيام الامتدادات بعضها على بعض وحينئذ يكون اطرافها جهات وبهذا المعنى لا يكون اضلاع المثلث والمربع جهات لانها ليست باطراف الامتداد بل هي امتدادات يكون اطرافها السطوح ثم هذه الجهات الست ينقسم الى ما يكون طبيعيا وهو الذي لا يتبدل بالفرض كالفوق والسفل والى ما لا يكون طبيعيا وهي المتبدله بالفرض كاليمين والشمال والقدام والخلف لان المتوجه الى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال يساره فاذا توجه الى المغرب انعكس الجميع وتبدل وا العلو والسفل ليسا كذلك ولما المنكوس فانه وان صار راسه الى اسفل ورجليه الى علو فليس ذلك يوجب تبدل العلو سفلا وبالعكس لانا شرطنا ان ما يلي الراس بالطبع علو وما يلي القدم بالطبع سفل وليس الحال في المنكوس كذا وبهذا يندفع سؤال القيام شخصين على طرفي قطر الارض وان ما يلي راس احدهما يلي قدم الاخر لان المراد بالراس والقدم ما هو بالطبع وايضا ليس راس احدهما يلي قدم الاخر بل كلاهما يكون راساهما الى السماء وقدماهما الى المركز واعلم انه لما تبين تناهي الابعاد والامتدادات فطرف الامتدادات بالقياس الى ذلك الامتداد يسمى نهاية وطرفا وبالقياس الى قصد الحركة لطرف ذلك الامتداد والاشارة اليه يسمى جهة فندعي ان الجهة حد وطرف غير قابلة للقسمة لوجوه الاول انه قد ثبت تناهي الامتدادات فيمتنع حينئذ ذهاب الجهة الى غير النهاية لئلا يلزم الجزء فيلزم ان يكون لكل بعد طرف وحد يكون هو الجهة الغير المنقسمة وذلك الثاني انه ثبت ان الجهة يتعلق بها الاشارة الحسية ويقصدها المتحرك الاينى وما لا يتناهى على تقدير جواز الانقسام فالحس لا يتناوله بالاشارة الحسية لكون الجهة طرفا للامتداد وحدا له وما لا يتناهى لا طرف ولا حد له وكذلك ما لا يتناهى انقسامه لا يمكن المتحرك ان يطلب الوصول اليه والحصول فيه عند كون الجهة غير متناهية لامتناع الوصول الى ما لا يتناهى والحصول فيه الثالث ان الجهة لو كانت منقسمة هنا الانقسام والانفصال بالفعل يجب حركة احد الجزئين على الاخر فان كان رفد الجزء الابعد من الجهة جهة يكون المفروض جهة هي الغاية في ذلك الامتداد ونحن نتكلم الان في الجهة التي هي منتهى الاشارات وغاية الحركات الكائنة في ذلك الامتداد وان لم يكن وراء الجزء الابعد من الجهة جهة والتقدير ان احد الجزئين انقسم ويحرك عن صاحبه فيلزم ان يقع الحركة والاشارة لا الى صوب وجهة لانا فرضنا ان الجهة التي ادعينا عدم انقسامها هو منتهى الاصواب وانه خلف محال الرابع لو كانت الجهة منقسمة وفرض انقسامها الى جزئين فالمتحرك اذا وصل الى اقرب الجزئين اما ان يتجاوزه اولا فان تجاوزه فتلك الحركة اما عن الجهة وهو محال اذ يلزم ان يكون جزء الجهة المفروض انه قد تحرك عنه كلها وان كان الحركة الى الجهة فالجزء المفروض انه تحرك اليه لا يكون جزء الجهة بل كلها فيلزم على التقديرين ان لا يكون الجزء جزءا وذلك محال وكذلك الحكم فيما لم يتجاوزه وان كانت الحركة لا الى الجهة ولا عنها فهو محال بالضرورة واعترض ابن سهلان بانه لا يلزم من كون المتحرك غير متحرك عن الجهة والى الجهة ان لا يكون متحركا لجواز ان يكون متحركا في الجهة وهو خطا لان المتحرك عند توجهه يستدعي جهة محصلة وما يتحرك فيه ليس بجهة له والا لوقف لان الجهة ما اليه الحركة لا ما فيه الحركة كالحركة بان الجهات يتحدد بجسم واحد محيط يتحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه واعلم ان للجهات التي هي غاية الاشارات والحركات ومنتهاها وهي اطراف الامتدادات وحدودها

ادعى تقدير جوازه ينتهي الى غير النهاية صح

الغير المنقسمة

الغير المنقسمة وهي الجهات الحقيقية بالطبع كفوق واسفل لا الاربعة الباقية الوضعية المتبدلة اما ان يفرض حاصلة في الخلاء والملاء ويمتنع ان يكون حاصلة في الخلاء لوجهين الاول ان الخلاء يلزم من وجوده ان يكون بعدا متشابها بالحقيقة وكل ما كان متشابه الحقيقة يمتنع فرض حصول هذه الاطراف والحدود فيه بالطبع فالخلاء يمتنع فرض حصول هذه الاطراف والحدود فيه بالطبع الثاني انه سنبين عن قريب ان الخلاء مستحيل الوجود فضلا عن ان يتعين فيه شيء ويحصل فبقي ان يكون حصول هذه الاطراف والحدود في الملاء فذلك الملاء لا يخلو اما ان يكون جسما واحدا او اجساما كثيرة لا جائز ان يكون اجساما كثيرة فانها اما ان يكون متباينة او يحيط بعضها ببعض ومحال ان يكون تلك الاجسام متباينة اذ يلزم ان يكون كل واحد منها مختصا بحيز معين وان يكون على جانب معين من الاخر وبعد معين منه وذلك يوجب ان يكون تلك الاحياز والجوانب والحيثيات محتاجة الى المخصصات وعلل يقتضي تلك المخصصات والعلل استحقاق حصول الاجسام المذكورة فيها وحينئذ يلزم تقدم تخصيص تلك المخصصات والعلل على حصول تلك الاجسام فيها لا تقدم تلك الاجسام التي فرضنا انها محددة وهو محال لان محدد الجهات يجب تقدمه في الوجود على حصول تلك الجهات المذكورة ومحال ان يكون تلك الاجسام الكثيرة التي يحيط بعضها ببعض كلها محددة للجهات لان الجسم المحيط بالكل يكفي في التحديد دون الحاجة الى المحاط الواقع حشوا وتبعا وتحديده انما هو بالعرض لا بالذات لاحتياجه الى المحدد فعلم ان المحدد للجهات يجب ان يكون واحدا لا من حيث انه واحد فان الواحد اذا كان محددا من حيث انه واحد فسواء كان تحدده على طريق المركزية او المحيطية او لم يكن محيطا لا يحدد الا ما قرب منه واما ما بعد عنه فلا يكون محددا له وكل امتداد فله طرفان مفتقران الى ما يحددهما فيلزم ان يكون المحدد يحدد جهتي القرب والبعد وتعينهما ولا يتصور ذلك الا على سبيل الاحاطة والمركز بالمحدد ومحيط فيحدد ما قرب منه بمحيطه وما بعد عنه بمركزه وصورة القياس هكذا العلة الموجبة لتعين الجهات المختلفة وتحددها اما اجسام كثيرة او جسم واحد لا يعين ما بعد عنه او واحد يعين ما بعد عنه والاولان محالان فيتعين الثالث فالذي يقرب من المحيط يسمى علوا وما بعد عنه في الغاية يسمى سفلا وهو المركز والمحيط تعين المركز والمركز لا يعين المحيط لجواز وقوع دوائر غير متناهية على مركز واحد واذا عرفنا ان المحدد للجهات جسم واحد فيتفرع عليه عدة مسائل منها ان هذا الجسم يمتنع عليه الحركة المستقيمة لان الحركة المستقيمة انما يصح ويمكن فيما له حيز تركه عند توجهه الى طلب حيز اخر يقيم فيه فيفتقر كل واحد من هذين الحيزين الى مخصص يخصص كل واحد منهما بذلك المعنى ويمتنع ان يكون ذلك المخصص هو هذا الجسم الذي كان يتحرك فارقا فان التخصيص باق بعد المفارقة فلا يكون معللا الا بهذا الجسم فيجب ان يكون المخصص جسما اخر فلا يكون المفروض محددا للجهات محددا لها هذا خلف فالمحدد للجهات لا يقبل الحركة المستقيمة اصلا ومنها ان المحدد للجهات لا يجوز ان يكون مركبا من جسمين او اجسام مختلفة لان كل مركب لا بد وان يحصل افراده اولا ثم تركب بحركة كل واحد الى الاخر ويلزم من ذلك ان يكون كل واحد من تلك الاجسام مختصا بجهة دون جهة مما يكون داخلة فيه وذلك يقتضي تقدم الجهة على الاجزاء المتقدمة عليه فيلزم تقدم الجهة على محدد الجهات هذا خلف ولانه لو تركب من اجزاء فاختصاص بعض الاجزاء ببعض ليس اولى من البعض الاخر لكونها بسيطة متشابهة والفاعل متشابه ولا مخصص من الحركات لتقدم هذا الجسم على جميع الحركات فلو تركب من البسائط لزم ترجيح احد طرفي الممكن من غير مرجح وهو محال فيجب ان يكون المحدد بسيطا لا اجزاء له بالفعل بل بالفرض وان يكون نسبة تلك الاجزاء المفروضة بعضها الى البعض ونسبة جميعها الى المركز متشابهة اذ لو كانت نسبة تلك مختلفة فكان بعضها

اقرب الى المركز وبعضها ابعد لزم من اختصاص بعض الاجزاء بجهة القرب وبعضها بجهة البعد
اختلاف اجزاء المحدد وذلك يوجب تقدم الجهة على هذا الجسم المفروض انه محدد للجهات هذا
خلف واذا كانت اجزاء المحدد المفروضة متشابهة فلا يكون بعضه اعلا وبعضه اسفل فيجب ان يكون
مستدير الشكل وان يكون كله علوا ولا يمكن انخرافه والا لتحركت اجزاؤه على الاستقامة فيلزم ان يكون
وراءه جسم آخر يقع حركة الاجزاء اليه ولا جسم فوقه ولا جهة ولا صوب لانا فرضناه محددا
فيمتنع انخرافه وبعض الوجوه المذكورة في ان الجهة لا ينقسم يدل على عدم انخرافه فان قلت قولك
ان المحدد كله علو ليس بصحيح فان السطح الذي لا يلينا اعلى من السطح الذي يلينا قلت الفوقية التي للمحدد
لا يجوز ان يكون بسبب جسم خارج عنه اذ لا خارج عنه ولا بسبب المركز الذي هو فيه والا لزم ان
يتحدد بالارض فيتعين ان يكون الفوقية للمحدد لذاته فيكون كله فوقا ويكون اجزاؤه متساوية النسبة
الينا بقي ههنا ان اجزاء المحدد بالنسبة الينا بعضها اقرب منا وبعضها ابعد ولا بد من الاعتراف
بكون المحدد احد سطحيه يسمى علوا بحسب غاية البعد عن السفل ولا يلزم من ذلك ان يتحدد هو بالارض
لان المركز وهو جهة السفل يتعين بالمحدد موضعه ووضعه واما المحدد فلا موضع له ليتعين
بشيء بل له وضع يتعين بما تحته ولزم من نسبته الى الارض ان يكون بعض اجزائه المفروضة بالوهم
اقرب وبعضها ابعد فبحسب هذا التوهم نأخذه اعلى والا هو بالنسبة الى ذاته كله علو وهو جسم
واحد ابداعي لا اجزاء له بالفعل ليكون بعضها اعلى وبعضها اسفل وهو ينقسم في الوهم باعتبار
جسميته للبرهان القائم على انقسام كل جسم ويمتنع عليه ذلك بالفعل بحسب الصورة
النوعية فان قلت ان وضع كل واحد من المحدد والارض يتعين بالآخر وهو دور قلت لا يتعين
وضع كل واحد بالآخر بل يتعين وضع كل واحد منهما بذات الآخر فان قلت ان البرهان الدال
على امتناع انقسام المحدد بعينه يدل على عدم انقسام الارض لانها لما كانت غاية السفل فالمتحرك
اذا وصل اليها وعبر اقرب الجزئين فلا يخلو اما ان يقال انه تحرك بعد ذلك الى اسفل او عنه
وعلى كل واحد من التقديرين يلزم ان يصير جزء الارض سفلا وكما قلنا انها غاية السفل من
جهة ان طبيعتها طبيعة واحدة متشابهة قلت هذا انما يصح ان لو كانت السفلية حاصلة للارض
لذاتها وليس السفل يتعين بنفس الارض وانما يتعين ويتحدد بكونه مركزا للمحدد فانا اذا فرضنا جسما
ساريا في تخوم الارض وقطع نصف سمكها فيحصل للنصف الاقرب الى المركز بسبب نسبته الى المحدد سفلية
كسفلية الارض لان السفل انما تعين بالمحدد واما الصاعد الى فوق فلا يحصل له الفوقية بسبب
الارض لان المحدد للجهات لا يتعين ولا يتحدد بشيء ليلزم من ذلك ان الصاعد كلما وصل الى حيز
حصل له حصة من الفوقية كفوقية المحدد بل الحق ان المحدد له الفوقية لذاته وماهيته واما
الارض فلها السفلية لا لذاتها بل بسبب حصولها في مركز المحدد الا ان المحدد وان كان له الفوقية
لذاته وانه كله فوق وعلو لكونه طبيعة واحدة متشابهة فلا يكون بعض اجزائه اعلى من البعض
الا انه لما كان السطح الذي لا يلينا منه اعلى من السطح الذي يلينا وذلك بسبب ان وضعه يتعين
بالارض فيحصل له بسبب نسبته اليها ان يكون بعض اجزائه اعلى من البعض الآخر بالضرورة
ولكن ذلك انما يكون بعد تعين المركزية بالمحدد بخلاف الارض فانها وان كان بعض اجزائها
حصل لها سفلية كسفليتها لا لذاته بل بسبب المحدد فالمحدد لا يتعين ولا يتحدد بها مع تعين
وضعه بها فالفرق هو هذا لا غير ولما كان المحدد جسما بسيطا متشابه الاجزاء المفروضة
فليس بعض تلك الاجزاء بما هو عليه من الوضع والمحاذاة اولى من غيره فالوضع المعين

ممكن اللحوق به

ممكن اللحوق به وكل ممكن اللحوق بالمحدد ممكن تبدله بالنسبة الى ذاته فالوضع المعين الذي للمحدد يمكن
تبدله بالنسبة الى ذاته وتبدل الوضع اللاحق بالمحدد انما يكون بالحركة فالمحدد للجهات حركته ممكنة
ولما لم يكن خارج المحدد شيء فتبدل وضع المحدد عند حركته انما يكون بالنسبة الى ما هو داخل فيه
ولا يجوز ان يكون الداخل متحركا والا لم يتعين للحركات صوب وجهة ولا حركة الى غير صوب بلى
لو كان الجسم الداخل متحركا وكانت تلك الحركة مخالفة لحركة المحدد في شيء من الحركة او القطبين او المركز
سواء كانت موافقة او مخالفة فانه يجوز ان يتعين وضعه بسبب ذلك والمراد بالوضع ههنا هو
الذي هو احد المقولات وهو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض والى اشياء ذوات
وضع غير ذلك الجسم سواء كانت داخلة فيه او خارجة عنه كالقيام الذي هو هيئة تعرض
للانسان عند انتصابه وهو نسبة بعض الاجزاء الى بعض بحسب كون رأسه الى فوق ورجليه الى تحت وهو
نسبة اجزائه الى الامور الخارجة اذ لو لم يعتبر الامور الخارجة لزم ان يكون الانتكاس قياما والمحدد
ولما لم يكن فوقه شيء فالوضع الذي له انما هو بحسب نسبة بعض اجزائه الى البعض بالنسبة الى الامور الداخلة
فيه ولما كان الموضع هو السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي في الاحاوي له لا مكان له
فالمحدد لا مكان له وهو مقدم على الاماكن بالعلية وعلى الحركات لا على الاجسام المتمكنة فان المحدد لما كان
محيطا بجميع الاجسام كان مكانا لها وكان وجوده وتعينه علة لحصول كل جسم في مكان مخصوص فكان علة
لوجود الامكنة متقدما عليها فكل حركة لا بد لها من جهة وصوب وغاية والمحدد هو العلة لذلك
كله فكان متقدما على الحركات لكنه لا يجوز ان يتقدم على الاجسام التي في حشوه والا لزم وجود الخلا
واما اعتراض الفاضل فخر الدين بان المحدد للجهات وان كان متقدما في الوجود على الامكان والجهات
لا يجوز ان يكون محدد الجهات للعناصر الاربعة لان النار اذا تحركت فاما ان يقال انها طالبة لمقعر
المحدد وهو محال اذ يلزم ان يكون دائما في غير حيزها او يقال انها طالبة لمقعر فلك القمر وهو باطل والا
لزم ان يكون المحدد لكرة النار هو فلك القمر فجوابه ان كل عنصر يتحرك لا يكون طالبا بحركته ما هو الجهة
الطبيعية بل يكون طالبا بحركته مكانه الطبيعي الحاصل في جهة من الجهات فقد يتفق ان يكون ذلك
المكان المطلوب هو حاق الوسط كالارض ويمتنع ان يكون المطلوب غاية العلو لامتناع خرق
الافلاك وقد لا يكون المطلوب حاق الوسط لحركة بقية العناصر ولا يلزم من كون مقعر فلك القمر مكانا
للنار وعلة له ان يكون محددا للجهة الفوق والذي يدل على فساد ذلك انا اذا فرضنا جسما يتحرك حتى
قطع كرة النار وسار في ثخن فلك القمر وصعد في الافلاك ذاهبا فيها يقال انه يتحرك الى الفوق ولا
عن الفوق فعلم من هذا ان فلك القمر ليس محددا لجهة الفوق ولا هو محدد للنار وان كان علة لمكانه
ولو كان فلك القمر او مقعره محددا للنار لكان النار محددا للهواء والهواء محددا للماء ولم يقل بذلك
احد من الحكماء بل الامكنة الطبيعية لكل جسم بحسب المناسبة الروحانية واما الجهات الطبيعية بحسب
كون المحيط الاعظم محددا للجهتين متقابلتين هما اثنتان علو وسفل لا غير

الفصل السابع في احكام جسم البسيطة والحركة وحقيقة الميل في بعض احوال المحدد

اذا اردت ان تعلم ما يجب للجسم من ذاته وما يجب له
غيره فانظر اليه ملاحظا له بعقلك واقطع النظر عن كل ما سواه فكل ما يجب له في هذه الحالة فوجوبه
لذاته لا لعلة خارجة عنه فان الذي يجب بامر خارج لا يمكن ملاحظته بدون ذلك الامر لان المعلولات
الممكنة لما كانت واجبة بعللها فمع قطع النظر عن تلك العلل لا يكون للمعلولات وجود ولا تحقق
فاذا نظرنا الى ماهية الجسم من حيث هو جسم وقطعنا النظر عن جميع العوارض والتأثيرات الحاصلة
من الفاعل الخارجي فما يجب لتلك الماهية الجسمية فهو لذاتها كاستدعائها المقدار المطلق والوضع المطلق

لا المخصوصين كشبر او ذراع او قيام معين او قعود مخصوص فانه لما لم يمكن ملاحظة الجسم وتصوره
بدونهما لم يمكن ان ينتسبا الى غيره والا لما امكن حصولهما للجسم مع قطع النظر عن ذلك الغير لكنهما قد
حصلا بدون ذلك فليس حصولهما له بسبب الغير فنسبتهما اليه الوجوب وكل ما لا يجب للجسم مع قطع
النظر عن الغير فنسبته اليه الامكان لا الوجوب وحينئذ يحتاج في حصوله له الى علة خارجة عن الجسم
اذ لو كانت العلة نفس الجسم مع ان نسبة المعلول الى العلة الوجوب فكان يجب به ولما وجب بالغير فالنسبة
اليه امكانية والى العلة الخارجة هي الوجوب وذلك كمقدار خاص ووضع خاص ومكان خاص
فانها لو اقتضاها نوع الجسم لوجب استواء افراده بها والتالي باطل فالمقدم مثله فنسبتها اليه
بالامكان والى الفاعل الخارج بالوجوب فوجوبها بالغير واما الشكل فان الجسم من حيث هو جسم
من غير ان يلحقه امر خارج يقتضيه لعمومه وخصوصه لانا اذا نظرنا الى الجسم مع قطع النظر عن كل
امر ممكن فانه يجب له مقدار ما وشكل لان الجسم متناه وكل متناه يجب ان يحيط به اما حد واحد
وتلك الاحاطة لا بد لها من هيئة والشكل هو هيئة احاطة الحد الواحد او الحدود المختلفة بالمقدار
والجسم يجب ان يحيط به الحد الواحد او الحدود فالجسم الذي يحيط به حد واحد يكون شكله كريا والجسم
الذي يحيط به حدود كثيرة فان كانت ثلثة فهو المثلث وان كانت اربعة فهو المربع وغير ذلك فنحن
اذا نظرنا الى الجسم مقطوعا نظرنا عن الغير فلا بد له لتناهيه عن مقدار ما وشكل فيكون وجوبهما
لا بغيره الا ان الشكل يوجبه الجسم لعمومه لانه لا يمكنا ملاحظته مع قطع النظر عن الغير بدون
الشكل المطلق ويوجبه ايضا لخصوصه لانا عند قطع النظر عن كل ما عداه من الامور الممكنة له
فانه لا يجب ان يكون مركبا لان التركيب من الامور الممكنة له والتقدير انا قطعنا النظر عن الامور الممكنة
واذا لم يكن الجسم لذاته يقتضي التركيب وجب ان يقتضي البساطة والجسم البسيط هو الذي له طبيعة واحدة
متشابهة ليس فيه اختلاف قوى وطبايع اذ لو كان فيه قوى وطبايع مختلفة لكان ذلك الاختلاف من
الامور الممكنة التي كنا قد قطعنا النظر عنها فيجب ان يكون الجسم البسيط مقتضاه غير مختلفة ولانه
عند الاختلاف ان يختلف اثر شيء واحد وهو الصورة الجسمية عن قوة واحدة وهي الصورة
النوعية في المادة الواحدة التي بحسبها يقبل الجسم الشكل والمقدار هذا خلف فوجب ان يكون الجسم
البسيط علة للامور المختلفة والشكل الذي لا اختلاف فيه هو الشكل الكري لان غير الكري يكون
في جانب منه خط وفي اخر سطح وفي اخر زاوية ولا معنى للاختلاف الا هذا فعلم ان الجسم من حيث
هو جسم كما اقتضى الشكل المطلق اقتضى الشكل الخاص والمقدار ليس كذا فان الجسم لا يقتضي الا المقدار
المطلق واما المقدار الخاص فلو اقتضاه الجسم النوعي لذاته لتساوت المقادير في الكل وليس كذا والشكل
المخصوص الذي هو الكري وان اقتضاه الجسم لذاته الا انه لا بد مع ذلك من الفاعل الخارجي لان
الجسم مفتقر في خصوصية مقداره الى الفاعل الخارجي والشكل المخصوص الكري لا يكون الا في مقدار
ولا يجب الا عليه بحيث لو انتفى المقدار انتفى الشكل واذا كان المقدار المخصوص يفتقر الى الفاعل
الخارج وكان الشكل مفتقرا الى المقدار المفتقر الى الفاعل الخارج فيلزم ان يكون الشكل ايضا مفتقرا
الى ذلك الفاعل الخارج لان كل امر مفتقر الى شيء يكون ذلك الشيء مفتقرا الى الفاعل الخارج يكون
ذلك الامر مفتقرا الى ذلك الفاعل الخارج ايضا لا محالة فان قلت فالافلاك بسيطة والاجسام
غير كرية محضة فان المتممات بعضها اخرق من بعض وهو غير كرية وموضع الكوكب لا يشابه باقي
الاجزاء للفرجة التي هي غير الكوكب قلنا الكرى الذي يستعمله الرياضيون غير موجودة في الخارج
فالتشابه المطلق ليس بموجود فوجب ان يكون الا ليق بحال الافلاك في الحركات والاولى بجواهر

الكواكب

الكواكب في دوراتها وما هو اصلح لنظام هذا العالم موجودا على ما هو عليه واعلم ان الجسم لا يمكن
ان ينفك في وجوده عن بعض الاعراض كالاين والوضع والشكل والكم والكيف وغير ذلك من الاعراض
والطبيعة الواحدة يقتضي من كل جنس شيئا واحدا على نهج واحد لا يختلف ذلك بالاحوال والاوقات
الا لمانع وقد تكلمنا على المقدار والشكل ونحن الان نتكلم على الاين فنقول ان الجسم اذا فرضناه خاليا
عن كل ما يلحقه بواسطة امر خارج فلا بد له حينئذ من حيز معين وجهة معينة ومن سبب يوجب ذلك
ولا يجوز ان يكون ذلك السبب امرا خارجا لان التقدير انا فرضناه خاليا عنها لا يقتضيه فانه يقتضي
ان يكون السبب في الخصاصية بالمكان المخصوص المعين والجهة المعينة هو طبيعته المخصوصة والمكان
الطبيعي للجسم واحد وبرهانه انا بينا ان الجسم عند قطع النظر عن كل ما عداه لا بد له من مكان معين
وكل نوع فانه يقتضي بطبيعته مكانا غير ما يقتضيه الاخر واقتضاء الجسم المكان معناه انه ان كان فيه
لم يطلب المفارقة وان كان خارجا عنه مال اليه بالطبع فالجسم ان كان بسيطا ولم يكن مكانه الطبيعي واحدا
لكان له مكانان طبيعيان فعند حصوله في احدهما لا يخلو الحال عن المرتين اما ان يطلب المكان الاخر اولا
فان طلب لم يكن الذي هو فيه مكانا طبيعيا وان لم يطلب لم يكن ذلك المكان الذي هو غير متمكن فيه مكانا
طبيعيا واما اذا فرضناه خارجا عنهما بالكلية فان لم يطلبهما ولا واحدا منهما فلا يكونان مكانين طبيعيين
له والتقدير انهما طبيعيان وان طلبهما معا فهو محال لان توجهه الى احدهما ينافي توجهه الى ذلك الاخر
بالضرورة وان طلب احدهما دون الاخر فيكون المتوجه اليه هو المكان الطبيعي دون الذي لا يتوجه اليه
فيكون المكان الطبيعي هو احدهما فقط والمقدر خلافه هذا حكم الجسم البسيط واما المركب فان غلب
عليه احد البسايط الاربعة فيكون مكانه مكان ذلك البسيط الغالب كالمعادن والنبات والحيوان
وان تساوت مقادير القوى في ذلك المركب يسمى معتدلا فاما ان يعدل ذلك الى امكنة بعض البسائط
المركب منها كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال وان لم يمل الى احد الامكنة فيكون مكانه هو المكان الذي
اتفق تركيبه فيه وقد زعم قوم انه لا مركب معتدل لانه لو كان موجودا فلا يخلو اما ان لا يكون له ميل
اصلا او يكون له ذلك فان لم يكن له ميل فهو محال لما بينا ان كل جسم له ميل وان كان له ميل فلا يخلو
اما ان يكون الى مكان بعض بسائطه وهو ترجيح من غير مرجح او الى مكان اخر وهو محال لان هذا المركب
لما تساوت فيه مقادير القوى البسيطة وجب ان يكون المكان الذي يميل اليه متساوي النسبة الى جميع
الامكنة لكل بسيط من بسايطه ولا بد وان يكون ذلك المكان حدا مشتركا بين جميع بسايطه وليس لها
حد مشترك يميل اليه ولما اثبتنا ان كل جسم يميل الى مكانه الطبيعي وجب ان نتكلم في الميل الطبيعي والقسري
فنقول ماهية الميل وحقيقته هي الممانعة التي يجدها الانسان من الزق المسكن تحت الماء او في الحجر
الهابط ولما كانت هذه الممانعة محسوسة فوجوده معلوم بالحس وليس هذا الميل المحسوس نفس الحركة
لوجوده حال ما يكون الحركة مفقودة كالزق المنفوخ المسكن فهو غير الحركة والميل ينقسم الى ثلثة اقسام
لانه اما ان يكون من ذات الجسم او من غيره فان كان من ذاته فان كان المحدث له هو الطبيعة كميل الحجر عند
هبوطه فيسمى بالميل الطبيعي وان كان المحدث له هو النفس فان لم يكن لها شعور فهو الميل النفساني و
ان كان لها شعور فهو الميل الارادي كميل الحيوانات الى الحركات الاختيارية ويسمى بالميل الارادي وان
كان الميل لا من ذات الجسم بل من غيره كميل السهم عند انفصاله عن القوس والحجر عند صعوده في الجو
فيسمى بالميل القسري وهو عند حدوثه مبطل الميل الطبيعي والارادي فانا اذا حركنا الحجر الى فوق
او حيوانا الى خلاف جهة ارادته كجهة فوق مثلا فالممانعة القسرية محسوسة مع انتفاء الميلين
الاخرين والميل القسري اذا بطل بعد وجوده فلا بد لذلك البطلان من علة فتلك العلة لا يجوز

ان يكون نفس الميل القسري والا لزم ان يكون الممكن علة لعدم نفسه فلم يوجد ابدا فكان يكون ممتنعا
لا ممكنا وذلك محال وان كان المبطل له غيره وذلك الغير اما ان يكون المتحرك نفسه او المتحرك فيه
وهي المسافة او نفس الحركة او امرا اخر فالاول لا يجوز ان يكون هو المتحرك والحركة والا لما تم
وجوده في جميع زمان الحركة ولا يجوز ان يكون العلة المبطلة امرا مغايرا لها لان ذلك الامر ان كان
من الصفات الثابتة للحركة وجب ان لا يستمر وجود الميل معه وان كان نفس الحركة فالحركة انما
هو من مقتضيات الميل فكيف يكون مبطلة له فبقي ان يكون المبطل هو القسم الثاني وهو المتحرك فيه
من المسافة المخروقة على سبيل المعاونة للقسر لان الميل الطبيعي وان لم يكن موجودا في المقسور
فقد يكون موجودا فيه فذلك المبداء للميل الطبيعي يقتضي ضعف الميل القسري والذي يدل على
وجود ذلك المبداء وتاثيره انا اذا حركنا حجرين صغيرا وكبيرا بقوة واحدة قسرية فان حركة
الحجر الصغير يكون اقوى من حركة الحجر الكبير من جهة ان مبداء الميل الطبيعي في الحجر الكبير يكون
اقوى وامنع للمقسور عن قبول الحركة بالميل القسري من الحجر الصغير فمبداء الميل الطبيعي قد
اجتمع مع الميل القسري وقاومه ومانعه واضعفه لا ان الميلين اجتمعا كما ظن بعضهم ويجوز
اجتماع المبداين ايضا والذي يدل على ان اجزاء المسافة المخروقة من العلل المعاونة للمقسور
في توهين الميل القسري وابطاله انه يختلف توهين اجزاء المسافة المخروقة للميل القسري
بالشدة والضعف بحسب اختلافها في رقة القوام وغلظها كالهواء والماء مثلا فلا يزال
اجزاء ما يتحرك فيه المقسور يعاون المقسور باضعاف الميل القسري المنقطع مدده وتوهينه
قليلا قليلا حتى يفني بالكلية فيعود الميل الطبيعي عقيبه دفعة وهكذا حكم جميع المقسورات
والميل الطبيعي كلما كان اقوى كان ذلك امنع لجسمه عن قبول الميل القسري فيكون الحركة بالميل
القسري ابطا واضعف مما اذا كان الميل الطبيعي اضعف وليس الميل نفس الطبيعة لبقائها عند
السكون الطبيعي وعدم الميل عنده ونظم القياس هكذا الطبيعة باقية عند السكون ولا شيء
من الميل بباق عند السكون فينتج من الشكل الثاني لا شيء من الطبيعة بميل وينعكس الى لا شيء
من الميل بطبيعة وعرفوا الطبيعة بانها مبداء اول الحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا
بالعرض فالمبداء ههنا يعنون به المبداء الفاعلي وبالحركة الانواع الاربعة الاينية والكمية
والكيفية والوضعية وبالسكون ما يقابل ذلك كله وانما يكون مبداء للحركة والسكون معا
بشرطين احدهما مفارقة الحالة الطبيعية الملايمة والثاني وجود الحالة الملايمة وقوله بما يتحرك
ويسكن فيه يراد به الجسم واحترز بقوله مبداء اول الحركة ما هو فيه عن المبادي الصناعية
والقسرية فلانها لا يكون مبادي لحركة ما هي فيه وبالاول عن النفوس النباتية والحيوانية
فانها مبادي لحركات ما هي فيه من النمو والتغذية والتوليد بواسطة استخدام القوى الطبيعية
والكيفيات لا انها مبداء اول وتحريك الطبيعة للجسم بتوسط الميل لا يمنع ان يكون مبداء اولا
لان الميل يكون عندها بمنزلة آلة وقوله بالذات يراد به احد وجهين احدهما بالنسبة الى المحرك
وهو تحريكها بذاتها لا بتسخير قاسر بشرط ان لا يكون مانع والثاني بالنسبة الى المتحرك وهو تحريكها
المتحرك بذاتها لا بامر خارج وقوله لا بالعرض يراد به احد وجهين الاول بالنسبة الى المحرك
وهو تحريكها بذاتها لا بالعرض كحركة راكب السفينة والثاني بالنسبة الى المتحرك وهو تحريكها الجسم
الذي لا يتحرك بالعرض كالصنم فانه يتحرك بالذات من حيث هو جسم ويتحرك بالعرض من حيث هو
صنم اذا عرفت الطبيعة وانها مغايرة للميل فاعلم انه لا يمكن ان يكون جسم عديم الميل مما عندنا

وبرهانه

وبرهانه انه لو امكن وجود جسم عديم الميل لامتنعت عليه الحركة لكنها ما امتنعت فما امكن
وجود جسم عديم الميل اما بيان بطلان التالي فظاهر واما بيان الشرطية فلانه لو امكن وجود عديم
الميل وتحرك فحركته اما ان يكون طبيعية او قسرية او ارادية والاقسام الثلثة للتالي باطل
فالمقدم مثله اما انه لا يجوز ان يكون حركة عديم الميل طبيعية فلان الحركة الطبيعية يجب ان يكون
عن الميل واما انه لا يجوز ان يكون حركته قسرية فلانه لو تحرك فلا يخلو حركته اما ان يكون في آن
اولا في زمان او في زمان والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم اما بطلان كون الحركة لا في زمان فهو بين البطلان
لانه لا حركة دفعية بل هي خروج الشيء من القوة الى الفعل قليلا قليلا والآن الدفعي ايضا غير
موجود فتعين ان لا يكون الحركة واقعة الا في زمان واما بطلان وقوعها في الزمان فلانا
نفرض ج ليس فيه ميل طبيعي و ب و د فيهما ميل الا ان ب ضعف ميل د فاذا حركنا ج مسافة
ما في زمان ما بقوة قسرية ثم حركنا ب الى خلاف جهة ميل الطبيعي بقوة مساوية للقوة التي
حركنا بها ج فحركة ب يكون ابطا لحصول العائق الطبيعي فيه فلا يخلو اما ان يتساويا في المسافة
او في الزمان فان تساويا في المسافة فيجب ان يتفاوتا في الزمان والا لزم ان يكون الحركة مع العائق
كهي لا مع العائق وذلك محال فيكون حركة ب في زمان اطول من زمان حركة ج فلنفرض ان حركة
ج في ساعة و ب في ساعتين ثم نطلب جسما اخر ينقص ميله عن ميل ب على نسبة نقصان
زمان ج عن ب وليكن د فاذا حركنا د بقوة مساوية للقوة الاولى قسرا في تلك المسافة فيقطعها
في نصف ساعة لان ميله لما كان نصف ميل ب ونسبة الزمان الى الزمان كنسبة الميل الى الميل فان
الحركة المعينة لا بد وان يستدعي زمانا معينا والحركة المطلقة يستدعي الزمان المطلق ولا يتعين
ويتخصص الا بمخصص والمخصص للحركة هو المخصص للزمان بعينه ولما فرضنا التساوي فيما عدا الميل فلم يتعين
مخصص للزمان سواه وبهذا يجاب عن الشك المذكور ان الحركة من حيث هي يستدعي قدرا معينا
من الزمان ومن جهة الميل يستدعي قدرا معينا اخر وحينئذ لا يلزم ان يكون نسبة الزمان الى الزمان
كنسبة الميل الى الميل وانما يلزم ذلك لو لم يستدعي الحركة المطلقة قدرا اخر منه وقد علمت ان الحركة
المطلقة لا يستدعي الا الزمان المطلق وهو غير موجود بالاعيان ولا يستدعي الزمان المعين
الا بمخصص وهو الميل فعلم ان حركة د الذي كان ميله نصف ميل ب يكون في ساعة كحركة ج العديم وكذلك
الميل يكون في ساعة ايضا فتساوى حركة ذي ممانع ولا ممانع وهو محال واذا فرضنا تساوي
ج و ب في الزمان فيجب تفاوتهما في المسافة والا لزم استواء الممانع مع غيره فاذا فرضنا ان ج
حرك مقدار ميل و ب حرك مقدار نصف ميل فاذا حركنا د بمثل تلك القوة في مسافة ب ولا شك
ان بقدر نقصان ميل د عن ب ينقص زمان حركة د عن زمان حركة ب فيكون نقصان زمان د عن
زمان ج على نسبة نقصان مسافة د عن مسافة ج فيلزم ان يتحرك في ذلك الزمان بقدر مسافة
ج وهو ميل فيستوي حركة الجسم الذي فيه المعاوقة مع الجسم الذي لا معاوقة فيه وهو محال
واما بطلان الحركة الارادية فتعرفه مما ذكرناه في ابطال الحركة القسرية واعترضوا على برهان
امتناع الحركة القسرية على عديم الميل من عدة وجوه منها انا لا نسلم وجود ميلين مختلفين
بالشدة والضعف على ما ذكرتم من النسبة فانه يجوز ان ينتهي الميل في جانب النقصان الى حد
لا يتجاوزه هكذا ذكره ابن سهلان واجاب الشيخ الالهي ان الجسم كلما كان اكبر كان ميله اشد
وكلما كان اصغر كان ميله اضعف ولما كانت القسمة لا تنتهي الى ما لا يقبله ولا ينتهي في الزيادة
الى ما لا يحتمل الزيادة اللهم الا لمانع خارج عن الطبيعة الجسمية فهكذا يكون حكم الميل في نقصه

وازدياده الى غير النهاية الا لمانع ومنها ان هذا البرهان المذكور انما دل على وجود مانع
وعائق عن الحركة الطبيعية ولكن لم قلتم ان ذلك المانع والعائق انما هو الميل لان العائق لما كان اعم
من الميل فلا يلزم من وجود العام وجود الخاص واجيب بان المفروض انما هو التساوي فيما عدا الميل فتعين
ان يكون التفاوت الواقع في الزمان ليس الا بسبب الميل لا غير ومنها انا لا نسلم ان المحال المذكور لزم
من وجود عديم الميل بل انما لزم من وجود مجموع الامور المفروضة واجيب بانه لما كان كل واحد
من تلك الامور المفروضة واقعا في الاعيان فلا يكون لزوم المحال المذكور الا من فرض عديم الميل
فقط وسياتي تحقيقه ومما يتفرع على هذا اثبات الميل المستدير لمحدد الجهات انه اذا كان الجسم على حالة
غير واجبة له من ذاته فهي قريبا بعلة خارجة عن ذاته فاذا جردنا النظر الى ذات ذلك الجسم مع قطع
النظر عن غيره كان تبدل تلك الحالة عليه ممكنا الا لمانع واذا كانت الحالة الممكنة هي الوضع والكون
فيكون النقلة عليه ممكنا وكلما امكن عليه النقلة والحركة فاثبات الميل له واجب وقيل عليه بان الشيء
وان كان ممكنا في نفسه الا انه يجوز ان يصير ممتنعا بغيره فكثير من الممكنات هذا حكمها الا ترى ان
المادة يمكن عليها كل صورة ومع هذا اذا اشتغلت بواحدة امتنع عليها حصول الصور الباقي وحينئذ
لا يكون الحكم بوجوب الميل لامكان الحركة باولى من الحكم بامتناع الحركة لعدم الميل لان الحركة من شرطها
وجوب الميل ولما كان المحدد جسما واحدا متشابها بالاجزاء المفروضة فليس بعض تلك الاجزاء
بما هو عليه من الوضع والمحاذاة اولى من غيره اذ لو كان لبعض الاوضاع المخصوصة اجزاء البعض
الاجزاء مع انه لا اولوية في الجسم البسيط المتشابه لكان ذلك ترجيحا من غير مرجح وذلك محال
الا لمانع خارج عن طبيعة الجزء المفروض واذا لم يكن الاوضاع المخصوصة للاجزاء واجبة لذاتها
فيكون ممكنة الانتقال لذاتها فاي وضع فرض يمكن تبدله بغيره بالنقلة والحركة وكل ما هو ممكن
الحركة واجب الميل فالمحدد للجهات واجب له الميل ولا يجوز ان يكون مستقيما والا لكان وراءه جهة وحشو
فكان له محدد اخر وقد فرضناه محددا فهي ان يكون ذلك الميل مستديرا فالمحدد له ميل مستدير
وباقي الافلاك لا يمكن فيها هذا البيان والمحدد للجهات لا يتكون ولا يفسد لافتقار كون متكون
وفاسد الى الحركة المستقيمة وبيان ذلك انك قد علمت ان كل جسم له بحسب كل صورة نوعية حيز
طبيعي كالارض مثلا فاذا صار شيء منها شيئا اخر كالماء الذي صار هواء فلا يخلو اما ان يصير هواء
في حيز نفسه وهو الماء فيجب عليه الانتقال الى المكان المناسب له وهو الهواء وان صار هواء في حيز
الهواء فيكون قبل ان تلبس صورة الهواء زاحم المتمكن فحرك اليه وحركه وان لبست المادة صورة
الهوائية في حيز غريب عن المخلعة والمستحيلة كحيز الارض مثلا فيجب النقلة الى المكان المناسب فعلى
كل تقدير يجب الحركة على الاستقامة فان قلت يجوز ان يلبس المادة الصورة المستحيلة في مكان المخلعة
من غير ان يكون هناك انتقال بالحركة المستقيمة بان يكون الجزء المتكون مجاورا لذلك النوع الذي
لبس صورته كالجزء من الماء المجاور للهواء الملاصق له فاذا صار هواء لا يحتاج الى الحركة لاتحاد
مكانيهما والجواب ان المجاورة لا يكون اتحادا في المكان فانه وان كان المكان متجاورين فهما متغايران فيجب
الانتقال الى المكان المناسب عند تبدل الصورة النوعية ثم ان المجاورة انما هي للاطراف فاذا صار
المجاور من نوع ما يجاوره كان ممكنا عليه الانتقال من احد طرفيه لذلك النوع الى الطرف الاخر
منه لاستواء نسبته الى جميع الجوانب والاطراف وذلك انما يكون بالحركة المستقيمة فكل كائن فاسد فهو
قابل الحركة المستقيمة وكل قابل الحركة المستقيمة ففيه ميل مستقيم ينتج من الاول ان كل كائن فاسد ففيه
ميل مستقيم والمقدمتان قد اثبتناهما فاذا جعلنا هذه النتيجة كبرى وضممنا اليها لا شيء من المحدد

للجهات

للجهات فيه ميل مستقيم وكل كائن فاسد ففيه ميل مستقيم ينتج من الثاني لا شيء من المحدد
للجهات بكائن فاسد والكبرى فقد تبينت واما الصغرى فلان المحدد بين ان فيه ميل مستدير ولا
مما فيه ميل مستدير فيه ميل مستقيم ينتج من الاول ان المحدد ليس فيه ميل مستقيم والصغرى بينت
واما الكبرى فلان الطبيعة الواحدة البسيطة لا تقتضي التوجه الى جهة بالميل المستقيم والانصراف
عنها بالميل المستدير والا لزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه وهو محال لكان تحرك
الجسم بالحركة المستقيمة الى مكانه الطبيعي فاذا وصل اليه تحرك عنه بالحركة المستديرة
فان قلت ان الطبيعة يجوز ان تقتضي الحركة المستقيمة والمستديرة باعتبارين اما المستقيمة
فعند مفارقته الحيز الطبيعي واما المستديرة فعند حصوله في الحيز الطبيعي كالجسم فانه يقتضي
الحركة بشرط مفارقة الحيز الطبيعي والسكون بشرط حصوله في الحيز الطبيعي واجابوا عنه
بان الطبيعة الواحدة انما اقتضت الحصول في المكان الطبيعي فقط لانها تقتضي الحركة والسكون لذاتها
بل لما كان مطلوبها ذلك الحصول فاذا عرض لها المفارقة لسبب خارج توصلت الى ذلك الحصول وهو
السكون بالحركة فالمطلوب بالحركة والسكون شيء واحد ومسئلة الميل بخلاف هذا فان المطلوب بالحركة
المستديرة غير المطلوب بالحركة المستقيمة فليس مطلوبهما شيء واحدا فان الحركة المستديرة فيها
انصراف عن المطلوب بالحركة المستقيمة ثم انه ليس في المتحركات على الاستدارة ما يطلب وضعا طبيعيا
وفي المتحركات على الاستقامة ما يطلب مكانه الطبيعي وكل الحركة المستقيمة مستندة الى الطبيعة وليس
كذلك المستديرة فمبداء الحركتين ليس شيئا واحدا الا انه قد ينفك احد الحركتين عن الاخرى وقد يوجد
معها ثم ان المحدد للجهات لو كان مقتضيا للحركة المستديرة في مكان طبيعي لو فرضنا جواز ذلك فكان مقصوده
بالحركة وضعا طبيعيا مخصوصا فوجب وقوفه عند حصوله لذلك الوضع وهو محال لاستواء جميع الاوضاع
بالنسبة اليه فجعل بعض الاوضاع طبيعيا له ليس اولى من البعض الاخر هذا حكم المحدد وكله مبني على
ان الحركة المستقيمة ممتنعة عليه ولما كانت الافلاك الباقية يمتنع عليها الحركة المستقيمة لان الميل المستدير
ثابت لها وكل ما ثبت له الميل المستدير فليس له ميل مستقيم ينتج كل ما ثبت له الميل المستدير فليس له ميل
مستقيم ويضم اليها كبرى وهي لا شيء مما ليس له ميل مستقيم يقابل الحركة المستقيمة فينتج كل ما ثبت له
الميل المستدير فليس يقابل الحركة المستقيمة فالافلاك غير قابلة للحركة المستقيمة فلا تتكون ولا تفسد
لذلك ولا تنخرق ولا تلتئم لافتقار ذلك الى الحركة المستقيمة ثم لو جاز الخرق على كل الافلاك فاجزاء
المخروق ان طاوعت القاسر ففيها ميل مستقيم الى تلك الجهة وان مانعت ففيها ميل مستقيم الى خلاف
تلك الجهة فهذا جملة ما ذكره جماعة المحصلين من المشائين في اثبات الميل لكل الاجسام وما يتفرع على
ذلك من الاحكام واما الشيخ الالهي شهاب الملة والدين قدس الله نفسه وروح رمسه فقد
ابطل برهان ثبوت الميل لكل جسم بوجهين احدهما باظهار الخلل في بعض المقدمات التي اثبت بها وجود
الميل لكل جسم وهي قوله لا يجوز والا لم يكن له تاثير اصلا فيكون وجوده كعدمه ان يستوي زمان
حركة ذي الميل مع عديم الميل وذلك محال فانه منع هذه المقدمة بان قال لا يلزم ان يكون تاثير
الجزء جزء من تاثير الكل فان الميل القوي اذا كان مؤثرا في الممانعة والمدافعة لا يلزم ان يكون
جزء ذلك الميل يؤثر في المدافعة والممانعة جزءا من مدافعة الكل فاذا اقتضت ميل القوي زمان
الحركة لا يلزم اقتضاء الميل الضعيف من الزمان ما نسبته الى زمان القوي كنسبة الضعيف الى القوي
واقتضاء زمانه فان عشرة من الرجال اذا رفعوا بالقسر حجرا مقدار عشرة اذرع فلا يلزم
ان يكون الواحد من اولئك العشرة يقدر على رفعه ذراعا بل قد لا يقدر على تحريكه فضلا عن رفعه

فاذالم يتمكن عن تحريكه بالكلية بانفراده مع تاثيره عند الانضمام الى التسعة فيكون وجود
الواحد الذى كان جزء العلة كعدمه عند الانفراد واى لزم من ذلك محال وعلة تاثير الجزء عند
الانضمام دون الانفراد ان تاثيرها مشروط بانضمام الاجزاء الباقية فعند الانفراد لايكون
الشرط موجودا فلا يؤثر وذكر بعضهم ان مثال الحجر والعشرة المحركين له غير مناسب ولا مطابق
لمسئلة الميل لانه لامعنى للميل عندهم الا المدافعة والممانعة فاذا لم يوجد افلا ميل فان الرجل
الواحد اذا رام تحريك الحجر ولم يقدر لايكون هذه الممانعة ميلا وانما يكون ميلا لو كانت تحرك
عن الحيز لان الجسم فى حيزه لاميل له اما اليه فلا تم فيه واما عنه فلان الطبيعة الواحدة لا تقتضى
حيزا وانصرافا عنه بخلاف مسئلة الميل فانه موجود فى الجسم الثالث المسمى دغير معدوم
كما كان فى الحجر الا انه ضعيف وينبغى ان يعلم ان غرض الشيخ بيان ان اجزاء العلة بانفرادها لا يجب
ان يكون مؤثرة جزء من تاثير الكل فان الميل الضعيف يجوز ان يبلغ الى حد لا يؤثر فى المدافعة و
الممانعة جزء من تاثير الكل الذى كان جزءا مؤثرا عند ضمه كما ذكر فى العشرة المحركين للحجر عند
الاجتماع وعلم قدرة الواحد منهم على التحريك جزء امن تاثير الكل وعند هذا الاجتماع يكون
وجود الميل وعدمه سواء وحينئذ لا يلزم ان يكون نقصان زمان حركته عن حركة ذى الميل
على نسبة النقصان زمان حركة ذى الميل القوى عن عديم الميل فلا يتم البرهان ويحصل غرض الشيخ
بذلك وقوله ان الميل انما كان يصح اجزاؤه مجرى مثال الحجر لو كانت المدافعة والممانعة من تاثيرات
الميل لا ان الميل يكون نفس تلك التاثيرات التى هى المدافعة والممانعة فى هذا الكلام نظر فانه يفهم منه
ان المدافعة والممانعة اذا لم يكن نفس الميل بل من تاثيرات يصح اجزاء الميل مجرى المثال المذكور
لوجودهما فى الموضعين ومتى حكم بثبوت المدافعة والممانعة فى الحجر وانهما من تاثيرات الميل
واذا كان الاثر موجودا كان المؤثر موجودا لامحالة ويلزم وجود الميل فى الحجر الذى لايتحرك
عن حيزه الطبيعى ولم يقل به احد ونحن فقد ذكرنا مقصود الشيخ من وجه المناسبة وليس غرضه
ان يكون المثال مطابقا للمثل من جميع الوجوه ليرد عليه بعض الشكوك الوجه الثانى فى ابطال
برهان الميل من جهة المعارضة وذلك انا نفرض حجرين متساوى الميل الى المركز فاذا حركنا احدهما
بقوة قسرية منضمة الى ميله الطبيعى الى المركز وتحرك الحجر الاخر بطبعه دون القوة القسرية
فحركة ذى الميلين اسرع ثم نفرض جسمين اخرين لا ميل لهما الى المركز بل لهما ميل الى المحيط واحدهما اكبر
من الاخر كالنار والهواء مثلا فاذا حركناهما الى المركز بمثل تلك القوة القسرية التى حركنا بها الحجر
ذى الميلين فحركة النار ابطاء من حركة الهواء فاذا طبقنا برهان الميل على هذا الفرض ففرضنا
للحجر ذا الميلين الى المركز الذى لاميل له الى المحيط هو ح فى برهان الميل والنار هو ب والهواء د
فاذا فرضنا ان زمان حركة النار كان فى ساعة وزمان حركة الحجر ذى الميلين فى نصف ساعة
ثم فرضنا ان الميل المعاوق فى الهواء نصف الميل الذى كان معاوقا فى النار فيلزم ان يكون زمان
حركة الهواء نصف زمان حركة النار وقد كان زمن حركة النار فى ساعة والهواء فى نصف ساعة
والحجر الذى فيه الميلين فى نصف ساعة فيلزم تساوى زمان حركة ما فيه ميل معاوق وما
لا ميل معاوق فيه وهو محال كما كان المحال الازما هناك بل ههنا يكون المحال الزم لان هناك
انما لزم المحال من مساواة ما له معاوق وما لا ميل معاوق له فقط واما ههنا فانما لزم المحال
من مساواة ما له ميل معاوق وما لا ميل معاوق له وفيه مع ذلك الميل القسرى ميل طبيعى موافق
فيكون الزم فى الاستحالة لاشتراكهما فى الميل القسرى الى جهة المركز وامتياز ما يكون النار لاميل
لها اليه والحجر

لها اليه والحجر له ميل كما كان فى مسئلة الميل الا ان ههنا ينضم الى الميل القسرى الميل الطبيعى فيمتنع
تساوى زمانى الحركتين لذلك لكن قد تساويا هذا خلف فلو لزم وجود الميل المعاوق عن الحركة
القسرية فى كل جسم عما ذكرتم من البرهان فيلزم مثل ذلك بعينه فى هذه المسئلة من غير تفاوت
وكان يلزم من ذلك ان يكون للحجر ذى الميلين الطبيعى الى المركز والقسرى الموافق له ان يكون له ميل
اخر الى المحيط مخالف وذلك بين الاستحالة لامتناع اجتماع الميلين المختلفين فى جسم واحد واذا
برهان الميل بطل قولهم ان كل جسم فلا بد له من ميل وبطلت الاحكام المبنية عليه والشيخ رضى الله
فى ابطال قاعدة الميل سر عظيم سنرمز عليه فيما بعد والحق ان المحدد للجهات لاميل له يخالف الميل الذى
له من نفسه المحركة له بالارادة وبرهانه ان المحدد مستدير الشكل فلا يكون بعض الاوضاع اولى
من الاخر وكل جرم كانت اوضاعه على هذه الصفة فلاميل له فالمحدد لاميل له ثم كل وضع يفرض
للمحدد لايكون اولى به من الاخر واذا لم يكن اولى فيمكن تبدله بالحركة فان لم يكن له ميل مخالف لجهة
ميل الحركة فذلك مطلوبنا وان كان له ميل مخالف لجهة ميل الحركة فيكون فيه ميول مختلفة بحسب
اختلاف الحركات التى تقبلها بحسب الاوضاع متساوية بالنسبة اليه واذا تساوت الاوضاع
تساوت الميول ايضا بالنسبة اليه وعند تساوى الميول لايبقى ممانعة ولا مدافعة الى جهة فلا يكون
فيه ميل اصلا اذ حقيقة الميل الممانعة والمدافعة وحينئذ لا توجد فلا ميل وهذا يتم فى باقى الافلاك
فانها مستديرة الشكل فلا يكون بعض الاوضاع اولى بها من البعض ويتم البرهان على ما ذكرنا
فليس لها ميل زائد على الميل الذى لها من نفسها المحركة بالارادة ويتفرع على هذا الاصل ان المحدد
للجهات لا يقبل الخرق والكون والفساد لما بينا من امتناع الحركة المستقيمة على وجه لا يبتنى على
الميل الذى ابطلنا بل لان الحركة الى غير صوب وجهة الواقعة فى العدم المتوجهة اليه محال واذا امتنعت
الحركة المستقيمة عليه امتنعت عليه تلك الاحكام لما عرفنا ان كل منخرق ومتكون وفاسد فهو قابل
للحركة المستقيمة ولا يتم هذا فى باقى الافلاك على هذا الوجه ويتم على الوجه الاول المبتنى على الميل الذى
ابطلناه ويجب ان يعلم ان الشيخ ما ابطل الميل بالكلية كيف وميل الاجسام العنصرية الى امكنتها
الطبيعية عند الخروج عنها محسوس لا يحتاج الى اثباته بالبرهان لكن ابطل تعميم الميل لجميع الاجسام
بالطريق الذى ذكروه بل نفى ان يكون فى الاجسام الفلكية العلوية ميل يخالف الميل الذى لها من نفسها
المحركة بالارادة وهو الميل النفسانى وسياتى الكلام فيه الفصل الثامن فى المكان وما قال الناس فيه
تنازع الناس فى حقيقة المكان فكل واحد منهم مال الى شئ والخلاف انما يكون حقيقيا عند تسليم لازم
من لوازمه او خاصة له وامر ذاتى والا فلا يصح النزاع فيه وان وقع فيه الاختلاف فيكون لفظيا
فانه لامانع عن الاصطلاح وان يسمى ما يستقر عليه الجسم مكانا والامارات التى اذا سلمت تنوع
فيه بعد ذلك يصير الخلاف حقيقيا اربعة باتفاق الجمهور الامارات الاولى جواز حركة الجسم
عنه الى غيره والمعترف بهذا اللازم للمكان ليس له ان يقول ان المكان هو الهيولى والصورة
فانه سلم ان المكان هو ما يجوز ان ينتقل عنه ولا شئ من الهيولى والصورة يجوز الانتقال
عنهما ينتج من الثانى فلا شئ من المكان بهيولى ولا صورة فان قلت ذكرت جواز الانتقال
عن المكان ومن الاجسام ما لا يجوز عليها الانتقال عن امكنتها كالفلكيات قلت لا نعنى بالانتقال
الانتقال بالفعل بل نعنى به جواز الانتقال من حيث التمكن والجسمية وبهذا المعنى يجوز الانتقال
عليها ولا ينافى ذلك امتناع الانتقال بسبب اخر كصورة نوعية او امر اخر فاذا لم يمنع نفس
التمكن من الانتقال والهيولى والصورة يمنعان عن الانتقال فليست الهيولى والصورة مكانا

وكذلك يلزم المعترف بهذا اللازم ان يفرق بين المحل والمكان فان المكان يصح عليه الانتقال
باعتبارها وكل ما هو دونه ومحل لا يمكن عليه الانتقال باعتبارها فلا شيء من الامكان بمحل وايضا
فان المحل شايع في محله بالكلية مجامع اله وذا المكان ليس كذلك الامارة الثانية من لوازم
المكان المسلمة امتناع حصول جسمين فيه والمعترف بهذا اللازم يجب عليه ان يفرق بين المكان
والمحل فان المكان يمتنع حصول متمكنين فيه وذا المحل يجوز حصول حالين فيه كالحلاوة والبياض
في السكر الامارة الثالثة من اللوازم المسلمة انه ينسب اليه الجسم بلفظة في وما هو في
معناها والمعترف بهذا ليس له ان يقول المكان ما يستقر عليه الجسم ولا انه هيولى او صورة
لان المكان ينسب اليه الجسم بفي ولا شيء مما يستقر عليه الجسم ينسب اليه الجسم بفي ينتج من الشكل الثاني
لا شيء من المكان مما يستقر عليه الجسم وكذلك الحكم في الهيولى والصورة لامتناع ان يكون الكل في
واحد من اجزائه ليصح ان ينسب اليه بلفظة في الامارة الاربعة من اللوازم المسلمة اختلاف
المكان بالجهات كفوق واسفل والمعترف بهذا اللازم ليس له ان يقول ان النفس مكان الجسم فان
النفس لا جهة لها ولا مكان ولا يصح نسبة الجسم اليها بفي فبعد تسليم هذه الامارات الاربعة
كما هو عند الجمهور لا معنى لقول من يقول ان المكان هو الهيولى والصورة او ما يستقر عليه الجسم
لان هذه الامارات الاربعة لما كانت مسلمة بالاتفاق فيجب ان يوجد جميعها فيما يسمى مكانا
ولا يصح اجتماعها في واحد من هذه الثلثة المسماة كل واحد منها عند طائفة مكانا فان قلت
ان الامارة الاولى يكفي في منع جواز كون المكان هيولى وصورة والثالثة يكفي في منع كون المكان
ما يستقر عليه الجسم فالامارة الثانية والرابعة مستدركة لا يفتقر اليهما قلت اما الامارة
الثانية فيفتقر اليها ليفرق بها بين المكان والمحل فان الجسمين يمتنع اجتماعهما في مكان واحد واما الحالان
فانه يجوز حلولهما في محل واحد وجواز الانتقال وان كان يكفي فرقا بين المكان والهيولى والصورة الا انه
يفتقر في عدم جواز انتقال الصورة والاعراض من محل الى محل وان عدم جواز ذلك الانتقال
لذاتها او لنفس حلولها في ذلك المحال الى برهان بخلاف عدم جواز اجتماع الجسمين في مكان واحد فانه بين
بذاته لا يحتاج الى برهان واما الامارة الرابعة فانها تبطل راي الزاعم ان النفس مكان البدن وكان
المسلم من الامارة الرابعة في المكان اختلافه بالجهات ولا جهة ولا مكان للنفس فيفتقر الى ذكرها وذهب بعض
الاوائل الى ان المكان هو الخلاء لتوهم ان الامارات الاربعة موجودة فيه ثم عرفه بانه امتداد يمكن ان يفرض فيه
ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة قائمة لا في مادة من شانها ان يملأها الجسم فالامتداد كالجنس يشمل الخط
والسطح والجسم وقوله يمكن فرض الابعاد الثلثة فصل يخرج الخط وقوله قائمة يخرج به السطح وقوله قائمة
لا في مادة يخرج به الجسم التعليمي الذي يحتاج الى الحلول في المادة ومن شانه ان يملأه الجسم يخرج به الجسم الطبيعي
لامتناع ان يملأه جسم اخر لكونه ملأ في نفسه فهذا الخلاء المعرف بهذا الرسم فيه مذهبان للذاهبين الى ان هذا
الامتداد يجوز ان يخلو عن امتداد طبيعي اخر يجامعه ويبقى فارغا وقدماء المتكلمين الى هذا الراي والمذهب الثاني
ان هذا الامتداد موجود ولا يجوز ان يخلو عن الجسم ويلزم من هذا ان يكون البعد متداخلا بعدا آخر ثم ان اصحاب
هذين الرأيين اختلفوا بعد ذلك فالذين قالوا بجواز خلو الخلاء عن البعد اختلفوا فمنهم من زعم ان وراء
العالم خلاء لا يتناهى ومنهم من زعم ان لا خلاء الا القدر الذي فيه العالم فقط وليس وراءه خلاء
ولا ملاء وان الاجسام الموجودة في هذا العالم قد يوجد بينها ما يكون غير متماسة فيكون خلاء وبعض
القائلين بالخلاء يقول بانه ليس في العالم جسمان متماسان لا يوجد بينهما ما يماسهما ومن قال من القدماء بالخلاء
اختلفوا فمنهم من زعم انه مقدار وشيء ومنهم من زعم انه ليس بمقدار ولا شيء واذا ابطل اصل الخلاء بطلت

الآراء المتفرعة عليه اما القائلون بان وراء العالم خلاء لا نهاية له فالذي يبطل مذهبهم انهم اما ان يقولوا
بانه عدم صرف او انه موجود فان قالوا بكونه عدما صرفا فلا يبقى بينه وبين الحكماء النفاة له منازعة
فتصير معنى كلامه انه ليس وراء العالم شيء وذلك بعينه مذهب الحكماء النفاة للخلاء ويكون قد ناقض
ما عرف به الخلاء من كونه بعدا يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة والعدم المحض لا يمكن فيه ذلك واما القائلون
بان الخلاء موجود فالذي يبطل مذهبهم ان الخلاء امتداد موجود وكل امتداد موجود يجب فيه النهاية
ينتج من الاول ان الخلاء الذي وراء العالم يجب فيه النهاية وقد كان فرض غير متناه هذا خلف وايضا
لو كان موجودا فالجسم الشاغل له اذا زال عنه وحصل فيه اصغر منه ذاهبا في الاقطار الثلثة فان زاد
عليه الخلاء المساوي له الاكبر منه ثم ان الاجسام المتباعدة يكون الخلاء بينها اكبر من المتقاربة وما قبل
الزيادة والنقصان والمساواة هو مقدار كمي فلا يكون لا شيء فاذا كان له طول وعرض وعمق وهو قائم
بنفسه فيكون جسما لا خلاء وكل من زعم من اصحاب الخلاء بانه مقدار قائم بنفسه فقد اعترف بجوهريته
لانه يمكن فيه فرض الابعاد الثلثة وهو مقصود بالاشارة الحسية ولا معنى للجسم الا ذلك ولا يعرف
فالذي نفهمه من الجسم وهو ما سلموه من الخلاء فالحق ان لا نزاع مع الذين قالوا ان الخلاء ليس بشيء ثم قالوا
وراء العالم خلاء متناه او غير متناه يخلو عنه الجسم او لم يخل فان كان هناك نزاع فانما يكون مع الذين
يزعمون ان بين الاجسام خلاء ليس فيه شيء ويسمى بعدا مفطورا فالذي يدل على ابطاله ان الخلاء الذي
بين الجسمين المتباعدين اكبر مما بين الجسمين المتقاربين وكل ما كان كذلك فهو مقدار فالخلاء مقدار ولكون
هذا المقدار مقدارا لما هو بينه من تلك الاجسام فان له اقطارا ثلثة ومقدارا يزيد المجموع على الاجسام
المفروضة بينها ثم ان الخلاء كم يطابق المقادير المتصلة ولا شيء من الكم المطابق المقادير المتصلة بكم
منفصل فلا شيء من الخلاء بكم منفصل واذا لم يكن منفصلا فيكون متصلا فهذا المتصل لو كانت طبيعته
مقتضية للاستغناء عن المحل لما تصور وجود مقدار في مادة وقد وجد فلا يستغني عنه مقدار
وكل ما هو مقدار قائم بنفسه قابل للابعاد مقصود بالاشارة فهو جسم فالخلاء جسم ولا يحتاج الى
الطريق الذي ثبت به جسمية الخلاء وهو ان الخلاء امتداد يجب فيه النهاية وكلما وجب فيه النهاية فله مقطع
فالخلاء له مقطع وكل ما له مقطع فهو يقبل الانفصال من حيث الطبيعة البعدية لتشابهها وكلما كان كذلك
فله مادة قابلة لتلك الابعاد وكلما كان كذلك كان جسما برهان اخر على نفي الخلاء وهو ان الخلاء لو كان
موجودا لزم ان يقبل الانفصال الوهمي لانه امتداد وكل ما قبل الانفصال الوهمي قبل الانفصال الانفكاكي
لما ذكرنا انه اذا امكن القسمة على نوع كالماء امكن القسمة الانفكاكية على جنسه كالجسمية من حيث هي
جسمية الا لمانع خارج عن الطبيعة الجسمية كالصور النوعية للافلاك وكل ما قبل الانفصال الانفكاكي
فهو في مادة كما بين في اثبات الهيولى والصورة ولزم من هذا ان الخلاء لو كان موجودا لكان حلوله في مادة
فما كان خلاء فان قلت المجوزون لوجود الخلاء قد يمنعون قبول الخلاء للانفصال وحينئذ لا يتم البرهان
قلت المجوزون لوجود الخلاء كان في تعريفهم له انه من شانه ان يملأه الجسم فاذا دخل الجسم المتمكن فيه فان لم
يقاومه ففيه صلابة فهو ملاء وذلك هو المطلوب وان عدم الخلاء فله مقدار في مادة فيها قوة
وجوده وعدمه فهو جسم يخلع صورة ويلبس اخرى وان حصل فيه الجسم فان هرب الخلاء وانضم الى
فقد صح انفصال البعد الخلائي فيلزم ان يكون له مادة وان اجتمع معه لزم التداخل وهو محال لان البعد
الخلائي امتداد مقداري والجسم امتداد مقداري اخر وكما يمتنع في العقل ان يصير الوحدتان كيف كان
وحدة واحدة فكذلك يمتنع ان يصير المقداران مقدارا واحدا بلا زيادة وايضا فان العقل انما حكم
بامتناع التداخل لاجل اتصال البعدين فان ذا البعد الواحد كالخط والبعدين كالسطح ناقص والجسم هو

الكامل بالابعاد الثلثة القائم بنفسه فاذا كان تمام هيولى ذلك الكمال البعدى فهو علة المانع
ومتى وجدت العلة وجد المعلول فامتناع التداخل معلوم بالبديهة ولا يقال ان التداخل
للمكان قسما من الملاقات المنقسمة الى قسمين احديهما ملاقات الاسر وهو التداخل الثانى الملاقات
بالسطوح فالمانع من الملاقات بالاسر اما ان يكون الجسم من حيث هو جسم او الجزئية ولما كانت هذه الثلثة
متساوية فى الكل والبعض فيجب ان يكون كما منعت ملاقات الكل بالكل منعت ملاقات البعض بالبعض ولم يمنع
ملاقات البعض بالبعض لما شوهد من ملاقات الاجسام بعضها ببعض فلا يمنع ملاقات الكل بالكل فيجب
ان يكون المانع من الملاقات بالاسر هو كمال البعدى لكل واحد من الجسم وجزئه والا كرجوع فى هذه المسئلة
الى دعوى البديهة اولى من هذا والا لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون التمانع بسبب الصلابة وحينئذ لا يتم
ما ذكرتم والتقاء الاجسام ليس بسطوحها واعراضها دون ذاتها والا لقامت بنفسها ولزم من ذلك
ان يكون النقطة خطا والخط سطحا والسطح جسما وذلك محال فبطل التداخل فى الملاء والخلاء برهان اخر
على ابطال الخلاء الذى يقال انه بعد فنقول لو كان الخلاء بعدا مع قيام البرهان على تناهى الابعاد لكان له شكل
فذلك الشكل اما ان يقتضيه الطبيعة المقدارية او هيئة لها فكان يجب ان يكون جميع المقادير على شكل واحد
وان كان حصول ذلك الشكل بسبب خارج فكان لحوقه به ممكنا وما كان ممكن اللحوق فتغيره ممكن فشكله يمكن
التغير وتبدل الاخر فيمكن عليه الانفصال والاتصال فيكون جسما وفرض خلاء هذا خلف وجه اخر فى
ذلك ان ذلك الشكل الحاصل للخلاء لا يخلو اما ان يكون بسبب ما يحله الخلاء فيلزم ان يكون مقدار الحامل و
المجموع هو الجسم او بسبب حل فى الهواء فيكون مادة صورته المقدار وان كان بسبب خارج فيمكن تغيره وتبدله
فهو قابل للانفصال فيكون جسما وصورته قياسه هكذا لو كان الخلاء موجودا لكان ذا شكل وكل ذى شكل جسم
ينتج لو كان الخلاء موجودا لكان جسما لكنه ليس بجسم فليس بموجود برهان اخر على ابطال الخلاء الذى يقال انه
الى العالم فى بعضه والذى هو وراء العالم لو كان هنا الخلاء موجودا لم يخل اما ان يكون العالم الذى فيه
متحركا او ساكنا والتالى بقسميه باطل فالمقدم مثله فالملزوم بين واما بيان بطلان التالى اما بطلان الحركة
فلانه لو تحرك لكانت حركته اما طبيعية وهى يكون عن الميل الى جهة والخلاء متشابه الاحوال فلا يكون
الميل فيه الى جهة اولى من الميل الى جهة اخرى او ارادية وهنا بعينه حكمها او قسرية وهى يكون اما عن الميل
الطبيعى او الارادى واذا لم يكن ميل طبيعى ولا ارادى فلا قسر واما بطلان السكون فلانه انما يكون
فى حيز معين من الخلاء فذلك السكون اما ان يكون طبيعيا او اراديا او قسريا والاولان لا اولوية
لسكونه فى بعض الاحياز من البعض الاخر واما القسرى فيبتنى عليهما فاذا لم يكونا لم يكن قسر برهان اخر
لو كان الخلاء وراء العالم موجودا لم يكن حصول الجسم فى حيز منه وجه اولى من غيره والخلاء
ولنسبة الفاعل المتساوى النسبة اليه متشابه فلا يكون لبعض اجزائه اولوية بالتحيز من الجزء الاخر
ثم لو كان الخلاء موجودا وامكن ان يتحرك فيه متحرك لم يكن لتلك الحركة انقطاع لان الميل الموجود لا
الا معاوقة ما يتحرك فيه من الاجسام والخلاء فلا معاوقة فيه اصلا برهان اخر مبطل للخلاء
سواء كان عدما محضا او بعدا قائما بذاته فنقول لو كان الخلاء موجودا ووقعت فيه حركة لكانت اما
يقع فى زمان منقسم او غير منقسم والتالى بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الملزوم فبين واما بطلان القسم
الاول من التالى وهو امتناع حصول الحركة فى الزمان المنقسم فلان الموجب لسرعة الحركة وبطئها امران الاول
شكل المتحرك كالمخروط فان نزوله على راسه الحاد اسرع من نزوله على قاعدته لان نزوله على ذلك
الراس الحاد يكون اقوى على خرق الهواء لضعف المعاوقة ونزوله على قاعدته المماسة لسطح الهواء
ابطأ لصعوبة خرق الهواء لمعاوقة له عن النزول الامر الثانى الموجب لسرعة الحركة وبطئها معاوقة

ما يتحرك فيه

ما يتحرك فيه كرقة المسافة وغلظها فان خرق الملاء الغليظة اضعف من خرق الرقيق لمعاوقته فيكون
للحركة فيه ابطاء فاذا فرضنا مقدار عشرة اذرع مملوة ماء قطعها متحرك فى ثلث ساعات ثم فرضنا
عشرة اذرع اخرى خالية قطعها المتحرك بمثل تلك القوة فى ساعة فنسبة زمان الحركة فى الخلاء
الى زمان الحركة فى الملاء يكون بنسبة الثلث ثم نطلب ملاء ارق من الماء يكون نسبة معاوقته الى معاوقة
الماء كنسبة نقصان زمان الحركة فى الخلاء الى زمان الحركة فى الماء فيكون زمان الحركة فيه فى ساعة ويلزم
من ذلك تساويهما فيكون الحركة مع المعاوق كهى لا مع المعاوق وهو محال لزم من فرض وجود الخلاء
باقى المقدمات صحيحة واما امتناع وقوع الحركة فى زمان غير منقسم وهو القسم الثانى من التالى فلان كل
حركة يقع فى مسافة ففيها انتقال من اين الى اين ولا بد وان يكون الحركة فى الجزء الاول متقدما على الحركة
فى الجزء الثانى ويلزم من ذلك انقسام الزمان ولما بطل قسمى التالى بطل المقدم وهو وجود الخلاء ويرد عليه
ما يرد على برهان الميل ولحجج المثبتون للخلاء بوجوه منها قولهم انا عرفنا وجود الخلاء بالتحليل كما عرفنا
وجود البسائط بتحليل المركب فاذا رفعنا عن الظرف ما فيه فيلزم وجود بعد بين اطرافه وجوابه
هذا ليس بتحليل لان التحليل هو تفصيل الشئ الى اجزائه وافراده وليس الخلاء جزءا من المركبات لكى يكون فيه تحليل
ثم ان مطلوبكم ليس بحاصل بالرفع وحده من غير توهم وقفة الاطراف لتحصيل الابعاد الخالية بذلك
وهو محال الوقوع فى الاعيان ومنها ان الجسم اذا تحرك الى مكان اخر مفارقا المكان فحركته متقدمة على
الجسم المنتقل الى مكانه وحينئذ يلزم ان يتخلل بين حركة الجسمين زمان يخلو فيه المكان الاول وجوابه ان تقدم
الحركة على الحركة هنا انما هو بالذات لا بالزمان كما ذكرنا فى حركة الاصبع والخاتم ومنها قولهم ان تحرك
الجسم المتقدم غير ان حركة الجسم المتاخر وبين الانين زمان يخلو فيه المكان عن الجسمين ليس بشئ لان الحركة
لا يقع فى الان والتقدم كما ذكر انما هو بالذات ومنها قولهم ان الجسم اذا تحرك عن مكانه فحركة الهواء الى مكانه
ذلك ممكن لان وجوب حركة الهواء بعد وجوب حركة ذلك الجسم اذ لولا حركة ذلك الجسم ما تحرك ذلك الهواء
المجاور له الى مكانه فيكون مع وجوب حركة ذلك الجسم امكان حركة الهواء ومع امكان حركته امكان لا حركته
المقارن لامكان الخلاء فالخلاء ممكن الوقوع وجوابه ان الهواء وان كانت حركته ممكنة لذاتها فيكون وجوبها
بعلة وتلك العلة انه ان لم يتحرك لزم الخلاء فاخذ حركة الهواء الممكنة بذاتها الواجبة بعلة خارجة
وهو ضرورة عدم الخلاء لا يكون اولى من اخذ الخلاء ممكنا بسبب امكان لا كون الحركة لان الممكن ربما
وجب بعلة وتلك العلة هنا ضرورة عدم الخلاء وحينئذ فلا يلزم من فرض امكان لا كون الممكن عدم
تمكنه فى ذلك المكان فالحق ان وجوب العلة يجعل المعلول الممكن واجبا لا ان فرض امكان عدم الممكن يجعل
العلة الواجبة ممكنة الرفع لاجل ضرورة عدم الخلاء ثم قالوا لو ان الشراب الممتلى به دن متى جعل
فى زق ووضع الزق فى الدن يسعه ولولا ان هناك خلاء ما امكن ذلك وجوابه انا لا نسلم انه اذا كان
ملاء يسعه مع الزق وعلى تقدير التسليم فلا يلزم الخلاء بل يكون تخلل الشراب هواء ما اخر ولما حصل
الوتد فى الحائط مع التراب فلا يدل على انه كان هناك خلاء بل التراب اجتمع وخرج الهواء من المسام
وتمكن الوتد فى الحائط واما قولهم ان الماشى يدفع الهواء فيحصل الخلاء فى مكانه ليس بصواب فان ذلك القدر
من الهواء ليس له انفراد بمكان وانما الماشى عند حركته يخرق الهواء فيحصل هناك حدود ويصير مكانا
له وقبل ذلك لا حدود ولا امكان ولا تمكن مفرزة متميزة وقولهم لو لم يكن الخلاء موجودا للزم من
حركة جسم واحد حركة جميع الاجسام غير لازم فانه لا يلزم من حركة ذلك الجسم الا حركة ما يجاوره
من الاجسام القريبة فالقريبة حتى ينتهى الحركة فى الضعف فى الابعد الى حد لا يبقى له اثر كما يشاهد فى
دوائر حركات الماء وضعفها كلما اتسعت عند رمى حصاة وقولهم ان الشراقات التى الماء لولا وجود

للخلا الحابس للماء او الجاذب له لما انغمس فيها الماء ليس بصحيح اذ لو كان الحابس للماء هو الخلاء لوجب
ان يكون جميع الاواني عند الكب لا ينزل منها شئ وانما ينزل الماء لامتناع دخول الهواء لاجل امتناع
الخلاء ومن الامتناعيات الدالة على امتناع الخلاء وقوف السفن على وجه الماء والطاسات
وانجذاب البشرة الى المحجمة والسبب فيه ان الاجسام الارضية بالطبع طالبة للمركز فاذا صادف
الماء فهبوطها رسبت فيه الا ان يعوقها عائق فالمانع للاجسام المجوفة من الرسوب ليس
الا ما تشبثت في تجويفها من الهواء الملازم لسطوحها الباطنة وتبع البشرة للانجذاب للهواء
المحصور في المحجمة من هذا القبيل ولما بطل ان يكون المكان هيولى او الصورة او ما يستقر عليه الجسم
او الخلا مطلقا فالجسم في المكان لا على وجه التداخل وملاقاة الاسر بل على سبيل الاحاطة فالحق
ما قاله المعلم الاول ارسطاطاليس ان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر
من الجسم المحوي فما لا حاوي له ولا فوقه شئ كالمحدد لا مكان له ولا حيز ان عني بالحيز المكان
المحيط وان عني بالحيز حيثية وضعية يتعين بما تحته او يتعين بالبعد من جسم معين وعلة الحركة
ليس هو المكان فقط بل له مدخل ما في العلية وهو متقدم بالطبع على الاجسام المتمكنة فيه و
الامارات الاربعة موجودة فيه واما ابو البركات البغدادي فزعم ان الخلاء مقدار والجسم
عنده نفس المقدار والتداخل بين الاجسام محال لجسميتها وكانت الجسمية نفس المقدار ثم جوز تداخل
الاجسام مع الخلاء فقد ناقض نفسه لان الجسم هو نفس المقدار وقد جعل الخلاء مقدارا ثم قال
يستحيل التداخل بين الاجسام لجسميتها وجسميتها هو مقدارها فقصر كانه في الحجة الداخل
بين الاجسام وابطل افلاطون الالهي ان يكون المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي بان هذه السطوح
قد تتوارد متبدلة على الجسم الساكن كالسمكة الواقفة في الماء الجاري والطير الواقف في الهواء
المتحرك فان سطوح الماء والهواء يرا ان متواردين على السمكة والطير وتبدل هذه السطوح يقتضي
الانتقال من مكان الى مكان فوجب ان يكون السمكة والطير متحركين لان الحركة انتقال من مكان الى مكان
وهو محال وقد يكون هذا السطح للشي المكان متحركا بالتمكن مع بقاء مماسته له كالسطح المحيط
من الماء المنقول من بلد الى بلد فكذلك يوجب ان يكون الماء المنقول من بلد الى بلد غير متحرك لان الساكن
ملازمة المكان وهو محال والجواب انا لا نسلم انه يلزم ان يكون السمكة والطير متحركين وانما الحركة
عبارة عن تبدل المكان بل الحركة هيئة غير قارة يحصل للجسم بسبب توجهه بنفسه من حالة الى
وليس كذلك في السمكة والطير واما الماء في السطحة فهو متحرك بالعرض لا بالذات كالراكب في السفينة
وقوله انه لو كان المكان هو السطح الباطن للجسم الحاوي يلزم ان يكون ذلك الجسم في السطح له مكان اخر وهكذا
الى غير النهاية ليس بمتوجه فقيام البرهان على تناهي الابعاد فينتهي الاجسام الى المحدد الاعظم الذي لا مكان له
واعلم انه يمتنع وجود عالمين واكثر كل واحد في محدد فان اشكالها كاشكال في الاجسام البسيطة
يجب ان يكون كرية والكرات انما تماس على نقطة فلا يتراص فلا بد وان يكون بينهما فرجة فان لم يكن
فيهما جسم لزم وجود الخلاء وان كان فيهما جسم فلا يكون كريا والا لزم المحال الاول فيكون حاويا غير
كري على قدر الفرجة ذا امتداد وكل امتداد فله طرفان فيستدعي جهتين فيحتاج الجسم الى كونه
محددا له فيجب ان يكون ذلك المحدد محيطا بالاجسام الثلثة ويلزم من ذلك ان يكون دون المحدد
محدد اخر فلا يكون المحدد محددا هذا خلف على ان المحيط بجميع الاجسام لا بد وان يكون واحدا
على تقدير كان هذا اذا كان كل عالم في محدد واما اذا كان العالمان في محدد واحد ويكون في كل
كرة منها من الاجسام كما في الكرة الاخرى فذلك محال لانه لو كان ركيبها الكان هو مركز المحدد بعينه لزم

ان يكون المحيط

ان يكون المحيط واحد مركزا او في ذلك محال اوان لم يكن مركزاهما هو مركز المحدد بل اختلف مركز المحدد و
مركزاهما فيلزم ان يكون السفل جهتان طبيعيتان فالجسم العرضي اذا قصد جهة السفل يكون قاصدا
لجهتين مختلفتين وموضعين طبيعيين وهو محال وعلى تقدير الجواز فاذا اخرجنا احد النوعين عن احد الحيزين
الطبيعيين فمحال ان يميل الى كليهما معا لاستحالة التوجه الى الجهتين المختلفتين في حالة واحدة وان لم يمل
الى الحيز الكائنين فلا يكون طبيعيا له لان معنى المكان الطبيعي هو الذي يميل اليه بطبعه وان مال الى احدهما
دون الاخر هو ترجيح من غير مرجح وكلاهما محال لان هذا كلام المعلم الاول في الرد على من قال ان العالم
الجسماني اكثر من واحد وقد قال بعض متالهي الحكماء كهرمس واباذقلس وفيثاغورس وافلاطون وغيرهم من
الافاضل والقدماء ان في الوجود عوالم اخرى ذوات مقادير غير هذا العالم الذي نحن فيه وغير
النفس والعقل فيه العجايب والغرايب فيهما من البلاد والعباد والانهار والبحار والاشجار والصور
المليحة والقبيحة ما لا يتناهى ويقع هذه العوالم في الاقليم الثامن الذي فيه جابلقا وجابرصا وهو
رقليا ذات العجايب وهي في وسط ترتيب العالم وهذا العالم افعال الاذني وهو الطف من الفلك الاقصى الذي
نحن فيه وهو مرتفع عن ادراك الحواس والافق الاعلى يلي النفس الناطقة وهو اكثف منها والطبقات
المختلفة الانواع من اللطيفة والكثيفة الملذة والمبهجة والمولمة المزعجة لا يتناهى بينهما ولا بد
للسالك من الورود عليه والفاضل منهم من خرج عنه الى الفضاء الانوار المشرقة وقد يشاهد هذه
العوالم بعض الكهنة والسحرة واهل العلوم الروحانية فعليك بالايمان بها واياك والانكار ولعلك
تظفر ببعض رسائلنا التي نعملها في هذا الفن ان شاء الله ورد المعلم الاول انما يتوجه على ظاهر اقوالهم
لا على مقاصدهم واذا بطل الخلاء وبطل وجود عالمين جرميين فالاجرام كلها متراصة منضمة في حشو
المحدد فالعالم كله كرة واحدة وبسيطة واحدة لا امكان لها فيجب ان يكون المحيط الذي لا مكان له روحانيا
متصلا بما في العالم الاوسط وكل نوع من الاجرام المتمكنة في مقعره نوع من المكان بحيث يوازي
اعداده اعداده **الفصل التاسع في الحركة ولواحقها** عرفها بعضهم بانها كون الشي متوسطا بين المبدا الذي
منه الحركة والمنتهى الذي اليه الحركة بحيث يكون في اي حد يفرض من الوسط لا يكون ذلك الشي المتحرك
قبله ولا بعده في ذلك الحد وزعم ان هذا التوسط صورة الحركة وهذا التعريف مختل من وجوه منها انه
ان اريد بالمبدا والمنتهى ما يكون واقعا بالفعل فينتقض بالحركة المستديرة التي ليس لها ذلك بالفعل بل
بالقوة وان اريد بهما ما هو بالقوة فينتقض بخروج الحركات المستقيمة التي لها المبدا والمنتهى
بالفعل وان اريد بهما ما هو اعم منهما ففيه تغليط او اشتباه وهو مجتنب في التعريفات ومنها ان التوسط
ان اريد به الكون في الوسط فقد يكون ذلك الكون في الوسط مع السكون وان اريد به السلوك
الى الوسط فالحركة قد يكون سلوكا عنه وان اريد به ما هو اعم فهو مجتنب ايضا ومنها ان القبل والبعد
لا يعرفان الا بالزمان الذي لا يعرف الا بالحركة وهو دور ومنها انه اخذ الحركة في حد الحركة ثم كرر
وعرفها بعضهم بانها كمال اول للشي الذي هو بالقوة من جهة المعنى الذي له بالقوة ومعنى ذلك ان الجسم
اذا كان في مكان فانه يمكن ان يحصل في مكان اخر فيكون هناك امكانان امكان التوجه اليه وامكان
الحصول فيه وامكان التوجه سابق على امكان الحصول وكل منهما ممكن لذلك الشي الذي هذا الكمال له
والامكان التوجه والسلوك كمال اول فالحصول في المكان الثاني كمال ثان بالنسبة الى الاول والشي
الذي هو بالقوة هو الجسم والتوجه ليس بكمال للجسم من جميع الوجوه بل هو كمال له من حيث المعنى
الذي يكون للجسم بحسبه بالقوة التي هي عبارة عن حصوله في ذلك المكان الاخر وهو محل الانتقاض
بحصول النفس الحيوية ببدن او حصول سيف لقهر عدو فالتعريف صادق عليه وليس ذلك بحركة ولا يقال بان حصول

النيف هو الكمال الثاني والحركة اليه هو الكمال الاول لانا نقول بان الحصول ليس هو الكمال الثاني الذي هو عبارة عن نفس الحركة وان كانت الحركة لازمة له بل الحصول كمال اول لهذه القوة التي هي قبل العدة وهو كمال مطلوب وهذا الحصول له كمالات اخرى يوصل اليه ثم ان الكمال لفظ مشترك ان اريد به ما يلايم الشئ فليس بصحيح لان الحركة قد يكون لهما لا يلايم المحرك والمتحرك وبالعكس وان اريد به ما يصير به الشئ نوعا فلا يكون الحركة كذلك بل المراد بالكمال ههنا ما يكون ممكن الحصول للشئ وتصور الكمال بهذا المعنى مع تصور بقية قيود التعريف اخفى من تصور الحركة المعنى فالاكتفاء بمفهوم الحركة اولى عند الكافة من هذين التعريفين وان كان ولا بد من التعريف فلنقتصر على احد هذين التعريفين الاول قولهم ان الحركة هيئة غير قارة بالضرورة لا يتصور ثباتها الا بالتجدد وتفسير هذا التعريف انك قد عرفت ان اقسام الموجودات الممكنة منحصرة في المقولات الخمسة هي الجوهر والكم والكيف والاضافة والحركة فبالهيئة يخرج الجوهر وبقوله غير قارة يخرج ما هو ثابت من الكم والكيف والاضافة وقولهم بالضرورة يخرج عنه الزمان لان ما ليس بقار هو الذي يكون اجزاؤه المفروضة غير مجتمعة في الاعيان ينقسم الى قسمين احدهما ما هو غير قار الذات لذاته وماهيته وهو ما يكون كذلك بالضرورة كالحركة وثانيهما ما لا يكون كذلك بالذات بل بالعرض كالزمان فان الزمان يمتنع ثبات اجزائه المفروضة لا للذات بل بسبب محله الذي هو الحركة لكون الزمان مقدارا للحركة وقوله لا يتصور ثباتها الا بالتجدد وهو بيان ان تلك الهيئة الغير القارة انما يتصور بقاؤها بالتجدد لان الحركة ليست من الموجودات التي لا ثبات لها اصلا والا لوجب انقطاعها واما التعريف الثاني فهو قولهم ان الحركة خروج الشئ من القوة الى الفعل لا دفعة وشرح هذا التعريف ان القسمة العقلية تقتضي تقسيم الموجودات الى ثلثة اقسام فالاول ما يكون بالفعل من جميع الوجوه كالباري تعالى والعقول فانها لا يمكن عليها الحركة اصلا لكون الحركة طلبا لتحصيل ما ليس بحاصل وقبل الحصول يكون حصوله له بالقوة ولا قوة فيه فكل ما يمكن ان يكون فهو حاصل له بالفعل القسم الثاني وهو الذي يكون بالقوة من جميع الوجوه فوجوده ممتنع لان كونه موجودا وكونه بالقوة يقتضي ان لا يكون موجودا لان الوجود يقتضي ان يكون بالفعل وكونه بالقوة في ذاته يقتضي ان لا يكون موجودا فاجتماعهما محال والقسم الثالث وهو الذي يكون بالفعل من وجه و بالقوة من وجه اخر فاذا خرج هذا الشئ من القوة الى الفعل في الامر الذي هو له بالقوة فلا يخلو اما ان يكون خروجه دفعة او يسيرا يسيرا فالاول هو الكون ويقابله الفساد والثاني هو الحركة ويقابله السكون واورد على هذا التعريف بان قوله لا دفعة والدفعة هو الزمان المعرف بالحركة واجيب بان الدفعة واللادفعة لا يفتقر في ادراكهما الى الكسب بل تصورهما بديهي وليس الدفعة نفس الزمان بل هو امر يلزمه الزمان ومن لا يلزم من تعرف اللازم بامر ان يعرف ملزومه بنفس ذلك الامر وذكروا ان الحركة يتعلق بستة اشياء ما منه الحركة واليه وما فيه والمحرك والمتحرك والزمان وليس كل حركة كذا فان حركة المحدد وهي التي منها الزمان لا يكون تعلقها بالزمان كتعلق الحركات الباقية فان حركة المحدد لا يقع في زمان والا لزم ان يكون للزمان زمان بل تعلقها بالزمان على ان الزمان معلول لها وتابع لها وباقي الحركات يتعلق به من حيث الوقوع فيه والتقدير ثم ان الحركة بين المبدأ والمنتهى هي حركة واحدة متصلة معقولة بمعنى القطع ولا وجود لها في الاعيان فان المتحرك في الوسط بين المبدأ والمنتهى ما دام غير واصل الى المنتهى فلا يكون الحركة تماما موجودة واذا وصل الى المنتهى فقد انقطعت الحركة فوجود تلك الحركة الواحدة المتصلة التي انما يكون في الذهن وتوسط الجسم المتحرك بين المبدأ والمنتهى للمسافة موجود في الاعيان فيكون التوسط حركة واحدة متصلة بشرط ان لا يكون للجسم المتحرك استقرار في شئ من حدود المسافة اكثر من زمان

واحد فانه لو استقر اكثر من زمان واحد كان ذلك الحد هو منتهى حركته فيكون ذلك الجسم حاصلا في المنتهى لا في الوسط فالحركة انما يكون واحدة عند وحدة الموضوع وما فيه الحركة والزمان ثم ان المسافة الحاصلة بين المبدأ والمنتهى اذا فرضنا لها حدودا معينة فكل حد من تلك الحدود وصل المتحرك اليه وحصل فيه عرض لذلك الحصول في الوسط انه صار حصولا في وسط اخر فعند خروج الجسم عن حد ما زال عنه كونه حاصلا في ذلك الوسط الا انه لم يزل عنه كونه حاصلا في الوسط الذي هو بين المبدأ والمنتهى فنفس الحركة باقية مع زوال عارض من عوارضها عنها وهي زوال المتحرك عن الوسط وحصوله في وسط وحصوله في اي وسط فرض من حدود المسافة على سبيل البدل يكون امرا زائدا على نفس الحركة وقد انكر بعض الناس وجود الحركة بان قال لو كانت الحركة موجودة لكانت اما منقسمة او غير منقسمة والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله اما بطلان الانقسام فلان الحركة لو كانت منقسمة لزم ان يكون احد اجزائها سابقا على الاخر اذ لا بد ان يكون بعض اجزاء الحركة سابقا على البعض الاخر عند فرض انقسام الحركة الحاضرة ويلزم من ذلك ان لا يكون الحركة الحاضرة حاضرة وذلك خلف واما بطلان عدم الانقسام فلان الحركة لو كانت غير منقسمة لكانت المسافة الواقعة فيها الحركة غير منقسمة ايضا لمطابقتها لها ويلزم من ذلك وجود الجزء الذي لا يتجزى وذلك ايضا محال والجواب انا نختار الانقسام قوله لو انقسمت لزم ان يكون احد اجزائها سابقا على الجزء الاخر ويلزم ان لا يكون الحاضر حاضرا قلنا المراد انقسامها بالقوة فلا يلزم من ذلك سبق بعض الاجزاء على البعض الاخر بالفعل والسبق بالقوة لا يلزم منه ان لا يكون الحركة الحاضرة حاضرة ثم قال المنكرون لوجود الحركة انها امر سيال ينقسم الى منقضي ليس بموجود والى آت هو معدوم فالحركة ليست بموجودة وجوابه ان هذا اعتراف بوجود الحركة لان الآتي بصدد الوجود واما المنقضي فقد زال عنه الوجود الذي كان موصوفا به وان كان المراد ان الحركة المنقسمة الى المنقضي والآتي لا وجود لها بالكلية بحيث يكون الجسم الساكن في مكان يحصل في مكان اخر من غير الحركة فذلك انكار للامور البديهية فلا يلتفت اليه والحركة يقع في مقولات اربع وهي الكم والكيف والاين والوضع اما الحركة في الكم فيقع على وجوه احدها التخلخل والتكاثف ان يزيد مقدار الجسم من غير انضمام شئ اليه من خارج ومن غير حدوث فرج في داخله واما التكاثف فهو ان ينقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل عنه شئ ومن غير ان يحدث في باطن ذلك الجسم شئ من الاكتناز قالوا لان المقدار عرض حال في محل لا مقدار له ونسبة ذلك المحل الى كل المقادير نسبة واحدة فقبوله للمقدار الكبير كقبوله للصغير وانت قد عرفت ان الجسم نفس المقدار فاما التخلخل والتكاثف فمبنيان على حاله واما القسم الثاني من الحركة في الكم النمو والذبول اما النمو فقد نقلوا انه لا يحصل الا باتصال اجزاء الغذاء بالمغتذي داخلة فيه دافعة اجزاؤه الى جميع الاقطار متشبثة بطبيعته واما الذبول فهو انفصال بعض الاجزاء عنه فالحركة في هذا القسم هو هذا الاتصال و الانفصال كما كانت في القسم الاول الحركة في الزيادة والنقصان وقد يطلقون الزيادة في حركة النمو والنقصان على حركة الذبول ايضا واما الحركة في الكيف فهو كتسود الابيض وتسخن الماء وتبرده قليلا قليلا وكحلاوة الحصرم بالتدريج الى ان تكمل الحلاوة وكظهور الضوء الضعيف في الصبح وازدياده قليلا الى ان يكمل الضوء وهذه الحركة تسمى بالاستحالة فان قلت اذا تغيرت الكيفية وتبدلت بحدوث كيفية ثانية فهذه الكيفية الثانية ان كان حدوثها في آن فيكون الكيفية الاولى حدوثها ايضا في آن ويلزم من ذلك تتالي الآنات وذلك محال او في زمان فلا يكون التغير حاصلا على التدريج وذلك محال قلنا الكيفية الثانية حدوثها في زمان قوله فلا يكون التغير من الكيفية الاولى الى الكيفية الثانية حاصلة على التدريج قلنا لا نسلم فان المراد من التدريج انتقال الجسم من الكيفية الاولى الى الكيفية الثانية بعد انتقاله الى

الكيفيات كثيرة يقع كل واحد منها في زمان لان الشيء يمتنع وجوده في الان لامتناع وجود الان
في نفسه وما قيل ان الان نهاية الماضي وبداية المستقبل فذلك لا يدل على وجوده في الخارج بل ذلك انما
هو في الذهن والتوهم وايضا نعلم ان الحركة في السواد والبياض عبارة عن صيرورة الجسم متصفا
بهما بعد ان لم يكن متصفا فيكون تلك الموصوفية المخصوصة هي الحركة في السواد والبياض واما اتصاف
الجسم بالسواد والبياض امر مغاير لنفس السواد والبياض الذين هما نفس مقولة الكيف والاسوداد
والابيضاض هي نفس الحركة المذكورة واما الحركة في الاين فهي الحركة المكانية التي للجسم من مكان الى مكان و
تسمى بالنقلة وهي بينة بذاتها فانه لا يجهل احد انتقال الجسم من اين الى اين وهذه الحركة عبارة عن الانتقال
من الحيز الاول الى الحيز الثاني لا نفس الحصول في الحيز الثاني واما الحركة في الوضع فان كثيرا من الحكماء لم يتنبهوا
لها وزعم الشيخ ابو علي انه اول من تنبه لها وقيل ان ابا نصر الفارابي هو اول من تنبه لذلك وهي تبدل نسبة
اجزاء الشيء المفروضة بعضها الى بعض والى الامور الخارجة عنه سواء كانت حاوية او محوية ومن
تبدل النسب المتناهية الحاصلة بسببها كحركة الكرة على مركز نفسها وتغيرات الحركة الكمية والاينية
والوضعية حركة لكون الحركة خروج الشيء من القوة الى الفعل لا دفعة بل على التدريج فالجسم اذا تغير
في واحد من هذه الثلثة بان استبدل مقدارا اكبر او اصغر او وضعا او خرج من اين الى اين فذلك
لا يمكن ان يكون الا حركة لا دفعة لان هذه الحركات الثلثة يتعلق بالمسافة اما الحركة الكمية فالتغير بالنمو
انما يكون بتفريق الجسم الغذاء لاجزاء النامي ودخوله بينها والتغير بالذبول لانفصال بعض الاجزاء الكائنة
في الجسم الذابل وذلك انما يتم بالحركة المكانية والتغير بالتخلخل والتكاثف يكون بان يشغل المتخلخل من المكان
اكبر مما يشغله المتكاثف واما الحركة المكانية والوضعية فظاهر تعلقها بالمسافة وكل تغير
يكون متعلقا بالمسافة هو واجب التجدد واما التغير في الكيف فيمكن ان يقع دفعة واحدة
كعلم تبدل بعلم وارادة تبدلت بارادة يقعان دفعة وقيل في ابطال وقوع الحركة في الكم والكيف
بان الوسط بين ما عنه الحركة وما اليه الحركة لا يخلو اما ان يكون واحدا او كثيرا فان كان
الوسط واحدا فلا يكون هناك حركة اصلا وان كانت الاوساط كثيرة فتلك الكثيرة سواء
كانت مختلفة بالنوع او بالعدد اما ان يكون متناهية او غير متناهية والاول يقتضي ان يكون
الحركة مركبة من الاجزاء التي لا ينقسم وهو محال والثاني يقتضي ان يكون الاوساط الغير المتناهية
محصورة بين حاصرين وذلك محال قلنا ولا يمكن ايراد ذلك في الاوساط التي بين ما عنه وما
اليه في الاين لانها اعتبارية ولا حركة في باقي المقولات اما الجوهر فالصورة منه اذا زالت
ينعدم النوع من غير انتقال من حال الى حال وما حاله كذا فلا حركة فيه واما المادة فلا يجوز
عليها الانتقال من صورة الى صورة اخرى وتوسطت بينهما صورة مخالفة للطرفين بالنوع
او بالشخص فيجوز الانتقال عليها بهذا المعنى وايضا لو جاز حركة الجوهر من الجوهرية لوجب ان يكون
الى اجوهرية لان السلوك انما ينتهي الى ما يغاير منه الحركة فاذا فرضنا الحركة في نفس الجوهر فالانتهاء
انما يكون الى الشيء غير الجوهري والجوهر لا ينقلب ولا يتبدل الى ما ليس بجوهر ومرادهم باطلاق الحركة
على الجوهر تبدل الحالة عليه لا انه يتحرك في ذاته وذكر المشائون ان المقولات الاربعة الواقعة فيها
الحركة انما قبلت الحركة بواسطة امكان الاشتداد والضعف والتنقص والتزيد فان كل ما لا يمكن
فيه ذلك فلا يتصور عليه حركة اصلا ولا يعنون باشتداد الشيء اشتداد ذاته فانه عند
الاشتداد يبطل الاول فكيف يشتد ما يبطل والشديد لا يبقى مع الضعيف وبالعكس وحركة الكم
والاين والوضع لا يمكن على النفس لاستدعائها المقدار والجهة الممتنعان على النفس فيمكن عليها حركة الكيف

بلغ

كالاشتداد

كاشتداد شوق وتبدل ملكة ناقصة بكاملة لا دفعة والمجرد عن المادة بالكلية لا يتصور عليه حركة
واما الحركة في ان ينفعل وان يفعل فغير متصور لعدم تصور ثباتهما فاذا وقعت الحركة في امر غير قار الذات
لزم ان يكون ذلك مقترنا بالحركة لا خروجا عنها وتركا لها فاشتداد التسخن اذا رجع الى التبرد دفعة فلا حركة
هناك وان ترك التسخن لم يكن الحركة واقعة في التسخن وان نقص اثر القوة بالتسخين لم يكن الفتور واقعا في التسخين
بل في القوة وهذا ليس بصواب فانه انما يقال في حرارتين مختلفتين احدهما اشد من الاخرى ان هذا اشد
واخر ثم الحرارة الضعيفة اذا سلكت الى موافقة الشدة لا دفعة بل يسيرا يسيرا فليس ذلك حركة ولو كان
ان ذلك بسبب القوة قلنا ليس من شرط الاشتداد ان يكون بالاسباب بل يتصور ذلك من غير علة يقتضي
الشدة او الضعف واما مقولة المضاف فاذا عرض لما يقبل الاشتداد والنقص كالجسم المتحرك
الى الشدة المقابلة بعد نقصه قبل الاشتداد بالعرض لا بالذات والحركة يكون اينية او وضعية بالذات
وفي الاضافة بالعرض وكذا الملك فان الحركة والتبدل يقع فيه بواسطة حركة اينية كالتقمص ومقولة
متى فلا يقبل الحركة والا لزم ان يكون تحركه في زمان فيكون للزمان زمان الى ما لا اتناهى واذا عرفت ان
المقولات محصورة في خمسة ولا برهان على حصرها في عشرة فامثال هذه المباحث ضايعة ومعنى
الحركة في هذه المقولات ان الجسم يتحرك فيها من اين الى اين ومن كم الى كم ومن كيف الى اخر لانها متحركة بذاتها
في تقاسيم الحركة التقسيم الاول في حصر الحركات في الطبيعية والقسرية والارادية وذلك ان الحركة
للجسم يفتقر الى موثر فذلك الموثر اما ان يكون حالا في الجسم او مباينا خارجا والاول ان لم يكن له شعور
بما يصدر عنه ذلك الاثر عنه سواء كانت الى جهات مختلفة كحركة التغذي والنمو وجذب المغناطيس او الى
جهة واحدة كحركة الحجر الى اسفل فهي الطبيعية وان كان له شعور فان كان على وتيرة واحدة فهي الفلكية
والا فهي الحيوانية والفلكية ثباتها على وتيرة واحدة لثبات ارادتها لا لانها لا يمكنها ذلك في انفسها
ولا يقدر عليه بل لامر من خارج وهو ثبات الارادة فهي ارادية والمباين هي الحركة القسرية والحركات
الدورية كلها ارادية ولا يجوز ان يكون طبيعية والا لكان المطلوب بالطبع مهروبا عنه اذ كل نقطة
يطلبها مفارقها ولا يجوز ان يكون قسرية اذ القسر على خلاف الطبع واذا امتنع الطبع امتنع القسر
التقسيم الثاني وهو ان الحركة اما ان يكون بالذات وهو ما يقبلها الشيء بذاته وان كان الموجب لها امر خارج
كالحركة القسرية او طبيعة او ارادة بعد ان يكون له انتقال بذاته واما ان يكون الحركة بالعرض كحركة
ساكن السفينة بحركة السفينة وحركة السواد الذي في الجسم بحركة الجسم سواء كان ذلك الجسم المتحرك بالطبيعة
او الارادة او القسر وقد توهم بعض الناس ان الحركة القسرية حركة بالعرض وليس كذلك فان الحركة
القسرية وان كان الفاعل لها امر من خارج فان الجسم هو القابل لها بذاته والذي بالعرض لا يقبلها ابدا
بل القابل لها هو المحل والمتحرك بالعرض قد يكون غير قابل للحركة بالذات كالصور والاعراض وقد يقبلها
كبعض الاجسام وقد يكون الشيء متحركا بالذات وبالعرض جميعا كحركة النملة على الرحى فانها يتحرك بنفسها
وبحركة الرحى ايضا التقسيم الثالث الحركة اما ان يكون سريعة واما ان يكون بطيئة فالسريعة هي التي تقطع
مسافة اطول في الزمان المساوي او في الزمان الاقصر او يقطع المسافة المساوية في الزمان الاقصر
والبطيئة بالعكس وسبب البطوء في الحركات الطبيعية ممانعة المخروق فقط واما في القسرية فممانعة
المخروق والطبيعة وفي الارادية سبب البطوء اختلاف الدواعي مع ما ذكرنا من ممانعة المخروق و
الطبيعة وزعم بعضهم ان البطوء في الحركات بسبب تخلل السكنات بينها وهو فاسد اذ لو كان كذلك
لكان في حركات الفرس القاطع لمسافة في يوم سكنات مساوية لفضل حركات الشمس من المشرق الى المغرب
وحركات الشمس ازيد من حركات الفرس فبالضرورة يكون سكنات الفرس ازيد من حركاته فوجب

ان يشاهد السكنات في الفرس اكثر مما نشاهد الحركات وليس كذلك فانا لا نشاهد غير الحركات
واصحاب الجزء الذي لا يتجزى يقولون ابطأ بان البطؤ في الحركات تخلل السكنات ولو كان هذا القول صحيحا
ما كان السهم المرمي في الهواء يتحرك زمانا ويقف زمانا مع تشابه الميل وعدم المانع في اجزاء الهواء
واىضا لو وقف السهم في الهواء ما صح نزوله بنفسه والتالي باطل فكذا المقدم بيان الشرطية انه
لو وقف في الهواء لكان وقوفه لبطلان القاسر وكلما وقف لبطلان القاسر فيكون سكونه طبيعيا
حيث وقف فيلزم من الاول لو وقف السهم في الهواء كان سكونه طبيعيا حيث وقف فوجب ان لا يفارق
الا لقاسر يخرجه عنه ثم لو كان البطؤ بتخلل السكنات فلنفرض جسما ثقيلا وتخلله سكنات وكلما كان
ذلك الجسم اثقل كانت السكنات المتخللة فيه اقل فلا يزال يزيد عليه في الثقل حتى يفنى السكون بالكلية
فاذا اضفناه الى جسم اثقل منه كان بينهما سرعة وبطؤ من غير تخلل السكنات فبطل ان كل بطؤ بتخلل
السكنات التقسيم الرابع للحركة قد يكون مستقيمة وقد يكون مستديرة وقد يكون مركبة من القسمين مثل
حركة العجلة قال المشاؤن ان بين كل حركتين مستقيمتين صاعدة وهابطة زمان سكون وبرهانه ان
كل حركة مستقيمة يجب ان يكون نحو جهة وتلك الجهة لا بد لها من غاية ينتهي اليها المتحرك والميل الموصل
الى ذلك الحد يجب ان يكون مغايرا للميل المحرك له من ذلك الحد الى حد اخر ولا بد وان يكون الميل الموصل الى
ذلك الحد موجودا حالة الوصول اليه لكونه علة للوصول والعلة يجب ان يكون موجودة حال وجود المعلول
لامتناع وجود المعلول بدون العلة والميل الموصل الى الحد اني الوجود اذ لو لم يكن الوصول في كان
في زمان لزم ان يكون الجسم حال حصوله في الحد غير واصل الى المنتهى وهو خلف فوجب ان يكون الميل الموصل
الى المنتهى اني الوجود ثم اذا رجع ذلك الجسم عن ذلك الحد يجب ان يحدث فيه ميل اللاموصلية ويكون هذا
الميل الثاني وهو اللاموصلية اني الوجود والا لزم المحذور الاول وعاد وهذا الان الثاني وهو ان اللاموصلية
يكون بعد ان الموصلية بعدية لا تجامع القبلية لا كالبعدية الذاتية فان الموصلية لو تقدم على اللاموصلية
بالذات كتقدم العلة على المعلول لزم ان يكون الان الاول سببا لعدم نفسه وهو محال ولو اتحد الانان
لكان في حال كونه موصلا غير موصل وهو محال فاما ان يكون بين هذين الانين زمان سكون ولا فان لم يكن
بينهما زمان سكون لزم تتالي الانات المقتضي لكون الحركة مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى وهو خلف
وان كان بينهما زمان سكون فهو المطلوب قالوا وهذا السكون لا يكون من مقتضيات الطبيعة لان الطبيعة
يقتضي الحركة الى الحالة الملائمة لها بل لان الميل القسري كما افاده قوة التحريك الى حد معين فانه
يفيده قوة التسكين في ذلك الحد ثم ان الطبيعة بشرط السكون في ذلك الحد يحدث في الجسم بعد ذلك ميلا
ومدافعة الى الجهة السفل ويرد عليه ان زمان السكون انما ثبت بواسطة وجود الانين لكن الان
لا وجود له في الاعيان والا لزم تركب الحركة من الاجزاء المقتضي لتركب الجسم منها وذلك محال واذا كان
الان غير موجود في الاعيان فلا يكون الميل اني الوجود واعترض صاحب المعتبر على اثبات السكون بين
الحركتين المستقيمتين بان السكون لو كان موجودا وجب وقوف الحجر الكبير عند ملاقاة الخردلة له في
الصعود والتالي باطل لامتناع مقاومة الخردلة لذلك الحجر وسكونه في الهواء وجوابه ان السكون
الحاصل للخردلة انما هو قبل ملاقاة الحجر له بسبب مصاومة الهواء المتحرك وممانعته نتيجة للخردلة فيقع
زمان السكون قبل وصول الحجر لا بعد وصوله ولا يقال اللاموصلية عبارة عن حركة الجسم عن
ذلك الحد ومفارقته له وهما زمانيان لا انيان وحينئذ لا يتم برهان ثبوت السكون لثبوت السكون
بواسطة ثبوت الانين لانا نقول ان اللاموصلية ليست عبارة عن الحركة والمفارقة التي لا تكون الا زمانية
بل اللاموصلية لا تكون الا انية وانت قد عرفت ان الان لا وجود له في الاعيان فلا يتم به هذه التكلفات

والاعتدادات التقسيم الخامس الحركات قد يكون متضادة وقد لا يكون والمتضادان هما الذاتان
المتعاقبتان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف وقد عرفت ان الحركات يتعلق بستة اشياء بما منه
وما اليه وما به وما له وما فيه والزمان والعلة المقتضية لتضاد الحركات من هذه الستة ليس الا اختلاف
ما منه وما اليه دون البواقي لامكان حصول حركتين متماثلتين غير متضادتين في المختلفات من الاربعة
الباقية ولذلك يمكن ان يحصل حركتان متضادتان في المتفقات من تلك الامور الاربعة ولو كان السبب
في تضاد الحركات اختلاف احد هذه الاربعة او تضادها لم يكن كذلك اما انه ليس من شرط تضاد الحركات
اختلاف ما به وما له وهما المحرك والمتحرك فلان المحرك الواحد قد يحرك الجسم الواحد حركتين متضادتين
صاعدة ونازلة مع عدم تضاد المحرك والمتحرك واختلافهما ولان المتحركين المختلفين كالنار والماء قد
يتحركان الى المحيط النار بالطبع والماء بالقسر مع عدم مضادة الطبع للقسر لاجتماعهما في الحجر الواحد
المحرك الى اسفل وكذلك لا يشترط في تضاد الحركات تضاد ما فيه الحركة لان الحركة الصاعدة تضاد
الهابطة مع انه لا تضاد في تلك المسافة التي فيها الصعود والهبوط وكذلك ليس من شرط تضاد الحركات
تضاد الازمنة والا لما امكن وجود حركات متضادة لعدم وجود التضاد في الازمنة لتشابهها لكنه
قد يحصل في الزمان الواحد او في زمانين مختلفين كالماضي والمستقبل حركتان احدهما الى المحيط والاخرى
الى المركز فيكونان متضادتين وقد يكون الجهة واحدة فلا يكونان متضادين وليس تضاد الحركات باعتبار
ما يقع فيه الحركة من الاجناس المختلفة كالحركة في الاين والكم والكيف فانها لا يتضاد لامكان اجتماعها
فان الجسم المتحرك في مسافة واحدة قد يتسخن ويتخلخل ويتكاثف وينمو وكذا الداخلة تحت جنس واحد من
الانواع كالجسم الواحد الذي قد يتسخن ويتسود في زمان واحد وليس تضاد الحركات بسبب ما اليه الحركة
فقط او ما منه الحركة وحده لان الحركة من السواد الى البياض ومن الحمرة الى الخضرة غير متضادين لان
الطريق من احدهما الى الاخر مع قطع النظر عن ما منه وما اليه هو الطريق من الاخر اليه وقد ياخذ الحركة
من مبدا واحد غير ضدين وينتهي الى منتهى واحد غير ضدين فلم يبق السبب لتضاد الحركات الا ما منه
وما اليه جميعا وحركة المجدد ليس لها ما منه وما اليه ولما لم يكن له مكان وكان الزمان مقدار حركة فلا
ما فيه وما اليه ولا بالزمان فلا ضد لحركته والحركات المستديرة لا تضاد فيها لعدم ما منه وما اليه
فان قلت لا نسلم حصر اسباب التضاد فيما ذكرتم من الستة لجواز ان يكون في الوجود امر مغاير لهذه الستة
يكون سببا لتضاد الحركات قلت نحن لم نعتمد في بيان تضاد الحركات بسبب ما منه وما اليه على الحصر بل
اعتمادنا في ذلك على ان التضاد صادق على الحركات باعتبار ما منه وما اليه جميعا وذكرنا انه ليس
التضاد بسبب بعض الامور التي توهم ان التضاد يقع بسببها ليقاس عليها غيرها مما لم يذكره فالحركات
المتضادة ما يقابل طرفاها اما تضاد حقيقي في ذاتها كالسواد والبياض او غير حقيقي بالنسبة الى
الحركة ككون احد الطرفين يعرض له ان يكون مبدأ الحركة وللطرف الاخر ان يكون منتهى لاخرى قال
المشاؤن ان الحركة المستقيمة والمستديرة لا يتضادان اذ لو كانا متضادين لزم ان يكون التضاد باعتبار
الاستقامة والاستدارة وهما لا يتعاقبان على موضوع واحد لانفراد كل منهما بموضوع وفيه نظر
لانهم زعموا ان الاستقامة والاستدارة فصلان للحركة والفصل لا يكون محله الجنس بل النوع فمحل
الاستقامة والاستدارة هو الجسم الذي هو نوع للحركة وموضوع لها فاذا حل فيه احد الفصلين فلا
يحل فيه الاخر وكثير من الاجسام يصح عليه الحركة المستقيمة والمستديرة فبطل ما ذكروه انه لو كان
بين المستقيمة والمستديرة تضاد يلزم ان يكون بسبب الاستقامة والاستدارة الذين لا يتعاقبان على
موضوع واحد وذكروا علة اخرى وهو انه لو ضادت الحركة المستقيمة المستديرة لكان بينهما ...

والمنتهى والخط المستقيم يمكن ان يصير وترا لقسي غير متناهية بالقوة ويلزم ان يكون للشيء الواحد اضداد غير متناهية بالقوة وهو محال لكون الضد لا يكون الا واحدا وقالوا بان المستديرة لا تضاد المستديرة لانه لا يمكن الاختلاف في النهايات فان كل نقطة يفرض في المستديرة انها مبداء فانها بعينها يكون منتهى وقد علمت انه يجب في تضاد الحركات اختلاف المبداء والمنتهى وفي هذا الكلام نظر لانا نضايقكم في اختلاف الانواع في الاعراض انه اذا ارتفع ما به الخصوص ارتفع ما به العموم وبطل على وجه لا يمكن ان يقرن به غيره فانهم زعموا ان الاستدارة اذا ارتفعت من الخط بطل جوهره بحيث لا يصح بقاؤه مع الاستقامة ليس بصواب فانه يقتضي ان لا يكون للنوع الواحد من الاعراض اشخاص فانه لو كان له اشخاص كالسواد فيفتقر كل واحد الى مميز من نسبة الى المحل وغيره بحيث لو رفعت تلك النسبة بطل ذلك السواد ويلزم من ذلك ان يكون نسبة الموضوعات واختصاص من الاعراض بها فصولا فان قلت الاضافة الى الموضوع عرضي للاعراض ولا شيء من الاعراض بفصل ينتج ليس الاضافة الى الموضوع بفصل وجوابه ان الاستقامة والاستدارة عرضيات للخط ولا شيء من عرضياته بفصل فلا شيء من الاستقامة والاستدارة بفصل على ان الفصل لا يجوز ان يكون ذاتيا للجنس بل للنوع وقوله ان نسبة السواد الى المحل عرضي له فلا يكون فصلا مقسما للسواد قلت فكذلك الاستقامة والاستدارة عرضيان للخط فلا يكون فصلا مقسما له وجميع الفصول المقومة للنوع مقسمة للجنس وعرضيات له والدليل الذي ذكرتموه على كونها فصولا من انه اذا ارتفع الفصل ارتفع ما يختص به موجود في نسبة الاعراض الى محالها فيجب ان يكون فصولا وقولهم ان الاستدارة ذاتية للخط المستدير من حيث هو مستدير فنقول كذا نسبة البياض ذاتية للبياض المنسوب الى الثلج من حيث هو كذا وحينئذ يلزم ان يكون كل دائرة وكل خط طويل وقصير نوعا لان كل واحد من الخط الطويل او الدائرة الكبيرة متى رفعنا عنها ما يختص به كل واحد منهما من الزيادة بطل ذاته وزعم هؤلاء ان الامتداد الجرمي طبيعة واحدة لا يختلف بالفصول بل بالامور الخارجة ثم يقولون ان الامتداد الجرمي يرتفع عند رفع المقدار فيجب ان يكون المقدار فصلا عملا بالضابط المذكور والحق ان الضابط في اختلاف الانواع هو اختلاف جواب ما هو ليس الا فان الفطرة الاولى تشهد بانه سبب اختلاف الانواع لا ما ذكروه من الرفع وغيره وقال الشارح ان اختلاف الحركات اما ان يكون بالنوع كالحركة المستديرة والمستقيمة لان الذهن اذا امتاز احدهما عن الاخر اذا رفعناه لا يمكن ان يبقى الحركة باقتران الاخر اليه فان الحركة المستديرة اذا بطلت استدارتها بطلت حقيقتها بحيث لا يمكن ان يقترن بها الاستقامة وهذا هو حال الفصول الذاتية المقسمة فاختلاف المستديرة والمستقيمة بالنوع ولما كان المميز بين السوادين اما الموضوع او الزمان وكانت حقيقتهما غير مختلفة باختلاف انواع الموضوعات لان اضافة الموضوع عرضي للاعراض فالسواد الذي في سائر الاجسام المختلفة بالجنس او النوع او الشخص من نوع واحد وكذلك الحركات لا تختلف بالانواع لاجل اختلاف الموضوعات بل هي نوع واحد وتميز كل واحد من الحركتين عن الاخرى بالعدد وهو الزمان والمتحرك وقد عرفت ما في هذا الكلام من الخلل ومن جملة ما يكون التميز به بين الحركتين ما يقع بينهما من السكون لان الزمان اذا كان واحدا متصلا وزمانا الحركتين واحد هذا الزمان الواحد يصلح لان يكون زمان حركة واحدة فيكون التميز بين تلك الحركتين باختلاف الموضوع او بفاصل من السكون او بصفة للحركة كالسرعة والبطؤ فان حركة سريعة اذا صارت بطيئة فليست بواحدة بالذات لان البطيء غير السريعة والموصوف باحدهما غير الموصوف بالاخر ووحدة الحركة يكون اما بالتشخص وهو ما يكون موضوعها وما فيه الحركة والزمان واحدا فان تعدد الموضوع يوجب اختلافها

بالتشخص

بالتشخص فان الحركة لاحد الموضوعين غير الحركة للاخر مع كونهما متحدين في المسافة والزمان وتعدد ما فيه الحركة يوجب اختلافها لان الجسم الواحد القاطع لمسافة في زمان واحد يتسخن في ذلك الزمان فهناك حركة اينية وكيفية وهما مختلفان مع اتحادهما في الموضوع والزمان وتعدد الزمان يوجب اختلاف الحركة لانه اذا قطع الجسم الواحد مسافة واحدة في زمانين فالحركة في احد الزمانين غير الحركة في الاخر لامتناع عود المعدوم مع اتحادهما في الموضوع والمسافة والوحدة بالنوع ان يتحد الحركات فيما منه وما اليه وما فيه فالحركة من السواد الى البياض يخالف الحركة من البياض الى السواد بالنوع مع اتحادهما فيما فيه الحركة والحركة من نقطة الى اخرى بالاستقامة غير الحركة من نقطة الى اخرى بالاستدارة مع كونهما متحدين فيما منه وما اليه والوحدة بالجنس ان يكون ما فيه الحركة واحدا بالجنس قال الجسم لا يقتضي لذاته الحركة لوجوه الاول انه لو كان لذاته مقتضيا للحركة لما كانت يتخلف عنه لان ما من ذات الشيء لا يزول عنه فكان يجب ان يعم الحركة بعموم الجسمية فلما كان يصح عليه السكون اصلا والتالي باطل فالمقدم مثله الثاني ان الجسمية متساوية في الحقيقة للجسمية فلو كانت علة للحركة لزم ان يكون الحركات كلها متشابهة والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان اللزوم وبطلان التالي ظاهر الثالث ان الجسم امر ثابت وكل ما هو ثابت فلا يقتضي غير الثابت ينتج ان الجسم لا يقتضي غير الثابت والصغرى بينة واما الكبرى فلان الجسم الذي هو العلة لما كانت متشابهة الحال وجب ان يكون المعلول الواجب بتلك العلة متشابهة الحال ايضا وينتظم قياس اخر هكذا الجسم من حيث هو ثابت ولا شيء من مقتضى الحركة الغير الثابت ثابت ينتج فلا شيء من الجسم من حيث هو ثابت يقتضي الحركة التي لا يثبت وان شئت قلت الجسم من حيث الجسمية متشابه الاحوال ولا شيء مما يوجب الحركة بمتشابه الاحوال لاقتضائه الحركة شيئا فشيئا فلا شيء من الجسم من حيث الجسمية بموجب للحركة ثم ان الجسم لو كان يقتضي الحركة فاذا اقتضى الجزء الاول من الحركة لزم ان يدوم حركة ذلك الجزء بدوام علته فلما كان يوجد الجزء الثاني منها ويلزم من ذلك ان لا يكون الحركة حركة ولو اقتضت الجسمية من حيث هو جسمية الحركة لزم ان لا يختلف بالسرعة والبطؤ ولكانت حركة الثقيل كحركة الخفيف ولكان الى المركز وقسما التالي باطل فكذا المقدم ولوجب ان لا يختلف الحركة عن المركز والى المركز وبالاستدارة والاستقامة والتوالي كلها باطلة وايضا لو كان الجسم يقتضي الحركة لذاته لوجب ان يكون فاعلا وقابلا وهذا انما يتم على مذهب من يكون الجسم عنده بسيطا اما اذا كان عنده مركبا من الهيولى والصورة فلا يجوز ان يفعل بصورته وينفعل بمادته واما الطبيعة فلا يجوز ان يكون موجبة للحركة مطلقا لان الطبيعة ثابتة وكل ما هو ثابت فانه لا يقتضي امرا غير ثابت ويجب ان نعلم ان الجسم لا يتحرك الا لطلب ملايم له وموافق كان فقده فهو يحصله بالحركة فاذا كان معه جميع ما يلايمه لا يمكن ان يتحرك بالكلية فاذا خرج الجسم عن المكان الطبيعي فقد عرض له ما لا يلايمه فلا بد له من الحركة الى المكان الطبيعي فحركته هذه لا يكون طبيعية محضة بل ينتهي على القسرية فاذا اطلقوا الحركة الطبيعية فليس مرادهم ان نفس الطبيعة وحدها اقتضتها بل المراد ان الطبيعة المفارقة لما يلايمها اقتضت تلك الحركة والا فالطبيعة ثابتة لا يقتضي ما ليس بثابت فللحركة علة وهو الطبيعة الثابتة وهو جزء العلة والجزء الاخر هو الوصول الى كل نقطة مفروضة غير ملايمة وهذا الجزء غير ثابت بل هو متجدد شيئا بعد شيء على سبيل البدل فالوصول الى كل نقطة مفروضة في المسافة الغير الملايمة لسكون الجسم الحافظ عندها مع الطبيعة الثابتة علة للحركة منها الى النقطة الاخرى مفروضة ولا يزال هكذا تجدد النقطة وانضمامها الى الطبيعة الثابتة علة للحركة الى ان يصل الجسم الى المكان الطبيعي فينصرم الحركة ويسكن الجسم في ذلك المكان الطبيعي له وهذه النقط والابيات لا يكون متعينة في اجزاء المسافة عينا لان الحركة موصلة واحدة والمسافة كذلك بل هي امور نفصلها

الوهم وملاحظات بتصورها وكذلك الامور النفسانية الثابتة لايجوز ان يكون مقتضاها الحركة
الغير الثابتة فانها لو اقتضت الحركة لوجب ان يدوم الحركة بدوام النفس وليس كذا فالنفس اذا اقتضت الحركة
انما يقتضي ذلك بواسطة ودواعي وارادات متجددة والقوى باعتبار التوجه الى الكمال الذي لها فهي مقتضية
للحركة عند الوصول الى حدود لا يكون هي المقصد والغاية بل هي في طريق الكمال ولا يجوز ان يكون الحركة فصلا
لجسم من الاجسام ولا صورة نوعية له لان الفصل للنوع البسيط يجب ان يكون الطبيعة الجنسية فيه
جعلها تلك الطبيعة الجنسية بعينها هو جعلها طبيعة الفصل واما الجسم فليس جعله جسما هو بعينه جعله متحركا
او جعله صورة نوعية فان الجسم مع الصور النوعية باقية ثابتة مع زوال الحركة وتجددها على الولاء
ثم ان الحركة ليست ثابتة فهي لا تقوم حقيقة الثابت وعلم تغير جواب ما هو عند السؤال عن الجسم الساكن والمتحرك
يدل على انها لا يكون فصلا والفصل يجب ان تقوم طبيعة الجنس المخصص والحركة لا تقوم لانها لا تزال متجددة
وطبيعة الجنس غير متغير والنوع لا يختلف فيه جواب ما هو اي نوع كان ولا يصح ان يكون للحركة جزء لا يتجزى
والا كانت للمسافة لها جزء لا يتجزى لان الحركة الواقعة فيها تقع في كل جزء منها جزء من الحركة فيكون الحركة
التي كانت غير متجزية متجزية وايضا لو كان للحركة جزء لا يتجزى لزم احد الامرين اما ان يكون البطوء والسرعة بتخلل
السكنات او انقسام الجزء بيان الشرطية ان الحركة اذا كان لها جزء غير متجز فاذا شرع السريع والبطيء معا
في الحركة وتحرك السريع جزء افاذا تحرك السريع جزء افان تحرك البطيء مثله كان البطيء مساويا للسريع
وهو محال وان تحرك اكثر من جزء وكان البطيء اسرع من السريع وذلك باطل فبقي ان يكون البطيء تحرك اما
اقل من الجزء او يتخلل السكنات وهذا البرهان لا يفتقر الى الرجوع الى ابطال الجوهر الفرد كما كان في البرهان الاول
واما ما توهم ان الارض تهوي بطبعها دائما فهو باطل لوجهين الاول لما علمت انه لا حركة طبيعية لجسم من الاجسام
وانما يكون طبيعية عند مفارقة ملايم واذا كانت هذه الحركة اينية وكل متحرك اينية له ملايم اذا وصل
اليه وقف ولما كانت الابعاد متناهية فليس هناك تحت مطلق يمتد الى غير النهاية ليهوي اليه الارض
طالبة لجهة السفل دائما فبطل ما توهموه الوجه الثاني لو كانت الارض تهوي بطبعها لما لحقها جرم خفيف
بر محاليها من قلة جبل لكون حركة الثقيل اسرع الى جهة السفل من حركة الخفيف كالقطن مثلا ولكانت
حركتها على سبيل التراجع فيلزم ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لامور مختلفة من الجهات وهو محال
ولا يجوز ان يكون حركتها دورية كما توهمه قوم فان الحركة الدورية على امتناع كونها طبيعية وليست
حركتها ارادية لانها ليست ذات حيواة واذا لم يكن للارض حركة طبيعية فلا حركة قسرية لها لان القسر
على خلاف الطبع ولان القسر غير دايم ولا اكثري ولما كانت طبيعتها بسيطة متشابه الاجزاء ولو كانت
متحركة على الدور بطبيعة او حيوة وجب ان نشاهد الحركة كذلك واذا فصلنا جزء من الارض او قطرة
من الماء كنا نشاهد حركته على الدور وليس كذلك واشرف الحركات واقدمها المستديرة وكذلك
اشرفها واتمها واقدمها ما كان بالارادة ولما كانت الحركات الفلكية الدورية ارادية فلها الشرف المطلق
والكمال الاتم لشان الارادات ودوام الحركات والجودة والتقدم فهذا خلاصة ما ذكروه في
الحركات ولما السكون فهو عبارة عن انتفاء الحركة فيما من شانه ان يكون متحركا وقد يطلق لفظ السكون
على كون الجسم مستقرا في مكان فيكون جنسه من مقولة الاين والضابط في معرفة كون السكون ضديا انك
لا تحتاج في تعقل كون الجسم المتحرك ساكنا الى تعقل امر اخر سوى ان يستبقي حيثية وترفع الحركة وقول بعضهم
مستدلا على كون السكون عدميا انا اذا نظرنا الى الجهة وجدناه انتفاء الحركة فيما يمكن فيه الحركة
فاقتصار على هذا القيد ليس بصواب فان لقائل ان يقول لا اسلم ان السكون هو هذا الانتفاء فالذي ذكر
في الاول اولى فان قلت ان السكون هو عبارة عن ثبات نسبة الشيء الى المكان وذلك وجودي قلت

ليس ذلك

ليس ذلك هو السكون بل هو من توابع السكون فاذا قلنا سكن الشيء لم ننظر في ذلك الى نسبة مكان بل ننظر
الى انضمام حركة بسبب انضمام عليها لان السكون علة هو نفس علة للحركة لا غير ولا يفتقر السكون الى
علة اخرى مغايرة لذلك العدم ولا يلزم من كون ثبات نسبة الشيء الى المكان من لوازم السكون ان يكون
نفسه فان اصطلح احد على تسمية النسبة المذكورة سكونا فلا يمنع منه ويكون بهذا المعنى علة السكون
الطبيعة او عدم علة الحركة الذي هو اما القاسر او الطبيعة بعد القسر او ارادة وغير ذلك فيصير السكون
عند ذلك اسما مشتركا ويكون الخلاف في اللفظ لا في المعنى واعلم ان السكون في القابل للحركة منه و
لان السكون لا يجوز ان يكون عدم حركة معينة خاصة اذ لو كان كذلك كان كل متحرك ساكنا لكون كل متحرك
اذا كان متحركا في بعض انواع المقولات فانه لا يوصف بما عدا تلك الحركة من باقي انواع المقولات فيكون
السكون عدما لكل حركة وحينئذ يطرء للحركة على السكون وهي الحركة عن ذلك المكان تارة ويطرء السكون
على الحركة الى المكان الاخرى وكل واحد من هاتين الحركتين يقابل السكون المذكور

الفصل العاشر في الزمان واحواله

من الحكماء من اثبت وجوده ومنهم من نفاه اما المثبتون له فقد اختلفوا فمنهم من زعم انه لا يحتاج في اثبات
وجوده الى برهان بل هو من اظهر الاشياء واوضح العلوم وهو من الامور التي انخفيت لخفائها والشدة
ظهورها وجلائها ومنهم من زعم انه من الاشياء التي يفتقر في اثبات وجوده الى برهان وهو الذي ذهب
اليه المعلم الاول واتباعه واما النفاة للزمان فزعموا انه من الامور التي لا يوجد الا في الاوهام دون
الاعيان وذلك لان الجسم اذا قطع مسافة معينة فانا لا نجد في الاعيان الا وجود واحد منها ثم نشاهد
في الحد الثاني ثم في الثالث وهكذا الى ان يقع اخر حدود المسافة فالحصولات في هذه الحدود وان لم يجتمع
موجودة في الاعيان فهي مجتمعة في الاذهان لاجل ذلك يحصل الشعور للعقل بامر ممتد من الاول الساعة
الى اخرها ويجعل ذلك الممتد كالظرف لجميع هذه الحوادث والحركات فهذا الممتد الذي هو الزمان لا وجود
له في الاعيان بل في الاذهان واما المثبتون له فقد اثبتوا وجوده بوجهين الاول وهو ماخوذ من
الامكانات المختلفة وذلك ان الزمان قابل للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فليس بمعدوم فالزمان
ليس بمعدوم اما بيان الصغرى فلانا اذا فرضنا وقوع حركة في مسافة على قدر من السرعة فبين ابتداء تلك
الحركة وانتهائها امكان يتسع لقطع تلك المسافة بحركة تساوي الحركة الاولى في السرعة ويمكن فرض حصول
حركة اخرى تساوي الاولى في الاخذ والترك الا انها يكون ابطاء منها فالبطيئة يقطع مسافة اقل والسريعة
مسافة اكثر ويمكن فرض حصول حركة تساوي الاولى في السرعة وفي وقت الترك ايضا دون وقت
الابتداء بل ابتدات بعد ابتداء الاولى فالسريع المتاخر في ابتداء الحركة يقطع مسافة اقل مما يقطعه
السريع الاول فهذه وجوه ثلثة من الاعتبارات اما فائدة الفرض الاول فلانه لما كان بين السريع الاول
وبين انتهائه امكان يتسع لقطع تلك المسافة بحركة تساوي حركة السرعة الاولى ولا يتسع لحركة سرعتها
كسرعة الاولى اذا كانت في مسافة اقصر من الاولى وكذلك تتسع لحركة كسرعة الحركة الاولى اذا كانت
في مسافة اطول من المسافة الاولى فذلك الامكان الممتد لما كان له خصوصية قبل بعض الحركات دون البعض
الاخر فيكون موجودا واما فائدة الفرض الثاني فهو بيان كون الامكان الممتد مغاير مقدار المسافة
اشتراك السريعة والبطيئة في مقدار هذا الامكان يقتضي تفاوتهما في مقدار المسافة وتشاركهما
في مقدار المسافة يقتضي تفاوتهما في هذا الامكان فدل على ان هذا الامكان مغاير لمقدار المسافة واما فائدة
الفرض الثالث فهو ان السريع الثاني لما شارك السريع الاول في نفس الحركة والسرعة وخالفه في مقدار
الامكان لزم ان يكون الامكان مغايرا لنفس الحركة ولسرعتها ثم لما كان الامكان المتسع للسريع الاقصر اصغر
من الامكان المتسع للسريع الاطول فيكون هذا الامكان قابلا للمساواة والتفاوت والتطبيق والتجزية

والتقدير وهذا الامكان الممتد له مقدار لانه متقدر وله نصف وثلث وربع وكل ما كان كذا فهو مقتدر وهو مقدار غير ثابت لان الحركة الثانية اذا ابتدأت بعد ان قطعت الاولى نصف المسافة فانها لا يلحقها اذا كانت السرعة فيهما واحدة وعليه فوات شيء لا يمكن استدراكه من ذلك المقدار فلا يكون مقدار امر ثابت والا لبقي ويعرف منه انه لا يكون مقدارا للمسافة والمتحرك الثابتين فهو مقدار امر لا يثبت وهو الحركة فالزمان مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتاخر اللذين لا يجتمعان وللحركة مقدار لمطابقتها المسافة المتقدرة وكل ما طابق المتقدر فهو متقدر فالحركة متقدرة ولا يراد بالامكان الممتد الامكان العام او الخاص فانهما لا مقدار لهما الا نهما لا نصف ولا ثلث لهما بل يراد بالامكان امر يقع فيه الحركات غير حركة الفلك الاعلى الذي هذا الامكان المتقدر هو مقدارها فلا يقع تلك الحركة في هذا الامكان الذي هو مقدارها وذلك الامكان هو الزمان فان قلت لو كان الزمان موجودا لكان اما مستقرا او منقضيا فان كان مستقرا لزم ان يكون هذا اليوم بعينه هو يوم الطوفان وكل حادث في احد اليومين حادث في الاخر وذلك محال وان كان منقضيا فيكون بعض اجزائه قبل البعض فيلزم ان يكون للزمان زمان وايضا ان كان موجودا ولم ينقسم يلزم ان يكون الان الذي لا يتجزى موجودا وان انقسم فيكون تلك الاجزاء الحاصلة للزمان بعضها قبل البعض ويلزم من ذلك ان لا يكون الزمان الحاضر حاضرا قلت الجواب عن الاول انا لا نسلم انه اذا كان بعض اجزاء الزمان قبل البعض الاخر يكون واقعا في زمان اخر قبله وانما يكون كذلك اذا كان الزمان واقعا في زمان وان اردتم بكون بعض الاجزاء قبل البعض ان بعض اجزائه شرط لوجود البعض الاخر فذلك مسلم ولا يلزم منه وقوعه في زمان اخر فان قلت الزمان الحادث المعين عدمه قبل وجوده قبلية لا تجامع البعدية والقبل والبعد هو الزمان فيكون للزمان زمان اخر قلت لا يلزم من ذلك ان يكون للزمان زمان وانما اللازم من ذلك ان يكون الزمان الحادث عدمه في الزمان السابق وذلك الزمان السابق يكون عدمه ايضا في زمان سابق اخر وهكذا الى غير النهاية وبهذا المعنى لا يلزم ان يكون للزمان زمان اخر والجواب عن الثاني ماذا تريدون بانقسام الزمان ان اردتم الانقسام بالفعل فلم قلتم ان عدم الانقسام يقتضي وجود الان وان اردتم الانقسام بالقوة فلم قلتم ان الزمان اذا كان منقسما بالقوة يلزم ان يكون الزمان الحاضر غير حاضر ومما الدليل على ذلك الوجه الثاني من البرهان على اثبات وجود الزمان وتحقيق ماهيته وانه غير ثابت هو مقدار الحركة وهو ان الحادث عدمه قبل وجوده قبلية لا تجامع البعدية لا كقبلية الواحد على الاثنين الذي يجتمع معها فان حال الكون لا يجتمع مع حال اللاكون ثم اذا وجد شيء اخر لم يكن موجودا في حالة وجود الاول في حال وجود الاول لا يوجد الثاني فهو قبل الاخر وهكذا ما بعد الثاني فهذه قبليات متجددة ليست نفس عدم الحادث ولا فاعله ولا مكانه ولا جوهرا او عرضا ممكن الثبات لان كل واحد منها يكون قبل الحادث ومعه وبعده واما القبلية فلا يمكن ان يكون مع الحادث ولا بعده وهذه القبليات بعضها اقرب من بعض وبعضها ابعد فهو مقدار لامر غير ثابت والا لكان ثابتا هو مقدار الشيء لا يكون له ثبات وهو الحركة فالزمان مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتاخر اللذين لا يجتمعان فان المتقدم من اجزاء المسافة يجتمع مع المتاخر منها بخلاف الحركة فان قلت تقدم اجزاء الزمان والحركة التي منها الزمان بعضها على بعض ان كان بذات الزمان ونفس الحركة التي منها الزمان لزم تقدم الكل لاشتراكها في تلك الطبيعة وايضا تقدمهما ان لنوعهما فيوجد في نوعهما ما يتاخر وان كان لامر عارض ان اتفق في الكل فلا يكون تقدم البعض اولى من البعض الاخر وان لم يكن متفقا في الكل فلا يكون في كل جزء من الزمان والحركة تقدم على جزء من نوعه وتاخر عن جزء اخر والجواب ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض يمتنع ان يكون بالزمان والا لكان للزمان زمان بل التقدم بالطبع فكل حادث اذا حدث يحتاج الى مرجح يكون غير دائم الوجود والا لدام معلوله

بدوامه

بدوامه فلم يكن حادثا فالمرجح يجب ان يكون حادثا ويحتاج الى مرجح اخر وهكذا يتسلسل العلل الحادثة الى غير النهاية اذ لو انقطعت السلسلة لزم وجود حادث من غير حدوث مرجح وهو محال والحركة الدورية هي التي لا ينقطع وهي علة حدوث الحوادث بحسب حدوثها فيكون لها علة حادثة من الحركات فيتقدم جزء من الحركة على جزء بالطبع لا بالزمان وببعض الاجزاء وان لم يكن اولى بالعلية والتقدم من البعض الاخر بحسب الماهية فهي اولى بحسب امر خارج من فاعل محرك وغيره من اجزاء مسافة واجزاء الحركة لا يتقدم عن كل واحد على نفس الاخر بل على عدد اخر من نوعها وفي الحركات الدورية تقدم دورة على دورة انما هو بالطبع بحسب اعتبار ما يصل اليه الوجود بسبب الفاعل الحركة والارادات المتجددة الغير المتناهية ولنا الجواب الثاني ان الزمان والحركة التي هو مقدارها انما هو حركة واحدة متصلة الاجزاء المفروضة وكذا الزمان لا يجي بعضها مع بعض ونحن فاذا اضفنا التقدم والتاخر الى امرين يجب ان يكونا موجودين ولا يصح ذلك في اجزاء الزمان والحركة فان في حالة وجود المتقدم لا يوجد المتاخر وبالعكس فالتقدم والتاخر في هذه الاجزاء المفروضة انما هو بحسب الذهن والا فعند بطلان الاول ووجود الثاني كيف يصح التضايف بينهما فالتقدم والتاخر انما يكون بحسب ملاحظة الذهن للان الذي في الوهم وما حواليه من الزمان فما قرب منه من اجزاء الماضي يسمى بعدا وما بعد عنه يسمى قبلا والمستقبل بالعكس وقد يأخذ الذهن مبدأ ولحد فكل ما قرب منه باخذ اقدم وما بعد عنه باخذ ابعد فعلم ان التقدم والتاخر في الزمان انما هو بحسب قرب وبعد من الان لا من الحركة من حيث هي حركة ويختص كل واحد من هذه الحركات بالقرب والبعد انما هو بنفس قرب بعضها من بعض وان كان ذلك بحسب اعتبار امور متعلقة بمسافات واما الان فانه طرف وهمي للزمان يكون بين الماضي والمستقبل به يتصل اجزاؤهما الفرضية وستعلم ان الحركة التي منها الزمان والزمان ايضا لا انقطاع لهما وكل منهما متصل واحد فلا طرف لهما بالفعل فالطرف انما يكون بالفرض كشعور يقع دفعة كمماسة جسم لاخر لا يتصور حصول الان على غير هذا الوجه ونسبة الان الى الزمان كنسبة النقطة الى الخط فالنقطة لما كانت طرفا للخط فكذلك الان طرف للزمان وخط الدائرة لما لم يكن له طرف بالفعل بل بالفرض فكذلك الزمان وقد يطلقون الان على زمان صغير عن جنبي هذا الان الوهمي فيقال لمشتق الان ويسمى الان وهذا الان زمان قريب بين الماضي والمستقبل وقد يعبر بعضهم عن هذا الان بالوقت المتعين عند وصول الفلك الى محاذاة شيء والان الوهمي لا يتعاقب والا لكان منها متقدم ومتاخر فيحصل من مجموعهما مقدار مترتب يطابق مقادير الحركات فكان يلزم ان يكون للحركات والمسافات اجزاء لا يتجزى وقد تم بطلان ذلك والان ليس له اجزاء والا لكان لها ترتيب مركب من متقدم ومتاخر فما امكن وقوعه دفعة وقد فرض وقوعه دفعة هذا خلف فبين كل انين زمان ولخطاء ما في ان التقدم والتاخر المذكورين في تعريف الزمان يجب ان يكون بحسب المسافة لا بحسب الزمان لئلا يلزم الدور فان المسافة الواحدة قد يقع فيها حركات بعضها متقدمة وبعضها متاخرة بلى لو قيل انه لولا المسافة لم يكن لهذه الحركات التي نحن فيها مقدار لكان حقا وكما انه في اجزاء المسافة بالنسبة الى القاطع لها متقدم ومتاخر فكذلك في اجزاء الزمان وكما ان التقدم والتاخر في المسافة انما كان لصحة فرض الاجزاء فيها لكونها اتصالا واحدا وكذلك في الزمان واذا تممت ما قلناه في الان فلا معنى لقولهم انا نعين انا فنقول اما ان يكون الفلك فيه ساكنا او متحركا ولما امتنع عليه السكون تعين الحركة وكنتم منعتم الحركة في الان لكونه دفعيا لانا نقول ان الفلك ليس بساكن لامتناع السكون عليه ولا هو ايضا متحرك في الان لامتناع وقوع الحركة في الان لانه دفعي والحركة لا يكون دفعية فان قلت يلزم من صحة هذا الجواب اجتماع النقيضين وهو ان يكون الفلك غير متحرك ولا ساكن لان السكون ليس الا عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك قلت لا يلزم من كونه غير متحرك ولا ساكن في الان صحة اجتماع النقيضين وانما يلزم

ذلك لو كان المتحرك في الآن مناقضا للساكن و يساوي ما هو مناقض له والامر ليس كذلك لكون اخص
من نقيضه فان نقيض الساكن اللاساكن المساوي للمتحرك لكن المتحرك في الان يكون اخص من المتحرك مطلقا
فيكون اخص من مساويه الذي هو اللاساكن فالمنفصلة مانعة الجمع دون الخلو وحينئذ لا يلزم اجتماع
النقيضين واعتبر بقول القائل ان زيدا اذا لم يكن متحركا ولا ساكنا في البيت لا يلزم ان لا يكون متحركا
في السوق والزمان لا اول له ولا اخر اذ لو كان له اول لكان عدمه قبل وجوده والقبل ايضا من الزمان فيلزم
ان يكون قبل الزمان زمان ويلزم من فرض عدم الزمان فرض حصوله وهو محال وبهذا احتج من زعم
ان الزمان واجب الوجود لان كل ما لزم من فرض عدمه وجوده فيلزم من فرض عدمه محال وكل ما كان
كذلك هو واجب لذاته وجوابه انا لا نسلم انه يلزم من فرض عدمه بعد وجوده محال وانما يلزم من
فرض عدم الزمان الموجود بعد الوجود زمان اخر لا انه يلزم من عدم ذلك الشيء وجود ذلك الشيء بعينه
ثم لو قلتم ان كل ما لزم من فرض عدمه بعد وجوده محال فهو واجب لذاته فانه لو فرض عدم المعلول
الاول بعد وجوده كان يلزم منه المحال وهو وجود العلة بدون المعلول ومع ذلك لا يكون ذلك
المعلول واجبا لذاته فالمحال انما لزم من مجرد عدمه بل من وجود العلة بدون المعلول ولو لزم المحال من
مجرد عدمه فقط للزم في الموضعين ان يكونا واجبي الوجود وكذلك لو كان للزمان اخر لكان عدمه بعد
وجوده والبعد ايضا زمان فيلزم ان يكون بعد كل الزمان زمان فيلزم من فرض عدم الزمان فرض
وجوده وهو محال والزمان لما كان مقدار الحركة فيجب ان يكون مقدار حركة مستديرة اذ لو كان مقدار
حركة مستقيمة فان لم يذهب الى غير النهاية لزم انقطاع الزمان وان ذهبت الى غير النهاية لا بالتعاود كانت
الابعاد غير متناهية وان ذهبت الى غير النهاية بالتعاود فقد عرفت ان بين كل حركتين مستقيمتين زمان
سكون ويلزم انقطاع الحركة فينقطع الزمان لانقطاع موضوعه والاقسام الثلثة محال فالزمان
يجب ان يكون مقدار حركة مستديرة فاما ان يكون هي الحركة اليومية التي هي اظهر الحركات او غيرها
والثاني محال لان الحركة الحافظة للزمان يجب ان يكون مما يوجد بها الساعة واليوم والليلة والاسبوع
والشهر والسنة وليس كذلك غير الحركة اليومية فهي الحافظة للزمان وهي حركة الجرم الاقصى التي من المشرق
الى المغرب ولا تطلق لفظ الزمان الا على حركته والكافة يعرفون ذلك ولا يتوقفون فيه ويجعلونها عدد
شهر او سنة وقد سمى بعض القدماء المفارق زمانا لكونه علة للحركة بثبات السرمدي وهذه تسمية مجازية
لان المفارق لا مقدار ولا امتداد له فلا يمكن ان ينطبق عليه مقدار والزمان من اظهر الاشياء و
اجلاها وان خفي على البعض فذلك الخفاء انما هو لشدة ظهوره فانه اذا فات على الاخل ظهيرة ما اراده بكرة
فقد فاته ما لم يثبت وله مقدار غير ثابت هو مقدار حركة الشمس اليومية التي هي اوضح الحركات فاقتصر على مسئلة
الزمان على هذا الجلي الظاهر ولا تطلب الشمس بضوء المصباح وللحركات القدرية نوع واحد وحركة
كل فلك انما يخالف حركة الفلك الاخر بالعدد اذ لا فصل فهي واحدة بالنوع فليس فيها كثرة الا بحسب الفرض الوهمي و
قد قسموا الزمان الى اجزاء من الايام والشهور والسنين وليس في الخارج يوم وشهر وسنة لان هذه
لها اجزاء من الساعات والدرج والدقايق لا يوجد بعضها وحصول هذه محال فانها كلها امور ذهنية
وان اخذت من امور العينية وقد تقدر الذهن الحركات بالزمان كما قدر الزمان ولا بالحركة الاولى مع ان الان
الوقتي يعد الزمان كما ان الان الحقيقي يعين الان الوقتي والعاد للشيء ما عين له معنى الوحدة اولا ثم تعطيه الكثرة
بعد ذلك بالتكرار ونسبة الزمان الى الحركات كنسبة الذراع الى المذروعات ونسبة الامور المتغيرة
الى المتغيرة هو الزمان ونسبة الامور الثابتة الى المتغيرات التي هي الزمان هو الدهر ونسبة الامور الثابتة
الى الثابتة هو السرمد في افق الدهر والدهر في افق الزمان الذي هو كمعلول الدهر الذي هو كمعلول السرمد

لانه لولا دوام

لانه لولا دوام نسبة المجردات بعضها الى البعض والى مبدائها ما تصور وجود الاجسام ولا حركاتها
وكذلك لولا دوام نسبة الزمان الى مبدائه ما امكن وجود الزمان فالسرمد علة الدهر والدهر علة
الزمان ودوام الوجود في الماضي يسمى الازل وفي المستقبل يسمى الابد والدوام المطلق يعم الدهر والسرمد
والزمان لا كل له في الاعيان وله كل محدود من اجزاء محدودة في الذهن وما لا كل له في الاعيان لا جزء له
في الاعيان وبالعكس ولما لم يكن للزمان اجزاء عينية بل ذهنية فاجزاء الزمان الدائم هي جزئيات الزمان
المطلق وليس بصواب توهم بعضهم ان نسبة الساعات الى الزمان كنسبة الثلثة الى العدد لكون الثلثة ليست
جزء العدد بل جزئية له واذا قلنا السكون في الزمان ويتقدر به الزمان فهو على سبيل الفرض بمعنى ان الجسم
الساكن لو فرضناه متحركا بدلا عن سكونه كانت الحركة واقعة في هذا القدر من الزمان وكذلك اذا قلنا
الجسم في الزمان لا يكون لذاته بل لانه في الحركة والحركة في الزمان وقولهم ان الان في الزمان فهو تجوز وبهذا تبين الامر
استدل من زعم ان الزمان ليس مقدار الحركة لان الزمان كما قدر بالحركة فقد قدر بالسكون وكما يقال هذه
الحركة في هذا الزمان فكذا يقال الجسم في الزمان وما ذكرناه هو جواب عن هذا واما قول فخر الدين ان الاقرب عندي
والخوض في الزمان والمدة ما ذهب اليه افلاطون ان الزمان جوهر قائم بذاته فاذا اعتبر بالنسبة الى الامور الثابتة
الغير المتغيرة فهو السرمد وان اعتبر بالنسبة الى ما قبل المتغيرات من الحركات فهو الدهر وان اعتبر بالنسبة الى
مقارنة المتغيرات معه فهو الزمان قال وهذا المذهب الى العلوم البرهانية اقرب وعن ظلمات الشبهات ابعد
وانت فقد عرفنا ان الزمان له مقدار ثابت لا وجود له في الخارج بل وجوده ليس الا في الذهن فكيف يصح ان يكون
الجوهر القائم بذاته المجرد عن المادة المتحقق في الخارج العري عن الاوضاع والمقادير هو هذا الزمان وهذا
يناسب ما ذكره ابو البركات البغدادي ان الزمان هو مقدار الوجود لقول الناس بعضهم لبعض اطال الله بقاك
اي وجودك وزمانك والوجود وان كان امرا ذهنيا الا انه لا مقدار له لينطبق على غيره من المقادير و
الزمان قديم بمعنى انه لا يسبقه عدم ذاتي وبازائه الحادث الزماني وهو الذي يسبقه عدم زماني
وقد يعنون بالقديم ما لا يتقدم وجوده لا وجوده تقدما ذاتيا ويمتنع ان يتقدمه الا وجود تقدما
زمانيا وهذا لا يكون الا واجب الوجود لذاته فقط وبازائه الحادث بالحدث الذاتي وهو ممكن وقد اورد
بعض الحكماء شكا وهو ان المتحرك اذا قطع مسافة فيكون اتيا على عدد من الاين فان سبق كل اين زمان
يلزم ان لا يكون متحركا في ذلك الزمان وقد فرضناه متحركا هذا خلف فان قال يتجدد اين اخر يسيرا يسيرا
فنقول اذا فرضنا المتحرك فارق الاين الاول فان حصل في الثاني حصل المطلوب وان لم يحصل في الاين الثاني
مع مفارقته للاول لزم ان يكون في الزمان متخلل في الاين وهو محال وان لم يسبق كل اين زمانا فيلزم ان يحصل
له كل اين في آن ويمتنع خروجه عنه في ذلك الان والا لزم اجتماع الوجود والعدم في ان واحد وهو محال
فيجب ان يخرج عنه في ان ثان فيكون بين الانين زمان يكون المتحرك مستقبيا للاين فيه وكنا فرضناه غير مستقبق
هذا خلف والجواب ان اتيان المتحرك على تلك الاين لا يخلو اما ان يكون بالقوة او بالفعل فان كان بالقوة
فهو مسلم فان المسافة للمتحرك واحدة والحركة ايضا واحدة والمتحرك له اين واحد لا تعدد فيه ولا يتجزى
ولا امتياز الا بحسب الفرض الوهمي وليس للمتحرك في جميع حركته في تلك المسافة الا اين واحد ينقسم في الذهن
الى ايون واما اذا كان الاتيان على تلك الايون بالفعل فتلك الايون حينئذ لا يتعدد في الاعيان بل هو في
الاعيان اين واحد وان اين المتحرك لا بد وان يخالف اين الساكن لان اين الساكن يساويه مكان واحد يتحقق فيه
ذلك المتحرك واما اين المتحرك فيكون من جهة ما يتحرك فيه جميع تلك المسافة التي يتحرك فيها فهو اين واحد
في الاعيان نعم قد يعرض له ان يصير منقسما في الوهم الى ايون متعددة منقسمة بحسب انقسامات الجسم الغير
النهاية وهكذا حكم الحركة فان كل واحد من اجزائها اذا توهم خروجه عن حيزه بحيث لا ينتقل كله عن كله

اجزاء ما يتوهم انه اينه في الاول بل انما يتغير بسبب اجزاء المتوهمة الى ما يتوهم من اجزاء المسافة
فاذا خرج جزء الى الحيز المتجدد خلي من الحيز الاول جزء فيتغير اين ولما انقسمت الحركة والمسافة الى غير
النهاية فلا يكون نهاية هذا الاين منتهية فلا يكون هناك اين اول ولهذا الغلط نشأ من اخذ ما بالقوة
مكان ما بالفعل ثم قوله اما ان يستبقي اينا اولا والاول محال لتحصيله كل اين فان قلنا لم قلتم انه اذا لم يبق
في الاين زمانا يكون انتقاله عنه في اول الامرين ينتفيا عنه فلا يبقى زمانا فيه ولا ينتقل عنه في آن
ان المتحرك اذا لم يكن متحركا في الآن لا يلزم ان يكون ساكنا واما قوله ان تجدد الاين يسيرا يسيرا غير جائز
لانا عند فرضنا مفارقة المتحرك للاين الاول ان لم يحصل في الاين الثاني لزم كونه في الزمان المتخلل لا في اين
قلنا المتحرك اذا تحرك عن الاين الاول فخروجه عنه هو حصوله في الاين الثاني وشروعه بالدخول فيه
على التدريج **القسم الثاني** في بسائط الاجسام العلوية والسفلية ويشتمل على فصلين **الفصل الاول في اقسام
هذه البسائط** قد عرفت وجود المحدد والافلاك وانها لا تخرق ولا تتكون ولا تفسد وانها غير قابلة
للحركة المستقيمة ولا يتصل بغيرها مما يماسها واما بسائط العنصرية والمركبات فهي قابلة لذلك كله
فان المتحرك يخرق الهواء في مشيه ثم يلتئم بحركة مستقيمة وانفصال اجزاء الارض والماء مشاهد ولا يتصور
ذلك الا بخرق وحركة مستقيمة والحركة المستقيمة يلزمها خرق فان خرق المتحرك عن اجزاء كلية ما انفصل عنه
وخرقها يتحرك فيه فاذا صح الحركة المستقيمة على هذه الاجسام والخرق والانفصال فاما ان يكون قابلة
للتشكل وتركه والاتصال والانفصال بسهولة او بعسر والاول يسمى الرطب والثاني يسمى اليابس وزعم المشاؤون
ان الجرم الفلكي لا يقبل شيئا منهما وزعم جماعة من المتالهين انها في غاية ما يكون من الصلابة واليبس والملاسة
وهي فد وذا انها بمماسة بعضها بعضا يسمع المتلطفون بالحكمة والرياضة لها اصواتا موسيقية مطربة
والحانا ونغمات متناسبة مشجية يقف القوى البدنية عند ذلك ويحير العقل ويسلبون عنها باقي الكيفيات
من الحرارة والبرودة والرطوبة اما الحرارة فلانها لا يعرض الا للاجسام السيالة المتحللة عند الحركة
ويفارق الاجزاء بعضها بعضا عند الغليان والفلكيات فهي متماسكة الاجزاء لما ذكرنا من شدة اليبس المانع
من الانحلال واما البرودة فهي من لوازم السكون الممتنع عليها الدائم دورانها فلا يعرض لها السكون
واما الرطوبة فانها يكون عند ضعف التماسك وهي فشديدة التماسك من شدة اليبس وذكر صاحب اخوان
الصفا ان شدة اليبس من شدة الحركة والدوران والحركة تولد الحرارة والحرارة تولد اليبوسة واليبوسة اذا
تناهت في الغاية اطفات الحرارة واعلم ان معنى قول الحكماء ان الافلاك طبيعة خامسة انها لا تقبل الكون
والفساد والتغير والاستحالة والزيادة والنقصان والخرق والالتيام والحركة المستقيمة كما
قبلتها الاركان الاربعة والافلاك يشارك الاجسام السفلية في الطول والعرض والعمق والجسمية
والنور والحركة والشكل والاشفاف والنفس المتمسك لاجزاء الجسم ويختص الاجسام الطبيعية
بالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة والتغير والاستحالة والحركة المستقيمة
فالفلكيات شيء من هذه فلهذا قيل انها طبيعة خامسة ولا يعنون بالطبيعة الخامسة انها يخالف
الاجسام العنصرية في كل الصفات وكيف يقولون ذلك والقمر يختلف اجزاؤه في قبول النور والظلمة
وهو كثيف مثل ما يكون للارض والافلاك كلها شفافة كالهواء والماء والبلور والزجاج وكذلك
الشمس والكواكب يشارك النار في النورية والافلاك ايضا يشارك الارض في اليبس والفلكيات
ليست موصوفة بالثقل والخفة لامتناع خروجها عن امكنتها فان كل جسم اذا كان في مكانه الخاص لا يوصف
بالثقل والخفة يعرضان للاجسام عند خروجها عن اماكنها الخاصة الى الامكنة الغريبة فيكون
الارض في مكانها الخاص عند مركز العالم غير ثقيلة وكذلك الماء فوقها غير ثقيل ايضا وكذلك كون

لان الثقل والخفة

الهواء فوق

الهواء فوق الماء والنار فوق الهواء غير خفيفين وانما يعرض الثقل والخفة لاجزاء الاجسام العنصرية
اذا اخرجت عن اماكنها الخاصة الى الاماكن الغريبة فعند ذلك يريد اللحوق بمركزها واباء جنسها فاذا
منعها مانع ووقع التنازع والتدافع سمي ذلك ثقلا ان كان القصد هو المركز وان كان هو المحيط سمي خفة
ويدل على كون كل جسم في مكانه الخاص لا ثقيلا ولا خفيفا التجربة والاعتبار وذلك ان القربة المملوة
ماء يرسب فيه والمملو هواء تطفو فوقه ومع ذلك فالتي فيها الماء الراسبة فيه لا يوجد لها ثقلا لان الماء
في الماء غير ثقيل بخلاف ما اذا صارت فوق الماء فانه يحس ثقلها لان الماء في الهواء ثقيل والتي فيها الهواء
بالعكس لان الهواء في الماء خفيف وفي الهواء غير ثقيل ولما علمت ان الجهات الطبيعية جهتان علو وسفل دون
الباقي فكل متحرك اما ان يتحرك الى الوسط او عنه او عليه والحركة التي على الوسط طبيعية دورية والطبيعة
لا يمكن ان يكون دورية وضعية فهي كائنة فحركت المتحرك ان كان بسبب كيفية يوجب الحركة عن الوسط فهي
الحرارة وان كان كيفية يوجب الحركة الى الوسط فهي البرودة والدليل على ذلك انا نشاهد المتسخن في الغاية يصعد
الى فوق فاذا برد الى الغاية نزل فعلة الحركة الى فوق اما الحرارة او لازمها وهو الخفة وعلة الحركة الى اسفل
اما البرودة او لازمها وهو الثقل واذا كان الحار بالطبع يقتضي الصعود فالنازل بالطبع غير حار وكذلك
اذا كان البارد يقتضي النزول فالصاعد بالطبع غير بارد فالحار اذا صعد الى الغاية الفوقية بحسب المناسبة
المتسخنة لذلك المكان فهو النار وان كان دونه فهو الهواء والبارد اذا نزل الى الغاية السفلية بحسب استحقاقه
لذلك فهو الارض وان كان دونه فهو الماء فالاجسام بحسب قبول التشكل والانفصال بسهولة او بعسر ينقسم الى رطبة
ويابسة ولا يخلو شيء من الاجسام عنهما وبحسب الثقل والخفة والميل الى العلو والسفل ينقسم الى الحارة و
البرودة ولا يخلو جسم عنهما والحرارة والبرودة كيفيتان فعليتان والرطوبة واليبوسة كيفيتان انفعاليتان
فهذه اربعة ثم اذا تركبت هذه حصلت اربعة اخرى حار يابس وحار رطب وبارد يابس وبارد رطب والبسائط
العنصرية وما يتركب عنها لا يخلو عن هذه الاربعة لان الاقسام بحسب التقسيمين يكون عاما لجميع الاجسام ولا يجوز
ان يكون في بعض البسائط حرارة فقط او برودة فقط بحسب التقسيم الاخر اثبت عليه اما اليبوسة او الرطوبة ولا
يمكن اجتماع الكيفيات الاربعة ولا الثلثة في بسيط واحد والا لزم اجتماع المتضادات فيه وذلك محال
فوجب من هذا انفراد كل بسيط من هذه الاربعة باثنين من هذه الكيفيات فيتم بها الاركان الاربعة
التي للعالم ويحصل بها الفعل والانفعال التام المحتاج في الممتزجات وهذه الكيفيات الاربع صور منوعة
عند بعض الاوائل واعراض ينبعث عن الصور النوعية الغير المحسوسة عند المعلم الاول واتباعه وهذه
الطريقة اقرب في حصر الاركان في اربعة واذا انحصرت الاركان في اربعة انحصرت الاستقصات
في اربعة اذ التركيب والتاليف انما يكون من الاركان وقد ذكر القدماء طريقة اخرى في حصر الاستقصات
في اربعة فقالوا لو كان العنصر واحدا ما صح فعل وانفعال اذ لا يمكن ان ينفعل شيء عن نفسه ولا ينفعل
في ذاته بكيفية يخالف مقتضى ذاته والافعال والانفعالات كثيرة فيحتاج الى التكثر وعلمت تناهي الاجسام
فيجب وقوف هذه الكثرة عند حد وان يكون كل واحد منها له صورة تصدر عنه بسببها فعل وانفعال
يتم بذلك التركيب والمزاج والكيفيات الاربع الاولى الحاصلة للبسائط المحسوسة التي يقتضيها الصور
الطبيعية لما تقدمت على الفعل والانفعال وعلى الكيفيات الحاصلة منها بعد التفاعل فيجب ان يكون علة
لهذه الاشياء ومصححة للتوسط المزاجي ومحسوسة يشعر بها الحواس وينفعل عنها فان معنى المزاج ليس
الا توسط متضادات ويجب ان يكون في كل واحد من تلك البسائط حصة تامة من ذلك التوسط وباقي الكيفيات
التي لا يعم الاجسام كالالوان والطعوم والروائح وغيرها مما يخلو عنها بعض الاجسام لو كانت من مقتضيات
الصور الطبيعية وجب ان لا يخلو عنها ولا عن قوابل اضدادها وجسمها كثير من الاجسام والكيفيات الا

المحسوسة بخلاف هذا فانه لا يخلو جسم عن شيء منها فالكيفيات الاولى اللاحقة بالعناصر تبعا لصورها اربعة
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ثم انهم يعتدون بما عداها ويثبتون انه قد يخلو بعض الاجسام
عن جنسها وعن طرفي اضدادها ومتوسطاتها فيقولون ان الشكل لا يوجب اختلاف العناصر اختلافا
اوليا لاتفاق اشكال البسائط وكذلك الخفة والثقل فانه يستدل بهما على صفة في الجسم توجب التحيز لا على حال
التركيب واما باقي الكيفيات التوابع الملموسة كالهشاشة واللزوجة وغيرهما فانها انما حصلت بعد التركيب
واذا لم يجز ان يكون باقي الكيفيات لاحقة بالعناصر تبعا لصورها فتعين ان يكون ذلك هي الكيفيات الاربع
فالحرارة والبرودة كيفيتان فاعلتان لان الحرارة كيفية ملطفة محللة مصعدة تجمع بين المتشاكلات
وتفرق بين المختلفات واما البرودة فهي كيفية مسكنة معقدة تجمع بين المتشاكلات وغيرها واما الرطوبة واليبوسة
فكيفيتان منفعلتان لان الرطوبة كيفية بها يكون الجسم سهل القبول للتشكل وتركه والاتصال والانفصال
واما اليبوسة كيفية بها يكون الجسم عسير القبول للتشكل وتركه والاتصال والانفصال والحار والبارد
يؤثران في الرطب واليابس واما الرطب واليابس فلا يؤثران في الحار والبارد من حيث هما كذلك لكنهما يؤثر كل
واحد منهما في الاخر فعلم من هذا البيان المبني على الاستقراء ان الكيفيات التي تقوم بالاستقصات المعينة على
الفعل والانفعال هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فالاستقصات الاولى القائمة بها هذه الكيفيات
يجب ان تكون حارة وباردة ورطبة ويابسة وفي هذا الكلام نظر فان عدم الكيفيات الملموسة وحكمهم
انها انما حصلت بعد التركيب ليس بصواب لجواز بقاء شيء من الكيفيات البسيطة التي هي غير الاربع يكون
المفتش قد غفل عنها على ما عرفته في احصاء الصفات في الاستقراء فلا يتم ما ذكروه ثم حصرهم التاثير
والتاثر في الحرارة والبرودة بقولهم ان التغيير اما ان يكون بالتخلخل والتحليل فيولم الحاس فهو الحرارة وان كان
بالتقبض والتكثيف فيولم الحاس فهو البرودة ليس بصحيح فان الخصم قد يمنع ان يكون التاثير والتاثر منحصرا في
هذين القسمين ويجوز وقوعهما على وجه اخر غير القسمين واما حصرهم العناصر في اربعة فالطريقة القديمة لهم
وهي ان المركب لا بد وان يكون تركبه من جسمين كثيف ولطيف والكثيف اما ان يكون يابسا منعقدا وهو الارض
او يكون سيالا وهو الماء واما اللطيف اما ان يكون حارة مشتدة يحرق ما لاقه وهو النار او لا تشتد
ولا يحرق وهو الهواء وهذه الطريقة في اثباتها صعوبة لانها يحتاج الى اثبات ان الحار الشديد وهو النار
لا يقوم مقامه ولا يغني عنه حرارة شعاع الشمس والكواكب وان الحار الشديد اذا اجتمع مع الارض والماء
يحتاج الى متوسط اخر هو الهواء فانه لو ابان حرارة الشعاع لا يثبت لعدم ثبوت المادة فلا يصلح لجزئية المركب كالنار
وانه يحتاج الى الهواء لان الحار الشديد وهو النار لا يمكن اجتماعه مع البارد الشديد وهو الماء الا
بتوسط الحار المتوسط وهو الهواء فتناسب النار بالحر والماء بالرطوبة فهذه دعوى يحتاج الى برهان ثم
ان هذا حصر للعناصر لا للاركان واعتبار احدهما غير اعتبار الاخر ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون
في العالم ركن لا يصلح لان يتركب عنه غيره فانه لو بان وجوده يكون معطلا لان وجود البسائط انما كان
لاجل التركيب فيستعمل في الغايات ان الامر ليس كذلك واعلم انه انما يثبت ان هذه الاربعة هي الاستقصات
اذا ثبت انها غير مركبة عن غيرها وان المركبات التي في عالمنا هذا انما تركبت عنها اما الاول فقد اختلف
فيه القدماء فزعم كثير منهم ان الاستقصات الاولى انما هو اجزاء تسمى بالهباءات غير قابلة للقسمة الا
لانها في غاية الصغر وهي قابلة للقسمة الوهمية والعناصر الاربعة تولدت عنها واختلفوا في اشكال
الاجزاء فقال بعضهم اشكالها مختلفة فالاجزاء التي تشكلها على هيئة مخروطية فتتولد من اجتماعها النار
لنفوذ بعضها في بعض في سها الحادة والاجزاء التي لها هيئة المكعب تتولد من اجتماعها الارض
لغلظها والاجزاء المثلثة يتولد من اجتماعها الماء وكذا كل نوع من انواع الاجسام كالماء والهواء

كالارض

والافلاك له اشكال مخصوصة ومن الاوائل من قال ان هذه الاجزاء تختلف باللطف والكثافة عند الاجتماع
فالخلاء الكثير اذا اختلط بها تصير لطيفة خفيفة مضطربة نفاذة في الغير للطافتها فتصير حارة اذ معنى
الحرارة هو التفريق فحينئذ يتولد عنها النار واما اذا كان الخلاء الذي اختلط بها اقل من الخلاء المختلط بالاول
فيتولد عن تلك الاجزاء الهواء فان كان المختلط اقل من هذا الثاني يتولد عنها الماء الى ان يقل اختلاط الخلاء
بها فيتولد عنها جرم في غاية الكثافة والثقل لكثرة الاجزاء فيه مظلم لعدم تخلل الخلاء فيه بارد لكثرة
لا قوة لها على الغوص فيه ولهم مذاهب اخرى وهذه الاراء لا فائدة فيها فان كانت رموزا رمزوا بها على بعض
العلوم فلا ينتفع بها الا من عرف تلك العلوم ومعرفة تلك العلوم من هذه الرموز في غاية الصعوبة وان
لم يكن رموزا فلا برهان لهم على ما ادعوه واما بيان القول الثاني وهو ان المركبات التي في عالمنا هذا تركبت
عن هذه الاستقصات الاربعة فزعم انكساغورس انه لا يحدث شيء من الطبايع بل يكون موجودا فبعض
تلك الاجزاء يكون على طبيعة الخبز وبعضها على طبيعة اللحم وبعضها على طبيعة العنب وكذا كل طبيعة في العالم
ثم ان تلك الاجزاء يختلط بعضها ببعض ولا يظهر بسبب ذلك الاختلاط تلك الطبايع الا ان تلك الاجزاء اذا انضم
بعضها الى بعض ظهر جسم محسوس على تلك الطبيعة وليس ان الخبز واللحم والحلو حدث بعد ان لم يكن كان كامنا
لشدة صغر الاجزاء فاذا اجتمعت الاجزاء ظهرت وهم اصحاب الخليط الذي لا يتناهى فالحق في هذا ما ذهب اليه
المحققون كالمعلم الاول واتباعه ان العناصر اربعة وهي غير متولدة عن غيرها وباقي الاجسام فتتولد عنها
وقد اعتمد الاطباء على طريقة التركيب والتحليل وهي انا نشاهد المولدات الثلاثة من المعادن والنبات والحيوان
تولدت من العناصر الاربعة ولهم يدل دليل على تركبها عن غيرها اما بيان الاول فلان اكثر الحيوانات متولدة
عن المني ودم الطمث والمني ايضا يتولد من الدم فاذا الحيوانات متولدة من الدم والدم تولده من الاغذية
المتولدة عن النبات فالحيوانات متولدة عن النبات المتولد عن العناصر الاربعة وذلك ان الماء اذا اختلط
بالارض وتخلل بينهما الهواء وافاضت الشمس والكواكب اثارها على ذلك تولد النبات حينئذ واما طريقة التحليل
فلانا اذا اخذنا قطعة من احد الاجسام الثلاثة والقرع والانبيق واوقدنا تحته النار قطر منه جسم مائي
وانفصل عنه جسم بخاري وهوائي وبقي في القرع جسم ارضي وهذا يدلنا على ان كون الاجسام المركبة من هذه
العناصر وعلى هذه الحجة شكوك منها ان هذه الحجة لا يدل على كون النار استقص المركبات وذلك لان الارض
والماء والهواء اذا امتزجت فانها انما يتم ويحصل نوع من هذه الاجسام عند تاثير الشمس والكواكب في ذلك بحرارة
لطيفة روحانية يقتضي كمال ذلك النوع ويستغني بها عن النار فان ارادوا بالنار ذلك فهو مسلم ولكن لا يدل
بذلك ليلهم على ان النار تصير جزءا من هذه الاجسام المركبة واذا عرفت ان العناصر هي هذه الاربعة خفيف
مطلق يتحرك نحو العلو الذي في الغاية وهو النار وخفيف بالنسبة وهو الهواء وثقيل مطلق يتحرك نحو غاية السفل
وهو الارض وثقيل بالنسبة وهو الماء المتمكن فوق الارض وتحت الهواء فالارض يفيد الكائن حفظ الاشكال
والماء يفيده سهولة قبول التشكل ويستمسك بالارض فلا يسيل والهواء يفيد الكائن تخلخلا ويفيد وجود
المنافذ والمسام والنار يفيده نضجا وطبخا على تقدير جعلها جزءا من المركبات والا فالهواء مع اشعة الكواكب
كاف في المزاج ويجب ان يعلم ان الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لما كانت من المحسوسات الاولية مستغنية
عن التعريف فلا يجوز ان يعرف بالاقوال الشارحة اذ حاصل تعريفها يرجع الى امور اضافية لازمة لها واللوازم
لا تدل على حقايق الاشياء فتعريفاتها بذلك لا يفيد ما يفيد الاحساس بها وكذا الحكم في جميع الهيئات المحسوسة
الا ان الحكماء قصدوا في تعريفها وفيما عرفوه من الامور البديهية التنبيه على ذواتها ولخطارها
بالبال فانه ليس كل ما هو بين بحيث لا يغيب عن الذهن بل البديهي ما لا يفتقر الى المعلومات سابقة ومن توابع الكيفيتين
الفعليتين اللذع والتحليل وهي ابلغ الكيفيات التابعة لهما في الفعل فان اللذع المنسوب الى الحرارة عرفه الشيخ الرئيس

بلغ

بانه كيفية نفاذة جدا لطيفة يحدث في الاتصال تفرقا كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد منها بانفراده فيحس بالجملة كالوجع الواحد والتخدير المنسوب الى البرودة عرفه بانه تبريد للعضو بحيث يصير جوهر الروح الحاملة لقوة الحس والحركة باردا في مزاجه غليظا في جوهره فلا يستعمله القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تاثير القوى النفسانية واما الطعوم فحادثة من تاثير الحار والبارد والمتوسط بينهما في الكثيف واللطيف فهي من توابع الحرارة والبرودة حاصلة من امتزاجها وهي تسعة الحلاوة والحموضة والدسومة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والتفاهة واما الروايح فلا ينحصر في عدد وهي من توابع الحرارة والبرودة والطعوم والروايح انما يحصلان بواسطة انفعال مشعر الذوق والشم والاجسام التي عندنا قد يخلوا عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمذوقة والمشمومة لكون الحواس الاربعة المذكورة هذه المحسوسات انما يكون بتوسط جسم لطيف كالهواء والماء فلو كان شيء من هذه الحواس الاربعة مدركا لهذه المتوسطات لزم ان يكون المتوسط متوسطا بين نفسه وبين غيره وذلك محال فالمتوسط اذا لم يدركه الحواس الاربعة وادركها اللمس لكونها ملموسة فسميت لاجل ذلك باوائل الملموسات وانت اذا فتشت هذا العالم واستقريت اجزاءه وجدته لا يخلوا عن الحرارة والبرودة والمتوسط بينهما وهي الكيفيات الانفعالية واما الكيفيات الباقية فاما ان يكون منتهية الى واحد منها واما ان يخلوا عنها فلهذه العلة سميت هذه الكيفيات باوائل الكيفيات والملموسات والاجسام التي قبلها يفعل وينفعل بعضها عن بعض بتوسطها واما الصلابة واللين فهما من الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات لا يكون محسوسة من حيث هي كذلك والشيخ عرف اللين بانه كيفية يوجب قبول الغمز الى الباطن بشرط ان يكون المتغمز غير سيال القوام فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة فقبوله الغمز من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة واما الصلابة فما يقابلها وهما من توابع الكيفيات المحسوسة لحصولها بعد المزاج المتوقف على الفعل والانفعال وعلى هذا فقس احوال جميع الكيفيات في رجوعها وتعلقها بالكيفيات الاولى الاربعة ولنذكر الان حكم كل واحد من هذه العناصر في اربع مباحث البحث الاول في النار استدلوا على وجودها بان الدخان المرتفع اذا امعن في الارتقاء الى الجو العالي احترق فلا يخلوا اما ان يكون هناك طبيعة محرقة اولا والثاني محال والا لما دام الاحراق فتعين ان يكون هناك طبيعة محرقة وهي النار المنتفية لا لمخالطها الجوهرها فيلزم ان يكون لذلك بسيطة فيجب ان يكون كرية الشكل وزعموا انها متحركة بحركة الفلك لتحرك ذوات الاذناب والشهب بموافقة الفلك وانها حارة يابسة اما حرارتها فلما ذكر من احراقها الادخنة والطبقة العالية منها المماسة لمقعر الفلك هي النار الصرفة البسيطة وقد نازع قوم من الاول في احراقها وقالوا هو من جنس الحرارة الغريزية ورد عليهم الشيخ بان الطبيعة النارية مع القوة المسخنة موجودة وكانت خالية عن العايق فوجب ان يكون السخونة الشديدة في الغاية القصوى ورد فخر الدين على الشيخ بقوله ان الحرارة الفاترة المعتدلة مخالفة بالماهية للحرارة القوية فيجوز ان يكون طبيعة النار هناك يقتضي احد النوعين دون الاخر ليس بشيء لان الطبيعة النارية محرقة ولا شيء من الحرارة الفاترة بمحرقة فلا شيء من الطبيعة النارية بحرارة فاترة واما ان هذه النار يابسة فلانها تقبل الاشكال وتركها بعسر اما قبولها للاشكال فلانها يتشكل بشكل الاجسام الملاقية لها واما كونها عسيرة القبول والترك فلانها لو لم يكن قابلة لذلك بعسر لقبلت ذلك بسهولة فكانت تكون رطبة لا يابسة لان الرطب هو القابل للاشكال وتركها بسهولة ويمتنع ان يكون رطبة لان حرارة النار اذا كانت في الغاية والحرارة الشديدة يفني الرطوبة عن المادة فتعود يابسة وذكر الشيخ الالهي في حكمة الاشراق انه ليس في قوله ان الرطوبة هو قبول الشكل وتركه والانفصال بسهولة واليبوسة قبول هذه بصعوبة

لان النار

لان النار اخذوها على ما هو المفهوم عند العامة وعندهم ان النار يدخل في مفهومها النور او يأخذوها بكون الاحراق داخلا في مفهومها وعلى كلا التقديرين فحجتهم في اثباتها عند الفلك ان كان هو قصد منع النار التي عند الجهة العلو فهو فاسد لانقلاب النار الصاعدة على الفور هواء ويعدم ذلك الجسم النوري والحرارة الذي هو من خاصية النار ولو كانت الحرارة باقية لاحرقت ما قابلها على خط مستقيم وليس الامر كذلك وان كانت حجتهم على اثباتها ان الفلك لحركته يسخن الهواء المجاور له فلا يلزم ان يكون نارا بل يكون هواء متسخنا وان كانت حجتهم في اثباتها حصول ذوات الاذناب والشهب عند احتراق الدخان قريبا من الفلك فليس بصواب لكون الاحراق ليس من خواص النار فان الهواء الشديد الحرارة والحديد الحامية يحرق وقولهم انهم يرى في الفتيلة من شبه ثقبه في صنوبرتها يحرق ما لاقيه فهذا القدر لا يدل على انها في الثقب نار فانا بينا ان الهواء الحار يحرق وهو ايضا شفاف ينفذ فيه البصر فاذا كانت النار قوية فهي قادرة على احالة المادة الى الهواء بالتلطيف واذا كانت ضعيفة عن الاحالة فوى الدخان والذي هو قريب من الفتيلة يتلطف ويصير هواء لقوة النار هناك ثم اذا كان اليابس عندهم ما قبل الشكل وتركه والاتصال والانفصال بصعوبة فما عند الفلك والفتيلة ليس كذلك بل يقبل ذلك بسهولة فهو من حائلا بما زعمه الا بحرارة تختلف بالشدة والضعف فحسب وقولهم ان النار يابسة لانها تجفف جسم ليس بصواب لان التجفيف انما يكون لازالة الرطوبة وازالة الرطوبة انما يكون بالتلطيف والتصعيد لا لانها في ذاتها يابسة وقولهم انها يفني الرطوبة عن مادتها فيصير يابسة فليس كذلك بل ينبغي على حكم قاعدته انها اذا حللت المواد التي لها يجعلها اما بخارا او هواء فيصير ارطب في اشد ميعانا وكانت العناصر على راي هذا الفاضل ثلثة ارضا وماء وهواء بعضه يابس وبعضه بارد وبعضه حار فان سمى بعضهم ما اشتد حره نارا فيسلم له ذلك فيكون اللطيف وهو الهواء باعتبار شدة كيفية واحدة وضعفها ينقسم الى قسمين وقد ذهب الى هذا المذهب جماعة من عظماء الحكماء الاقدمين فلا بينا في بعض كتب التعليم الاول يقول بهذه العبارة واما الهواء والجرم الذي عندنا ان نسميه نارا وليس هو بنار فان النار انما هي افراط الحرارة وغليانها وهما حول الارض والماء اللذين في الوسط تحت العالم السماوي وزعم بعض القدماء ان كرية النار غير تامة لان الفلك اذا تحرك فحركته عند القرب من القطبين حركة بطيئة ضعيفة والحركة البطيئة الضعيفة لا يقتضي شدة السخونة والنار الصرفة لا لون لها والا لحجبت الابصار عن رؤية الكواكب وايضا فانا نشاهد كلما كانت النار اقوى كان لونها اقل الا ترى ان كور الحداد عند قوة ناره يقل اللون فيها واصول الشعل والفتيلة لا ترى لونها فينفذ البصر منها لشفيفها وقلة لونها البحث الثاني في الهواء كرية غير تامة الاستدارة من جهة مقعره لمماسة سطحه المقعر للماء والارض فيدخل فيه الجبال الشوامخ والاماكن المرتفعة والاغوار المنخفضة فلا يبقى لاجل ذلك مقعره مستديرا بخلاف السطح المحدب المماس لمقعر كرة فانه يكون مستديرا وهو حار رطب اما انه حار فلتشبيه الماء به في الصعود عند التسخين والتلطيف اعني التحلل وصيرورته بخارا والبخار عبارة عن اجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء واذا كانت الحرارة يقتضي الخفة واللطافة كما كانت البرودة مقتضية للثقل والكثافة فكلما كان اسخن كان اخف والطف وكلما كان ابرد كان اثقل واكثف والهواء لما كان اخف والطف من الماء وكلما كان اخف والطف فهو اسخن فالهواء اسخن من الماء فان قلت لو كان الهواء حارا فلم كان الهواء الذي على رؤس الجبال شديد البرد قلت الهواء يختلط اجزاء بخارية مائية بسبب اشعة الكواكب فيبرد الهواء لذلك والهواء الملاصق للارض وان كانت الاجزاء البخارية فيه اكثر ومع ذلك هو غير بارد لان شعاع الشمس والكواكب توجب سخونة الارض بسبب انعكاس الشعاع عن سطح الارض الى هو

قريب منها فيتسخن الهواء لذلك واما الهواء العالى على رؤس الجبال فلا يصل اليه تاثير التسخين والانعكاس فيبقى الاجزاء البخارية مخالطة لذلك الهواء فلاجرم يبقى فى غاية البرد ولهذه الغاية يتسخن الهواء اذا كان الشمس على سمت الراس لتسخن هذه الاجزاء البخارية ويبرد عن زوال الشمس عن سمت الراس لعود الطبيعة الباردة فى تلك الاجزاء البخارية واما كون الهواء رطبا فاعلم ان الرطوبة تطلق ويراد به البلة التى هى عبارة عن سهولة التصاقها بالغير وانفصالها عنه والماء بهذا التفسير رطب دون الهواء الذى لا يحصل فيه هذا المعنى وقد يراد بالرطوبة اللطافة التى هى عبارة عن سهولة قبولها للاشكال وتركها ويكون الهواء بهذا التفسير رطبا الا ان الرطوبة اذا كانت مفسرة بهذا كانت اليبوسة عبارة عن عسر قبولها الاشكال وتركها وهذا المعنى هو الصلابة وقد حكموا بيبوسة النار فيجب ان يكون النار صلبة كثيفة وهو يخالف الحس والعقل الحاكمان بانها الطف البسائط وارقها واسخنها واكثرها تخلخلا فاذا فسرنا الرطوبة بالبلة كان الرطب هو الماء والثلثة الباقية يكون يابسة وان فسرناها باللطافة التى هى سهولة قبول الاشكال وتركها كان اليابس هو الارض والثلثة الباقية يكون رطبة وحينئذ يبطل ما ذكروه ان عنصرين يابسان وعنصرين رطبان الا اذا التزم احد بان النار الصرفة يكون صلبة غليظة وذلك بعيد عن احكام العقل والحس والهواء وان كان شفافا لا يحجب البصر عما وراءه فهو يتكيف بضوء الشمس والكواكب لاضائته قبل طلوع الشمس والقمر فلو لم يكن الهواء قابلا للنور متكيفا بضوئها لما شاهدناه مضيئا ثم انا نرى الكواكب بالليل دون النهار فلو لم يكن الهواء متكيفا بضوء الشمس لرئينا الكواكب ظهيرة وليس كذا فاذا ان الهواء مقابلا للشمس صار مضيئا ثم يضيء ما يقابل ذلك من الارض البحث الثالث فى الماء الماء وان لم يكن محيطا بالارض فهو مستدير الشكل لان راكب البحر اذا وصل الى القريب من جبل يرى اعلاه قبل اسفله فلو لم يكن لتلك الاحدبة يمنع وقوع البصر على اسفله لكان مسطحا فحينئذ كان نرى اعلا الجبل واسفله معا وليس كذلك وقال المشاؤن ان الماء لطيف يقتضى السيلان فانه اذا خلى وطبعه من غير ان يعرض له اسباب اتفاقية من خارج كالبرد كان سيالا فان قلت الماء طبيعته البرد المقتضى للجمود فكيف يقتضى مع ذلك السيلان فيلزم ان يكون الطبيعة الواحدة تقتضى امرين مختلفين وذلك محال قلت لا نسلم ان البرد يقتضى الجمود بل العلة المقتضية للجمود انما هو من غاية البرد وللماء ليس غاية فى البرد وانما الذى فى الغاية هو للارض فان قلت ان برد الماء اقوى فى حس اللمس من برد الارض فيكون هو الغاية فى البرد قلت قد اختلف الناس فى ذلك فالذى ذكره شيخ الرئيس فى اكثر كتبه ان الماء ابرد من الارض لان الاحساس ببرده اشد من الاحساس ببرد الارض وهو ظاهر واما ابو البركات الطبيب فانه زعم ان الارض ابرد من الماء لانها اكثف فلا يصل الاحساس ببرودتها الى الحواس كما يصل من الماء للطفه وفرط وصوله الى المسام والحواس فيلتصق بالاعضاء اشد من التصاق الارض فينبسط على العضو ويصل اثره الى العمق فيستبرد الا ترى ان النار لما كانت اسخن من النحاس المذاب والاحساس بحرارة النحاس المذاب اشد من الاحساس بالنار وان كانت العلة هنا فى شدة الاحساس غير ما كان فى الماء لان المادة الحاملة للحرارة فى مسئلة النحاس اكثف واثقل فهى لذلك اكثر استقرارا وطلبا للنفوذ فى عمق العضو فلا جرم يكون الاحساس به اشد والنار بخلاف هذا وقد ذكر الشيخ فى كتاب عيون الحكمة ان مكان الابرد دون مكان الاقل بردا وهذا صريح فى ان الابرد يجب ان يكون دون الاخر ويكون الاقل بردا فوقه فكان من هذا الكتاب بعدما كان عليه فى الاول فالماء بارد رطب وذلك ظاهر والماء الكلى الذى هو العنصر هو البحر المحيط والماء فى الاصل عذب وانما يصير ملحا بمخالطة اجزاء ارضية سبخية محترقة وملوحته عناية من البارى تعالى والا لتعفن وتغير بطول المكث ولقلب الريح تلك الكيفية الردية الى ما يجاوره من البلاد فاهلكت الامم بذلك البحث الرابع فى الارض استدلوا على كرتها بوجهين الاول اما ان يكون الارض من المشرق

الى المغرب مستقيمة او مقعرة او محدبة لا جائز ان يكون مستقيمة والا لكان طلوع الكواكب وغروبها على جميع البلدان التى فى ذلك السطح فى زمان واحد وليس الامر فى الواقع كذلك لان ارباب الارصاد رصدوا خسوفا قمريا بعينه فوجدوا ساعاته فى البلدان التى فى المشرق اكثر من الساعات التى فى المغرب ولو كانت الارض من المشرق الى المغرب مستقيمة السطح مستوية لكان طلوعها وغروبها على جميع تلك البلدان التى بين المشرق والمغرب فى زمان واحد فما كانت يختلف اوقات الخسوفات ولا جائز ان يكون من المشرق الى المغرب مقعرة والا لزم ان يكون طلوع الكواكب على البلدان الغربية قبل طلوعها على البلدان المشرقية وليس كذلك فتعين ان يكون محدبة ما بين المشرق والمغرب وكذلك لا جائز ان يكون الارض من الشمال الى الجنوب مستقيمة السطح والا لما كان السائر الى جهة الشمال يزداد بالنسبة اليه ارتفاع الكواكب القريبة من القطب الشمالى وينخفض ما بازائه من الكواكب القريبة من القطب الجنوبى وكذلك لا جائز ان يكون ما بين الشمال الى الجنوب مقعرا والا لكان السائر الى جهة القطب الشمالى اذا توغل فيه يخفى الكواكب القريبة من القطب الشمالى وليس كذلك فلزم ان يكون الارض محدبة من جميع الجهات والجوانب وقد اوردوا عليه ان هذا الدليل انما يدل على تحديب القدر المسكون من الارض ولا يدل على ان شكل الارض بجملتها كريا ولا بد حينئذ من الرجوع الى ان البسيط الواحد لا يقتضى بطبيعته الامور المختلفة الوجه الثانى فى كرية الارض ان الانخساف الكلى القمرى يقع مستديرا والانخساف لما كان عبارة عن ظل الارض وكان ظل الارض مستديرا فيكون ذا الظل مستديرا اما بيان ان انخساف القمر عبارة عن ظل الارض فلان معنى ظل الارض هو عدم النور لاجل توسط الجرم الكثيف بين المضيء والمستضيء واما بيان ان كل جرم له ظل مستدير فهو مستدير فلان امتداد الظل انما يكون واقعا على شكل الفصل المشترك بين القطعة المضيئة والقطعة المظلمة واذا كان ذلك الظل مستديرا فيكون الفصل المشترك مثله مستديرا ويلزم من ذلك ان يكون الجرم الذى له الظل المستدير مستديرا ايضا وفيه نظر فان هذا الدليل لا يدل على كرية الارض جملة فانها لو كانت نصف كرة لكان الظل مستديرا وحينئذ لا يحصل الغرض المطلوب من البرهان فيضطر الى العود الى ان الطبيعة الواحدة لا يقتضى امورا مختلفة واما ما حصل فى سطح الارض من الجبال والاماكن المرتفعة والوهاد والاغوار فلا يقدح ذلك كله فى كريتها لان ذلك بالنسبة اليها بمنزلة خشونة صغيرة من نارنجة وقد علمت ان الارض غير متحركة بالاستقامة ولا بالاستدارة ومن جملة تلك الدلائل انها لو تحركت الى المشرق لما كان الطير المتحرك الى موافقة تلك الجهة واصلا الى البلدان المشرقية اصلا لان حركة البلدان بحركة الارض اسرع لثقلها فيكون اسبق ولما حصل فى بعض نواحى الارض بواسطة اتصالات فلكية واحوال كوكبية اغوار وجبال سال الماء لطبعه الى تلك المواضع المنخفضة العميقة وصارت المواضع العالية الشامخة مكشوفة بمثابة جزيرة بارزة فى البحر واما القدر المكشوف من الارض فى الطول فهو من المغرب الى المشرق نصف الدور واستدلوا على ذلك بالفصل بين ساعات الخسوف فان غاية الفصل من ساعاته لا يزيد على اثنى عشر ساعة فعلموا بذلك ان المعمور فى الطول نصف الدور واما المعمور فى العرض فمن خط الاستواء الى غاية العمارة فى الشمال ستة وستون درجة ومن خط الاستواء الى جهة الجنوب ستة عشر درجة وهو القدر المسكون من المعمورة **الفصل الثانى فيما يشترك فيه هذه الاربعة** ويشتمل على عدة مباحث البحث الاول فى طبقاتها الاظهر ان للارض اربع طبقات فاحدها ما قرب من المركز وهو تراب صرف لا لونه عند بعضهم وثانيها طبقة وصل اليها اثر الماء فليست بتراب صرف ولا بطين وثالثها طبقة طينية وهى التراب المنتقع فى الماء ورابعها طبقة بعضها غايص فى الماء وبعضها يرتفع عنه والارض مع الماء بمنزلة كرة واحدة يحيط بها الهواء والماء الذى هو احد العناصر انما هو البحر المحيط باكثر الارض لا غير لان الماء اما ان يكون ظاهرا فوق الارض فهو البحر لا محالة واما ان يكون باطنا غائرا فى الارض فيلزم ان يكون اثقل منها وهو محال لانا لا نشك ان الاغوار التى فى باطن الارض مملوة ماء والماء لا يوجد منه الخالص الصافى فان عمق الماء

ما لم يكن كثيراً كعمق الهواء فينفذ فيه آثار العلويات لا سيما الشمس إلى أن يصل الآثار إلى باطن الأرض فيجذب
الأجزاء اللطيفة منها ويبلغه إلى ظاهر الماء ولولا ذلك لم يكن عذباً لأن ملوحته بمخالطة أجزاء أرضية
محترقة مرة كما يتخذ الملح من الرماد المحترق وليس ملوحته وتغيره بمخالطة الهواء فإن الهواء يجعله عذباً
على هذا طبقة واحدة وإن كان يختلف في العذوبة والملوحة والصفاء والكدورة بحسب كثرة مخالطة
الأرضية وقلتها وأما الهواء فأربع طبقات الطبقة الأولى المجاورة للأرض فالأبخرة الصاعدة من الأرض
يخالطها ثم يتسخن هذه الطبقة بسبب انعكاس النور من مطرح الشعاع والطبقة الثانية تصل الأبخرة
المائية الباردة إليها وتخالطها ولبعدها عن الأرض ينقطع عنها انعكاس النور من مطرح الشعاع فيبقى
بسبب الأجزاء الباردة المائية باردة ويسمى هذه الطبقة الطبقة الزمهريرية والطبقة الثالثة هو
أصرف لأنه لا تصل إليها الأبخرة المتصاعدة ولا يخالطها والطبقة الرابعة طبقة دخانية وتحيط
بها كرة النار لأن الدخان أخف من البخار فيعلو عنه إلى هذه الطبقة لقوة نفوذه وشدة الحرارة فيه
وأما النار فإنها لما كانت شديدة الإحالة لما جاورها إلى جوهر نفسها لقوة كيفية الحرارة وشدتها
فلا جرم كانت طبقة واحدة فهذه طبقات العناصر البحث الثاني في أن هذه العناصر الأربعة قابلة للكون
والفساد وبرهانه انقلاب بعضها إلى بعض أما النار فينقلب هواء كما ترى في الشعل الغائبة عن البصر
لو بقيت ناراً صاعدة لأحرقت ما يقابلها من سقف وغيره وليس كذا فهي نار انقلبت هواء أو لو انقلب الجسم
ذي لون لأدرك والهواء ينقلب ناراً فإن كير الحدادين إذا ألح عليه بالنفخ المتوالي انقلب ذلك الهواء
ناراً والهواء ينقلب ماء كما نشاهد من ركوب القطرات على الطاس والزجاج المكبوب على الجمد فهو هواء ينقلب
ماء وليس بصحيح ما قيل إن ذلك ليس بهواء انقلب ماء وإنما هو بخارات انجذبت إلى الطاس لبرودته فإنه
لو كان كذلك لكان الطاس الذي فيه الجمد الموضوع عند حياض عظيمة يكون ما يركبه من القطرات أقل مما كان
يركبه قبل ذلك لأن الانجذاب إلى الحياض أشد وأولى وليس كذا بل الذي يركبه بقرب الحياض مساوٍ لما
يركبه عند البعد عنها والتجربة يؤيد ذلك ولو كان نزوله إلى أسفل بسبب الانجذاب لما نزل على خط
مستقيم على زاوية قائمة ولو كان للانجذاب فكلما التقطت القطرات من موضع بعينه عاد إليه غير تلك
الأجزاء في هذا الموضع بعينه بحيث صار كلما التقط منه رجع وليس ركوب القطرات للترشح فإن الماء الحار
أولى بالترشح للطفه مع أنه ليس هناك ركوب قطرات ثم كيف يمكن أن يترشح والطاس مكبوب وأما انقلاب
الماء أرضاً فكثيراً ما يشاهد المياه تسيل عن منابعها ثم تنعقد حجراً صلداً عن قريب وليس بصواب ما قيل
أن تحجره إنما كان لأجزاء أرضية داخلة فيه فيتحجر الماء وينفصل وينعقد باقي الأجزاء الأرضية فإن
انعقاد تلك الأجزاء الأرضية وتحجر الأجزاء المائية كيف يتصور في ذلك الزمان اليسير الذي يقع
الانعقاد فيه في بعض المواضع دفعة ثم لو كان تلك الأجزاء الأرضية على هذه الكثرة لوجب أن يشاهد
وانقلاب الماء هواء مشاهد فيما يصعد من البخارات عند تسخن الماء فيصير هواء لشدة اللطف والانحلال
وانقلاب الأرض ماء فإن أصحاب الإكسير يحلون الحجارة الصلبة مياهاً سيالة بسحقها وسقيها
المياه الحادة وانقلاب النار أرضاً فلأن الدخان الممتزج بالبخار في الهواء قد يبرد فيستعد لصورة
بعض الأجساد الأرضية كالنصال وغيرها تقذفها السحاب الصاعقية تقع في بلاد ديلم وجيلان وقد
حكى الشيخ الرئيس في الشفاء أنه نزل من الهواء في زمانه قطعة مقدارها مائة وخمسين رطلاً كالحديد
في غاية الصلابة وإذا انقلب عنصر إلى آخر لم ينقلب الآخر إليه بواسطة أو بغير واسطة لمكان
مادته في الأدوار الغير المتناهية لبس لها صورة فلم يبق من ذلك العنصر شيء والماء لما كان ينعقد
عن الجمع أنه يصير حجراً فلا يستبعد انقلاب بعض المركبات من الحيوان والنبات الحجرية بأن يخلع مادتها

صورتها

صورتها وتلبس صورة الحجرية وقد شوهد وقوع بعض الحيوانات في معدن الملح والكحل فانقلب في الحال
ملحاً وكحلاً وقد روي بعض الحيوانات وقد انغمس بجلاده في موضع فيه قوة معدنية محجلة وقد استحجرت
قوايمه وهو ميت وليس توهم من توهم أن الماء إذا صار أرضاً انقلبت العين فإن انقلاب العين هو أن يصير
هوية شيء بعينه هوية شيء آخر وذلك محال بل معناه أن الماء خلع صورة المائية ولبس صورة الأرضية
لأن الماء صار عين الأرض فهيولى هذه الأربعة مشتركة تخلع صورة وتلبس أخرى ولا ينقلب عنصر إلى آخر
إلا إذا شاركه في كيفية واحدة وإن انقلب إلى ما يخالفه في كيفيتين فيكون بتوسط الانقلاب الأول
في صور النوعية لهذه الأربعة وكيفية مخالفتها للكيفيات الأربعة احتج المشاؤون على أن الكيفيات غير الصور
بأن جزء الماء غير قابل للشدة والضعف والكيفيات الأربعة قابلة للشدة والضعف ينتج من الثاني فليس
جزء الماء أحد الكيفيات الأربعة أما بيان الصغرى فلأن جزء الماء لو كان قابلاً للشدة والضعف لكان الماء وكذا
باقي العناصر يشتد ويضعف وليس كذلك ولأن برودة الماء والأرض وكذلك حرارة الهواء قد يزول والخفة
الأرضية والمائية والهوائية باقية وتخلف على الماء الجمود والميعان مع بقاء صورته النوعية المائية فهي إذن
الصور النوعية غير هذه الكيفيات وإذا أطلقوا على الماء الحار أنه بارد فمرادهم بذلك أن الماء الحار له صورة
نوعية إذا خليت وذاتها ينبعث عنها البرودة والجواب عن الأول لما عرفته في المغالطات أنه ليس بما يحمل
عليه الجوهر بجهة ما يكون جوهراً فإن الكرسي يحمل عليه أنه جوهر بجهة ما والأعراض التي بها صار كرسياً
وهي جزء للكرسي لا يلزم أن يكون جوهراً وإنما يلزم إذا كان الشيء جوهراً من جميع الوجوه يكون حينئذ
جميع أجزائه جوهراً وأما الأرض والماء وغيرهما من البسائط فإنا لا نسلم أنها جواهر محضة فإنها
جواهر من حيث الجسمية وخصوص الأرضية والمائية إنما هو بالأعراض فليست هذه البسائط بنفس
الجوهرية بل جواهر مع أعراض وعلى هذا فقولهم جزء الماء غير قابل للشدة والضعف ممنوع فإن بعض
الكيفيات القابلة للشدة والضعف جزء الماء فيكون جزؤه قابلاً للشدة والضعف وقد أبطلنا
الصور الجوهرية في بحث الهيولى والصورة وسيأتي في العلم الإلهي من بحث وتقرير في العناصر ليس فيها
إلا الجسمية والهيئات التي يشتد ويضعف وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وما يشبهها
مما هو من توابعها البحث الرابع في الثقل والخفة والذي يدل على أن الأرض أثقل من الماء رسوبها في الماء
وإن كان بعضهم ذهب إلى أن الماء أثقل لأنا أي موضع حفرنا في الأرض وجدنا الماء في قعرها وهذا لا يدل
على ثقل الماء لأن من لوازم الأرض أن يكون لها أغوار ووهاد وفي بعض الجوانب تخلخل فيسيل بواسطة ذلك
الماء إلى قعرها ويجذب الحار باطنها من البرد غيره والهواء أخف من الماء لانسلال الزق المنفوخ ولا يجوز
أن يقال إن ذلك لضغط الماء إياه ولو كان ذلك حقاً لكان كلما كان الزق أكبر وأعظم كان أبطأ حركة لقوة منعه
عن قبول القسر لكنه كلما كان أكبر كان أسرع حركة وبهذا يبطل زعم من زعم أن النار إنما يتحرك إلى فوق لجذب الأجسام
الحارة لها ولو كان ذلك حقاً لكان الأكبر أبطأ حركة من الأصغر وكان مع ذلك حركتها إلى فوق بالقسر **القسم الثالث**
في الاستحالة في الكيف وفي المزاج وتوابعه ويشتمل على فصلين **الفصل الأول في الاستحالة في الكيف**
الأجسام يؤثر بعضها في بعض إما بالمماسة أو بمجاورة أو المضادة بالمقابلة فإن المقابلة مع عدم المماسة
شرط وحصول الأثر في بعض الصور كصور المرايا وجماعة من الأقدمين الذين زعموا أن الكيفيات هي
الصور لا يجوزون الاستحالة في الكيف مع بقاء الحقيقة النوعية وهؤلاء يقولون أن الأسباب التي ظن أنها
لحصول الحرارة كمجاورة الحار والشعاع والحركة لا يجوز أن يكون علة توجب التسخين وإنما التسخين بالنار
يفشو فيه أجزاء نارية معها الحرارة لأن الحرارة حصلت في نفس الماء المستحيل فتنشأ فيه من غيره
ونفذت فيه عند مجاورته له ولما انكسر غور شبهة أتباعه الذين يرون أن الكيفيات صور

الاستحالة في الكيف ويقولون ان الاركان لا توجد صرفة وانما توجد مختلطة من تلك الطبايع ومن طبايع
الانواع وتسمى بنوع الغالب الظاهر عليها فانا عرض لها عند ملاقات الغير تسخن او تبرد مثلا فذلك
بكون بروز الحرارة التي كانت كامنة فيه وظهورها للحس بعد كونها فالماء في ذاته ما تسخن عند الملاقات
ولكن ظهرت الحرارة النارية التي كانت كامنة في باطنه وكمنت البرودة التي كانت ظاهرة فيه وهذا المذهب
يوافق الاول في ان الماء بعينه لم يتسخن وانما الحار نار مخالطة لا غير ويفترقان في ان صاحب المذهب الاول يقول
ان الحرارة وردت على الماء من خارج وصاحب المذهب الثاني يقول ان النار برزت وظهرت من داخل الماء
وباطنه وانما ارتكبوا هذا القول لتوهمهم امتناع كون الشيء لا شيء واستحالة ان يصير شيء شيئا اخر وانما
قدمنا هذا الفصل على فصل المزاج لان المزاج لا يمكن القول بثبوته مع القول بصحة الفشو والكمون
ومنع الاستحالة والذي يدل على فساد المذهب الاول وهو الفشو وجوه الاول لو كان تسخن الماء بالفشو لكان
الماء الذي سخناه في كوز من الخزف اسرع الى التسخين مما يكون في كوز من الحديد والنحاس على نسبة قوامهما
ومسامهما والتالي باطل لان مسام الخزف اكثر والحديد اقل وامنع الثاني ان الاناء المشدود الراس اذا كان
مملوا ماء فكيف يمكن ان يتسخن وليس للفاشي مكان المداخلة بحيث يغمر اجزاء الماء بالكلية حتى لا يدرك هناك
الا الحرارة ومن طبع الماء اطفاء الحرارة فكيف لم يطف ضده الثالث لو كانت سخونة الماء بالفشو لما كان
لجهة مبرزا لما فوقه والتالي باطل بالبديهة ووجه اللزوم ان البارد من الاجزاء الجليدية لا يصعد
الى فوق لان طبعها الهبوط الرابع لو كانت السخونة بالفشو لما تسخن المحكوك والمخضخض والتالي باطل ووجه اللزوم
ان المحكوك وهو الجسم الصلب والمخضخض وهو الجسم الرطب ليس فيهما فشو اجزاء نارية لعدم حضور نار غريبة
يمكن ان ينفذ في الجسم المتسخن الخامس القمقمة الصياحة اذا ملاناها ماء ثم شددنا راسها محكما ووضعناها في
نار قوية فانه يصير ما فيها نارا وينشق ويحصل من انشقاقها اصوات هائلة ينفر من ذلك الخيل والدواب وهي
من حيل اهل الحرب وقد صنعه الاسكندر مع ملك الهند وكان ذلك سبب كسره فحصول الاجزاء النارية في داخل
القمقمة مع امتناع دخول النار فيها وذهاب الماء عنها يدل على امتناع الفشو وحصول الاستحالة والكون
معا واما الذي يدل على فساد مذهب انكساغورس وهو الكمون ان الحرارة اذا قصدت الظهور والبرودة الكمون
لان البرودة لما كانت منبسطة على جميع الظاهر والحرارة كانت كامنة في الباطن فان تحرك كل واحد منهما
الى غير جهة الاخر فلا بد من الملاقات اولا ثم يتجاوز احدهما الاخر ويلزم من ذلك اجتماع الضدين وهو محال
ولان الماء وغيره من المايعات اذا فتشنا ظاهرها وباطنها فانا لا نرى هناك لا نارية ولا حرارة اصلا
فبعد الحركة والخضخضة توجد السخونة في الظاهر والباطن وذلك يدل على عدم الكمون ثم النارية الكثيرة
المنفصلة عن خشبة الغضا والباقي في جمرها كيف يمكن ان يكون ذلك كله موجودا بالفعل في باطن الخشبة
على سبيل الكمون من غير احراقها ثم الزجاج اذا صار الكثير نارا فنشوها فيه عند الذوب لو كان ذلك كامنا فيه
مع شفيفه لوجب ان يكون مبصرا حال الكمون كما نشاهد بعد البروز والعجب ان المتسخن انا عمو والرطب البالغ
لا يبرز من النارية شيئا ولا يدرك بالحس بعد الصلاة فالعاقل لا يلتفت الى هذا ولا يصدق بامثاله و
ايضا السهم اذا كان نصله من رصاص ورمينا به في الهواء فانه يذوب ذلك النصل ولو كان بالبروز لكان يجب
ان ينعقد باطنه ولا يجوز ان يقال ان الذوب هو حر الهواء لا الحركة فانه لو كان كذلك لكان الذائب الا
في الهواء لكونه اتم فعلا من العبور الا ترى ان فعل النار باللابث اتم من العابر ولا يجوز ان يقال ان
النار تجذب الحار من السهم فتذيبه لان ذلك على خلاف طبيعة النار المقتضية البروز والظهور
لا الانجذاب والكمون في الباطن فان قلت بان النار تخرج من الجسم الحاك وتدخل في المحكوك قلت فاذا فرضنا
الحاك والمحكوك جسمين متفقين فليس تسخين احدهما لصاحبه اولى من تسخين الاخر له ثم اذا تحركت

الاجزاء النارية

الاجزاء النارية من كل واحد الى الاخر فان كانت الحركة طبيعية وجب ان لا يختلف اجزاء النار في الحركة
الى الجهات المختلفة في الجسم وقد اختلفت ولا يجوز ان يكون الحركة قسرية فان القسر ان كان الجذب فلا
اولوية في الجسمين المتفقين وان كانت القسرية للدفع وجب اندفاع الاجزاء النارية عن كلاهما فما كان ان يسخن
احدهما والحركة الارادية مفقودة فالحرارة الحاصلة سببها اما مجاورة جرم حار واما حركة فان
الحركة مسخنة كما ذكرنا في المحكوك والمخضخض والسهم وغيرها واما السبب الثالث للحرارة الشعاع وقد اختلفوا فيه
فزعم قوم انه جسم والحرارة لازمة له هو مشارك للاجسام في الجسمية ومفارق لها بنوعية فيه فلا يكون
الشعاع عند هؤلاء عبارة عن نفس الضوء الحاصل بمقابلة النير فقط بل عنه وعن الجسم الذي يحمله فان
زعم الخصم انه عندي عبارة عن العرض الذي هو النورية فحسب فلا يكون الخلاف بينهما بين الطائفتين متواردا
على محل واحد بل صاحب القول الاول يلزمه ان يسلم ما قاله صاحب القول الثاني لاعترافه بانه جسم مشترك
بين الاجسام والنورية زائدة على الجسمية لامكان تعقل الجسمية بدونها فالنزاع لم يبق الا في ان الذي يحصل
من النير في الجسم المستنير عند المقابلة هل هو جسم ينفصل عن النير ويتصل بالجسم المستنير او يكون مجرد
نورية انفصلت عنه بالمقابلة فحسب فهذا هو محل النزاع فالقائل بان هذا الشعاع عرض وليس بجسم يقول
لو كان الشعاع جسما لزم ان يكون الجسم الواحد يتحرك بالطبع الى جهات مختلفة لتوهم خروج خطوط
من اشعة الشمس الى سائر الجهات المختلفة والمصباح يستضيء ارض البيت وسقفه وجدرانه فلو كان
جسما لامتنعت الحركة المختلفة عليه ولم يمتنع فليس بجسم ولو كان جسما لكان لطيفا حارا كما سلم ذلك ولزم
ان يكون حركته الى المحيط اولى من حركته الى جهة المركز ثم لو كان جسما لكان عند تضاعف الشموع والاشعة
يزداد الجسم الشعاعي سمكا فكان ينبغي ان لا يزداد ضوءها وضياؤها بل كان يزداد دخانا وكدورة ولكن الامر
بالعكس ولو كان الشعاع جسما لنفذ الشعاع في الفلك وخرقه فيقبل الحركة المستقيمة ولاختلف عند
هبوب الرياح وركودها وكان الانعكاس من اليابس اولى من الرطب ولا عطي الكاغذ الغير المدهون الضوء
اكثر مما يعطي المدهون والتالي باطل فكذا المقدم ثم كان ينبغي عند اخذنا الكوة نشاهد ذلك الجسم الشعاعي الذي
كان ملأ البيت اما ساكنا او متحركا ولا يجوز ان يقال انه بطل لانه جوهر قائم بذاته فكيف يبطل ببطلان اضافة عرضت
له بالنسبة الى الغير وقد عرفت ان الجسم لا يبطل بل يخلع صورة ويلبس اخرى والمادة باقية فان زعموا ان الهيئة
النورية زالت والجسم باق فنقول ان القوابل من هذه الاجسام التي عندنا لها من الاستعداد لقبول الهيئة النورية
ما لتلك الاجسام التي فرضتموها فيجب حصول الضوء فيها من غير حاجة الى فرض وجود الجسم الشعاعي ثم ان
تلك الاجسام الشعاعية لقبول الضوء ان كان بواسطة اللون فهذه الاجسام التي عندنا لها لون وان كان
لشفيفها فالهواء شفاف مع عدم قبوله للضوء ولو كانت هذه الاشعة اجساما لزم اما تداخلها مع الهواء
واما دفع الاجزاء الهوائية الى جهة اخرى وكان بعضها يتخلل في بعض ثم كان يلزم ان يكون الشمس و
الكوكب بخروج هذه الاجسام الشعاعية تنقص يسيرا يسيرا فكان يجب ان يضمحل في هذه الادوار الفائتة
الغير المتناهية وانت قد عرفت ان الحركة تستدعي قدرا من الزمان فلو كان الشعاع جسما لوجب ان لا يضيء
وجه الارض عند طلوع الشمس دفعة بل لا يبقى زمانا متحركا من تلك المسافة النائية على قدر سرعة حركته
وبطؤها وليس كذا بل الطلوع والاضاءة معا في آن واحد ثم صنوبرة النار يتحرك الى جهة فوق فقط
واشعتها يتحرك الى جهات مختلفة ومن له ادنى نظر يعرف سخافة هذا المذهب وفساده باقل نظر فالحق
ان الشعاع عرض غير منتقل من النير الى المستنير فان العرض لا ينتقل بل هو هيئة يحصل فيه بشرط المقابلة
وحصول الجرم الشفاف بينهما ومفيضه العقل المفارق والشيخ الالهي يمنع اشتراط الجرم الشفاف و
اليه انشا الله تعالى والشعاع تشتد بشدة المقابلة ويضعف بضعفها فان الشمس لما قربت في الصيف من سمت

الراس اشتد الضوء والحر في هذه البلاد وفي الشتاء لما بعدت عن سمت الراس وان كانت الينا اقرب لكونها
في الحضيض فان الحر والضوء يكونان ضعيفين والشمس غير مسخنة بذاتها والا لوجب ان يكون ما قرب منها كرؤوس
الجبال الشامخة اشد حرا وليس كذا فالحر انما هو من انعكاس الضوء من مطرح الشعاع ولما كانت الطبقة الاولى
من الهواء مشحونة بالابخرة الباردة وما قرب من الارض منها يصل اليه انعكاس الشعاع فيتسخن وما بعد
كقلل الجبال لا يصل اليها الانعكاس مع وجود الابخرة الباردة هناك بقيت باردة والضوء قد يشتد
بكثرة الكواكب ومقابلاتها وكثرة السرج والشموع واذا بطل كون الشعاع جسما بطل ما قالوه انه يكثر
في بعض الاوقات فيشتد الحر ويقل فينقص وبطل ايضا وهم ان الجسم الشعاعي يعبر عن كرة النار فيكتسب منه
الحر وعند المشائين ان الهواء لما لم يكن قابلا للنور والا لحجب كالسحاب فلا يكون مظلما اذ الظلمة عدم النور
فيما من شانه التنور واذا لم يتصور عليه التنور فلا يتصور عليه الظلمة وهو مع كونه كذلك هو واسطة
بين المنير والمستنير المتلون وكون الهواء واسطة ليس بان يقبل النورية ثم يعطي الاجسام المتلونة بل
اشتراط وساطته اشتراط خاصية مجهولة فانه ان كان بين المتلون والمستنير خلاء ما امكننا الرؤية
ونحن اذا لم نر الالوان بالليل فليس ذلك لظلمة الهواء الحاجبة بين البصر وبين المبصرات المتلونة فان الظلمة
عدم لا ذات لها فلا يحجب شيئا ثم لو كان الهواء مظلما ساترا وكنا في كهف في ليلة مظلمة ورأينا نارا على
البعد يقع ضوءها على الاجسام وهو كهف مظلم ساتر على ما فرضنا فكان يجب ان لا نرى تلك النار ولا نشاهدها
مع ظلمة الهواء وستره لكنا نرى في الليالي المظلمة جميع النيران القريبة والبعيدة فليس الهواء ساترا ولا مظلما
ولا منيرا وهذا المقام يحتاج السالك المتأله الى تحقيقه وسنذكر ما فيه من التحقيق فيما بعد ان شاء الله

خاتمة الفصل في التخلخل والتكاثف ولهما معنيان الاول ان التخلخل هو تباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض من غير
تباين بالكلية بحيث يتخللها جسم ارق والطف منها والتكاثف ما يقابله وهذا هو مذهب الاوائل والمعلم
الاول واتباعه فزعموا ان التخلخل عبارة عن حصول مقدار اكبر في المادة بعد زوال المقدار الاصغر عنها
من غير انضمام مقدار اخر الى الاول ومادة اخرى الى الاولى وان شئت قلت هو ان يزداد مقدار الجسم من
غير انضمام شيء من خارج ومن غير ان يحدث في داخله شيء من الفرج والتكاثف هو ان ينقص مقدار الجسم
من غير انفصال شيء عنه ومن غير ان يحدث في باطنه شيء من الاكتناز وتحقيق المشائين على مذهبهم بوجوه
الاول ما ذكر في الهيولى والصورة ان المقدار عرض حال في المحل وذلك المحل في حد ذاته لا مقدار له ونسبته
الى جميع المقادير نسبة واحدة فكما له استعداد قبول المقدار الكبير فكذلك له استعداد قبول المقدار
الصغير وبالعكس واذا كان كذلك فيجوز ان يكبر ويصغر الجسم من غير زيادة شيء ولا انتقاصه وجوابه
ما بينا ان الجسم نفس المقدار وحينئذ فيكون غير حال في محل بل هو جوهر قائم بذاته الثاني ان القارورة
اذا مصصناها مصا بالغا ثم كببناها على الماء فان الماء يدخلها ودخول الماء لابد وان يكون لاجل امر
اما لوقوع الخلاء في القارورة او تخلخل الهواء الذي كان فيها لكن الخلاء ممتنع الوقوع فتعين التخلخل فان الماص
يجذب الهواء ويأخذ منه بالقسر ولو لم يحصل التخلخل لزم خلو المكان والخلاء ممتنع الوقوع وهذه الحجة
بعينها كما ذكرت على التخلخل عند المص يكر على التكاثف عند الكب بعد المص فان الماء يدخلها مع وجود الهواء
المتخلخل فيها فاجاب اصحاب المذهب الاول المنكرون للتخلخل بالمعنى الثاني والخلاء بانا لا نسلم انه بقي بعد مص القارورة
او نفخها مع امتلائها ويقولون انه يجب دخول الهواء فيها اما لبقاء فرجة او مسام فيها تذهل عنه الحس
ويغفل منه النافخ او يكون النافخ يظن انه يعطي القارورة هواء وهو لا يعطي او ان الماص اخذ منها وما
لا اخذ الا بقدر ما يعطي فان قلت ان النافخ في القربة المجتمعة الاجزاء يعطي القربة هواء فيتسع فضاؤها
وتتباعد اجزاؤها وعند المص يكون الامر بالعكس بان اخذ الماص من هواء القربة فيجتمع اجزاؤها ولا يعطيها

بلغ

شيئا فلم لا يجوز

شيئا فلم لا يجوز ان يكون في القارورة كذلك وحينئذ لم يتم استدلال المشائين قلت الفرق بين المقامين ظاهر
فان القربة المجتمعة الاجزاء اذا نفخ فيها نفذ ذلك الهواء فيها وباعد سطوح باطن اجزاء القربة وتمكن فيها
وليس كذلك باطن الزجاج فانه لا يمكن اتساعه ولا تضايقه فيمتنع نفوذ الهواء فيها او خروجه عنها الا مع
عدم الخلاء فيمص القارورة مرة فلا يخرج عنها شيء وينفخ اخرى فلا يدخل فيها شيء ولا يلزم من صحة دخول
الهواء في القربة عند النفخ وخروجه عنها عند المص صحة ذلك في القارورة فانه لا يلزم من صحة وقوع امر
مع عدم المانع صحة وقوعه عند لزوم محال هذا حال التخلخل واما حال التكاثف وهو دخول الماء بعد الكب
الحاصل بعد المص فليس علة الدخول هو التكاثف بل علته تسخن هواء القارورة ولطفه فيصير بحيث يسهل
خروجه عند دخول الماء الكثيف بالنسبة اليه ويبقى له من المنافذ ما لا يتعسر عليه الخروج فقد تشاهد
احيانا خروجه كما يشاهد خروج الهواء في الكوز الضيق الراس المنغمس في الماء بنقنقة وغيره فعند
دخول الماء يخلي الهواء له المكان ويهرب عنه طالبا للخروج فيقاوم الماء في الموضع الضيق ويضغطه
فيسمع له صوت فالهواء يلزم المكان عند المص ويخليه ذلك عند دخول الماء ولذلك اذا بالغ في مص
القارورة ونفخها فقد ينكسر لانتقاص المدد والجماعة من المشائين لا يمكنهم اثبات مذهبهم في القارورة
بمشاهدة الدخول بالنفخ والخروج بالمص فان اثبات ذلك عسير جدا ثم لو كان التخلخل بالمعنى الذي ادعاه
المشاؤون بزيادة المقدار من غير انضمام شيء لزم تداخل الاجسام لان العالم اذا كان كله ملاء لا خلاء فيه
فاذا ازدادت مقادير اجسام كالماء الزائد مقداره زيادة عظيمة وقت طوفان مثلا من غير ان ينضم
اليه شيء من خارج ولا يلزم من زيادة مقادير اجسام نقصان مقادير اخرى مماسة مباينة لها
من غير ان يكون هناك اسباب يقتضي التكاثف ويلزم من ذلك تداخل الاجسام وذلك محال ومن جملة
ما يشنع به على المشائين انه لو كان التخلخل كما ذكروه لكانت مادة الخردلة يقبل مقادير السموات و
الارض ثالثها القمقمة الصياحة اذا ملأناها ماء واحكمنا فدامها ثم وضعناها في النار فاذا تسخنت
تسخنا شديدا فانها تنشق وليس ذلك الا لان مقدار الماء الذي كان في القمقمة ازداد مقداره فانشقت
الانية لذلك من غير ان يدخلها نار فانه ليس فيها مكان نفاش وما الذي الجأها الى الدخول في اضيق موضع
من شانه ان ينبو عنه لا ان يدخل فيه وكذلك الماء المخضخض يزداد مقداره من غير مداخلة الاجزاء
النارية والهوائية فتعين ان يكون زيادة المقدار بالتخلخل والانبساط وتلك الحركة ان كانت طبيعية
وجب ان يكون الى جهة واحدة دافعة للقمقمة الى تلك الجهة وليس كذا وكان ايضا رفع القمقمة اهون
من شقها لكنها الى الجهات مختلفة فليست طبيعية ويمتنع ان يكون قسرية اذ لا قاسر هناك ولا مكان
نفاش فبقي ان يكون بالتخلخل وهو المطلوب ولقائل ان يقول لما كان علة الشق هو زيادة المقدار فلا
يخلو اما ان يتقدم زيادة المقدار على الشق او يتقدم الشق على زيادة المقدار او يكونان معا فان تقدم
زيادة المقدار على الشق لزم اجتماع زيادة المقدار مع صحة القمقمة فلزم تداخل المقدارين الاصغر
والاكبر وان تقدم الشق على زيادة المقدار فلا يكون زيادة المقدار علة للشق فيحتاج الى علة اخرى
يتقدم عليه فلا يحصل غرضكم من اثبات التخلخل وان معا فلا علة والاقسام الثلثة باطلة وقلت
علة الشق هو زيادة المقدار قوله فيتقدم زيادة المقدار على الشق فيجتمع مع صحة القمقمة فيلزم تداخل
المقدارين قلت التقدم هنا هو تقدم العلة على المعلول وهو ذاتي لا زماني وهما في الزمان معا و
التقدم الذاتي لا يلزم منه تداخل اصلا بل ذلك انما يكون ان لو كان التقدم زمانيا فان قلت اذا كان
زيادة المقدار متقدما على الشق في وجوده بعد وجوبه مع وجوب زيادة المقدار امكان الشق و
الكون ممكن اللاكون مع امكان كون الشق امكان التداخل وبين امتناعه وجوابه ما مر في

والخلاو ترتيبه وضحا وهو ان امكان الشق لازم من ذاته وهو يجتمع مع امكان لا كونه وكما
ان وجوب زيادة المقدار متقدم على امكان الشق بالذات ولم يلزم منه تداخل وكذالك هو متقدم
على ما هو معه وهو امكان لا كون الشق المجتمع مع امكان الكون ولا يلزم من ذلك تداخل اصلا وسياتى
لهذا الكلام تتمة قال القدماء الذين يمنعون وجود الهيولى البسيطة والخلا وهم الذين يقولون
ان الجسم نفس المقدار ان الحرارة من شانها تفريق الاجزاء فالحرارة المسخنة لما يحدث فى اجزائه ميلا
الى الافتراق والذى يشق القمقمة هو ذلك الميل فاذا مالت الاجزاء الى التفريق ما نعتها القمقمة والميل اكد
والخلا ممتنع وليس هناك جسم لطيف بين تلك الاجزاء المائية المتفرقة فعند ميل الاجزاء قسرا الى التفرق
وضرورة عدم الخلاء ينشق القمقمة ولا يلزم من ذلك تقدم التفرق على الانشقاق ليلزم منه التداخل
فان الذى يلزم من ذلك تقدم علة الشق وهو الميل لا تقدم تفريق الاجزاء والميل يتقدم على تفريق الاجزاء وحدوث
الميل انما يكون دفعة فيصح تقدمه على الشق بالذات بخلاف زيادة المقدار بالتخلخل فانه لا يحدث عند المشائين
دفعة بل قليلا قليلا لان زيادة المقدار انما وقع بالحركة المستقيمة الى غير النهاية فلا يحصل المقدار الزائد
الا بعد زيادات غير متناهية ويلزم بالضرورة ان يسبق التداخل الشق وذلك محال وان قلتم
ان المقدار الاكبر ما حصل شيئا فشيئا بل بطل المقدار الاول دفعة وحصل الثانى دفعة لحصول
المقدار الاكبر الثانى فى المادة الاولى ان كان من غير انبساطها بالحركة بحيث يفضل عليها المقدار
فى جميع الجوانب فيلزم وجود مقدار بلا مادة وهو محال فيتعين ان يكون المادة متحركة الى الانبساط الى
جميع اجزاء المقدار ويمتنع وقوع الحركة فى آن غير منقسم فيلزم ان يكون قبل الزيادات الموجبة للشق
زيادات بحركة لا تتناهى فيحصل التداخل بالضرورة طريقة اخرى فى ابطال التخلخل الذى يقول به المشاؤن
انا اذا فرضنا هيولى خلعت مقدارا صغيرا ولبست مقدارا كبيرا بالتخلخل بحيث صارت ضعف ما كانت فى
الاول فاذا قطعناها بنصفين فكل واحد من النصفين مثل مقدار الجسم الاول فلا يخلو اما ان يكون هيولى كل
من النصفين حادثة او احدهما او لا يكون شئ منهما حادثا اما بان يكون كل واحد من هيولى النصفين هو بعينه
هيولى النصف الاخر وهو محال اذ لا يصير شيئان شيئا واحدا وان يكون هيولى كل واحد من النصفين جزء
من الهيولى الاولى والهيولى المقدار الاول فى كانها كلية فامتياز كل واحد من الجزئين عن الاخر وعن
الكل لا يجوز ان يكون بالحقيقة اذ الحقيقة واحدة ولا بالمقدار فان مقادير الثلثة واحد لان التقدير
ان مقدار كل واحد من النصفين مثل الكل قبل التخلخل واما الامتياز بالمقدار من جهة ان احدهما كان
والاخر حدث غير جائز لان الاعراض التى كانت زالت فلا يميز محالها عن محال عرض حاصل الان لجواز ان يكون
لعرضين بطل احدهما وحصل الاخر محل واذا بطل هذا ان القسمان فيتعين القسمين الاولين وهو ان يكونا
حادثين او احدهما فقط وعلى كلا التقديرين يكون حاصلة جديدة فلا يكون كما ذكروه تخلخلا بل حصول
جسم اخر فالحاصل ان التخلخل لو كان واقعا كما ذكره المشاؤن لزم احد الامرين اما ان يحصل الهيولى جديدة
فلا يكون تخلخلا او لا يمتاز الكل عن جزوه وقسما الثانى باطل فالمقدم مثله الحجة الثانية اذا فرضنا
جسما مقدار حيزه قبل التخلخل والتكاثف عشرة اذرع مثلا فلا شك ان الهيولى تمتد بامتداد ذلك
الحيز فاذا بطل المقدار الكبير وحصل بالتكاثف صغير بحيث ينقص من حيزه مقدار عشرة اذرع خمسة
اذرع فالمقدار نفسه لا يتحرك الى النقصان لان المقدار ذاته لا ينقص والا لزم ان يكون مقدار واحد بعينه
كبيرا وصغيرا وهو محال بل يجب ان يبطل المقدار الاول بالكلية ويحصل مقدار اخر فيجب ان يتحرك الهيولى بعد
بطلان مقدارها الى حصول مقدار اخر واذا كان بطلان الشئ انما يكون بعد وجوده فلا بد وان يكون لذلك
المقدار ثبات وتشخص ولا يجوز ان يكون ذلك البطلان والتبدل فى جزء من المقدار بعد جزء اخر وهكذا

واحد

مقدار

بلغ

عند امتداد

عند امتداد الحركة الاينية لكون الحركة الاينية مانعة للتبدل المقدارى فاذا كان المقدار الاول واحد
فيكون له بطلان واحد لان عدم امر واحد لا يمكن ان يتعدد وهكذا المقدار الثانى والثالث وهلم جرا فيكون
حصول كل واحد دفعة الى ان ينتهى الى المقدار الذى يستقر عليه التكاثف ويجب ان يكون المقادير التى بين
الاول والذى يستقر عليه التكاثف متناهية لانحصارها بين حاصرين واما الحركة المكانية التى تكون
بمقدار ما نقص من حيز المقدار فيقبل القسمة الوهمية الى غير النهاية واما الاعداد المقدارية فلما كانت
متناهية فلا يخلو اما ان يحصل كل واحد من تلك المقادير ثم يتحرك الهيولى بعد ذلك اليه او يتحرك قبل حصوله
او مع حصوله فان تحركت الهيولى بعد حصول المقدار الاصغر الى الحيز الاصغر لزم حلول المقدار الاصغر فى كل
ما كانت الهيولى منبسطة فيه من الحيز الاكبر فيلزم بقاء الهيولى دون مقدار فى زمان الحركة او بطلانها
وذلك محال هذا فى التكاثف واما فى التخلخل فيلزم تجرد بعض الهيولى ومع جواز تجرد بعض الهيولى فلا يكون
تخلخلا وان تحركت الهيولى قبل حصول المقدار الاصغر الى الحيز الاصغر فيلزم ان يكون فى زمان تحركها
الى الحيز الاصغر ان يكون معها المقدار الاكبر وهو التداخل الذى بين استحالته وان تحركت المادة مع حصول
المقدار الاصغر الى الحيز الاصغر لحصول المقدار الاصغر يقع دفعة والحركة لا يمكن وقوعها الا شيئا فشيئا
فهذا المقدار الاصغر لا يخلو اما ان يحصل فى كل الهيولى ثم يتحرك الهيولى بعد ذلك الى الحيز الاصغر فيلزم ان يكون الصغير
الاول كبيرا فى نفسه ثم تصغر وهو محال واما ان يكون المقدار الكبير الذى يكفيه الحيز الاكبر يكفيه الحيز الاصغر
عند حلوله فيه وذلك محال او يكون المقدار الكبير يحصل فى بعض الحيز وخلى الحيز الاخر عنها ويكون حكمه على
ما ذكرنا فعلم بما ذكرنا بطلان التخلخل بالمعنى الذى ذكره المشاؤن والقدماء يزعمون ان الماء والمايعات
اذا تحللها يرى بالمشاهدة فيها فرج حتى انك لو جمعت الاجزاء اجتمعت والمفرق للاجزاء انما هو الحرارة و
ميل الاجزاء الى الجهات المختلفة لتفريق القاسر والمشاؤن ذكروا ان التخلخل قد يكون بالقسر كتسخين النار
الماء وقد يكون بالطبع كالتخلخل الحاصل من انقلاب الماء هواء فان التخلخل الطبيعى للهواء وبازاء هذين
التخلخلين تكاثف يقابله بالاعتبارين ثم اذا زال القاسر تعود المادة الى الحالة الاولى الفصل الثانى فى المزاج و نوعيه
الاجسام ينقسم الى ما يفعل فى الاجسام ولا ينفعل عنها وهى الاجسام السماوية والى ما ينفعل عنها
وهى الاجسام العنصرية والمزاج لا يعرض الا فيها وعرفه الشيخ الرئيس بانه كيفية حادثة عن تفاعل الكيفيات
المتضادة الموجودة فى عناصر متصغرة الاجزاء لتماس اكثر كل واحد منها اكثر الاخر اذا تفاعلت بقواها حدث
فى جملتها كيفية متشابهة هى المزاج والكيفية هيئة قارة لا يحوج تصورها الى امر خارج عنها وعن
موضوعها من غير اعتبار التجزية وقوله حادثة من تفاعل الكيفيات المتضادة يخرج عنه بعض انواع
الكيف والتفاعل كسر كل واحد منها كيفية الاخر وذلك لا يتم الا بتصغر الاجزاء لان امتزاجات العناصر
انما يكون بتفاعلها فانه لولا التفاعل لكان ذلك تركيبا لا امتزاجا فان الفرق بين الامتزاج والتركيب انما
يكون بالتفاعل والتفاعل يكون بالتماس والتماس انما يكون بالسطوح وتلك السطوح كلما كانت اكثر كان التماس
اكثر فيكون التفاعل لذلك اكثر وتكثير السطوح انما يكون بكثرة الاجزاء المتصغرة وقوله اذا تفاعلت بقواها
اى بصورها النوعية والقوة مبدأ التغير فى اخر من حيث انه اخر وهذا التعريف للقوة يعم الصور والكيفيات
الا ان المراد هنا انما الصور لا الكيفيات فانها تبطل عند الامتزاج ويحدث بدلها كيفية متوسطة والصور
النوعية لا تبطل اذ لو بطلت وحصلت بدلها صورة اخرى لزم فساد البسائط ويصير ذلك الاجسام امرا اخر
غير البسائط الاولى فلا يكون حينئذ اجزاء ذلك الممتزج ولا يكون الممتزج حاصلا من امتزاجها لكن التحقيق
انه امتزاج منها هذا خلف وقوله حدثت كيفية متشابهة انما وجب تشابهها فى جميع ما يفرض اجزاء البسائط
لان كل واحد من تلك الاجزاء التى للمركب يمتنع ان يحققه عن ذلك الجزء الاخر فيجب ان يكون الكيفية القائمة بجزء

غير تلك الكيفية القائمة بذلك الجزء الاخر وجميع تلك الكيفيات القائمة بتلك الاجزاء متساوية في الحقيقة النوعية فيكون الكيفيات المزاجية لاجل ذلك متشابهة والتشابه ان لا يختلف الكيفيات في اجزاء الممتزج بان يكون بعضها اشد حرارة من بعض وكذا باقي الكيفيات فانه ان اختلف ذلك كان تركيبا لا امتزاجا فهذه الكيفية الحاصلة بالفعل والانفعال هي المزاج وذلك الاجتماع هو الامتزاج والتشابه المذكور في الكيفية انما هو بالنسبة الى اللامس والتوسط انما هو وسط بين الاضداد فيكون الكيفية تسخن بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار ويرد على التعريف اشكالات منها قوله تفاعل الكيفيات والتفاعل انما يكون بالصور لا بالكيفيات ومنها ان الضدين بينهما غاية الخلاف والمزاج ينقسم الى اول وهو المجتمع من العناصر والى ثان وهو المجتمع من المركبات كالفضة الحاصلة من تفاعل الزيبق والكبريت المركبين وكيفية المركب لا يكون في الغاية فيخرج المزاج الثاني عن الحد ومنها ان الالوان والاشكال والطعوم والروايح يدخل في التعريف فيصدق عليها والاولى ان يعرف المزاج بانه كيفية ملموسة تحصل في الجسم المركب من العناصر المتضادة الكيفية اذا انكسر كيفية كل واحد منها بطبيعة الاخر ولا يشترط بالضدين غاية الخلاف ويجب ان يعلم ان العناصر الاربعة اذا اختلط بعضها ببعض وكسر كل واحد منها من كيفية الاخر يسمى هذا الكسر تفاعلا والتفاعل لا يحصل الا اذا كان بين تلك العناصر مماسة والنار اذا سخن جرما متوسطا بينها وبين اخر بعيدا عنها فلا شك انها سخن البعيد ايضا بالمماسة وذكر الشيخ في الشفاء انه يجوز ان يكون اجسام يفعل في اجسام لا بالملاقات ولا يمكن ان يقيم احد برهانا على امتناعه فان الجسم المضيء بذاته والمستنير المتلون له ان يفعل فيما يقابله من الاجسام اذا كانت يقبل الشيء قبول البصر ويكون بينهما جسم لا لون له صورة مثل صورته لم يفعل فيه شيئا لشفيفه فهو غير قابل الاثر ثم ذكر في فصل حقيقة المزاج ان الفعل والانفعال لا يتم الا بالمماسة وتصدى لاقامة البرهان على ذلك وخالف ما ذكره في الاول من انه قد يكون لا بالملاقات وكيف يمكنه الحكم بذلك وهو يشاهد اسخان الشمس الارض والهواء القريب منها لا بالمماسة ولا يسخن ما يمسها من الافلاك ولا ما قرب منها لعدم قبولها لسخونة والاضاءة لشفيفها فلا ينبغي ان يجزم بان الفعل والانفعال لا يتم الا بالمماسة هكذا ذكره فخر الدين وفيه نظر فان المراد بان الفعل والانفعال لا يتم الا بالمماسة الفعل والانفعال المختص بالمزاج فانه لا محالة لا يتم الا بالمماسة واما الفعل والانفعال الذي ليس فيه مزاج فانه لا يحتاج الى المماسة كاضاءة الشمس وتسخين النار فلا يحتاج الى المماسة فلا تناقض بين الكلامين ثم انه اذا تلاقى العناصر انكسر كيفية كل واحد منها بكيفية الاخر فيكون هناك ثلثة امور الكاسر والمنكسر والانكسار اما المنكسر فهو موضوع الكيفية لا نفس الكيفية فان الكيفية الواحدة بالذات لا يعرض لها الاشتداد والنقص واما الكاسر فهي الصور النوعية التي هي مبادي الكيفيات لا نفس الكيفيات لان انكسار كيفية كل واحد من العنصرين المتضادين بالاخر ان كانا معا فالكاسر لكيفية كل واحد منهما هو كيفية الاخر والعلة يجب تقدمها على المعلول لكن وجود الانكسارين معا فيكون وجود الكاسرين عند وجود الانكسارين معا ويلزم من ذلك ان يكون الكيفيتان المتضادتان موجودتين على صرافتهما مع انكسارهما وذلك محال واما اذا سبق انكسار احدهما على انكسار الاخر لزم ان يكون المنكسر مغلوبا بالكلية فلا يعود كاسرا للاخر بعد مغلوبية لكاسره وذلك يكون فسادا لا امتزاجا فعلم من هذا ان الكاسر انما هو الصور النوعية لا الكيفيات فان قلت ان الماء الحار والبارد بالفعل اذا اختلطا فقد انكسر البارد بالحار مع انه لا صورة للماء الحار هي مبدأ الحرارة ليجعل كاسرة لبرودة الماء ويكون الكاسر لبرودة الماء هو نفس الكيفية الحارة الموجودة في الماء الحار والجواب ان المتحرك اذا تحرك حركة مكانية قسرية فانه لا ينفيها بالقسر المحركة فحسب بل يفيد فيه مبداء للحركة محفوظا في جميع زمان الحركة فيجوز

ان يكون

ان يكون ههنا كذلك فيكون المبدأ للحرارة في الماء هو صورة النار وهذا فيه نظر واما الانكسار فهو زوال تلك الكيفيات الصرفة التي كانت في البسائط وبعض الحكماء زعم ان العناصر اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض خلعت صورها الخاصة بها ولبست صورة اخرى بدلها فيصير لها عند ذلك صورة واحدة وهيولى واحدة ثم اختلف هؤلاء بعد ذلك فبعضهم زعم ان تلك الصورة خارجة عن صور العناصر الاربعة متوسطة بين الصور المتضادة ومنهم من جعلها صورة احد الانواع الواقعة في الخارج وابطل صدر الشريعة الثاني هذا المذهب بوجوه منها ما ذكرناه ان هذه الصور النوعية لو فسدت وصارت اجساما اخرى غير هذه الاجسام لزم ان لا يكون الممتزج مركبا من تلك الاجزاء والتقدير امتزاج المركب منها الثاني لو جاز فساد صور العناصر فاما ان يكون فساد كل واحد من تلك الاجزاء مقارنا لفساد الجزء الاخر منها او يكون فساد كل واحد سابقا على فساد الاخر والاول يقتضي ان يكون الصورتان موجودتين حالة كونهما مفسدتين لكون فساد كل واحد معلولا لوجود الجزء الاخر وهو محال والثاني يقتضي ان يكون احدهما مفسدا للاخر فان عاد الاخر وافسد الجزء السابق صار الفاسد مفسدا لمفسده وهو محال وان لم يفسده فلا يكون صور العناصر باطلة بالكلية الثالث انا اذا قطرنا قطعة من لحم بالقرع والانبيق فانه يقطر منه جزء مائي ويبقى في اسفل القرع جزء ارضي رمادي غير قاطر فلا يخلو تلك الاجزاء التي كانت في المركب ان لم يختلف في استعداد التقطر وجب ان يكون الكل قاطرا او غير قاطر وليس كذلك وان اختلف الاجزاء في استعداد التقطر فذلك الاختلاف اما ان يكون بنفس الماهية او بما هو داخل فيها او بما هو خارج عنها فهذا القسم الثالث اما ان يكون ذلك الخارج لازما لتلك الاجزاء فيلزم ان يكون ماهيات الاجزاء مختلفة لان الاشياء المختلفة في القوام مختلفة بالماهية وان لم يكن لازما فيمكن ان يوجد اجزاء ذلك المركب بدون الخارج الذي بسببه صار لكل واحد منها صفة ليست للاخر ويلزم من ذلك ان يكون اللحم اما ان يقطر كله او لا يقطر منه شيء فيتعين صحة القسمين الاولين وهو اختلاف اجزاء المركب بالحقيقة وهو المطلوب واما اقسام الامزجة فهي تسعة لان الكيفيات الاولى للاركان التي باعتبارها صح الفعل والانفعال في هذا العالم لما كانت اربعة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكانت المزاجات مركبة منها فلا يخلو اما ان يكون مقادير الكيفيات المتضادة في الممتزج متساوية متقاومة والمزاج كيفية متوسطة بينها او لا والاول هو المعتدل الحقيقي والثاني هو الخارج عن الاعتدال الحقيقي ثم ذكر الشيخ الرئيس في كتاب القانون ان المعتدل بهذا المعنى لا وجود له في الخارج اصلا لان البسائط المجتمعة في الجسم المركب اذا تساوت مقادير الكيفيات فيه فان مال المركب الى حيز احد بسائطه فيكون ترجيحا من غير مرجح وهو محال وان لم يمل الى حيز معين مع كون الميل الطبيعي الذي لكل واحد من تلك البسائط لا يعوقه عنه عائق قسري فيلزم رجوع كل واحد من بسائطه الى حيزه الطبيعي والا لصار المطلوب بالطبع متروكا بالطبع دون العائق وهو محال وذكر في المقالة الثالثة من طبيعيات النجاة ان المركب اذا كان تركيبه من بسيطين متساويي القوى امكن وجوده ولا يمكن ان يتركب من بسائط متساوية القوى فوق اثنين وذكر في الشفاء في المقالة الرابعة من الفن الاول من الطبيعيات ان المركب اذا تركب عن ثلثة من البسائط فان كان فيها ما هو غالب فحيز المركب هو حيز الغالب وان لم يكن فيها ما هو غالب بل كانت قوى الثلثة متساوية غلب البسيطان اللذان جهتاهما واحدة بالنسبة الى الموضع الذي يكون فيه التركيب ويحصل المركب في اقرب الحيزين اللذين فيه التركيب والحق ما ذكره في القانون واما ما ذكره في النجاة والشفاء فانما ذكرها على سبيل التقدير على معنى ان هذا الحال لو وجد كيف كان يكون الحكم فيه وبرهانه انه لا يجوز ان يتركب الجسم عن بسيطين متساويين في الكيفية لبقائه بلا حيز اذ حصوله في حيز دون حيز ترجيح من غير مرجح وذكر فخر الدين

انه يشبه ان يكون الحق هو جواز التركيب عن البسائط المتساوية القوى الا انه لا يستمر بقاؤه لغلبة
البعض على البعض الاخر فيتحلل بذلك سريعا فالموجود من الامزجة هو المركب من العناصر الاربعة الخارج
عن الاعتدال الحقيقي وهو اما مفرد او مركب لان الخروج عن الاعتدال اما ان يكون في كيفية واحدة او في
كيفيتين فالاول وهو المفرد اربعة اقسام الحار والبارد والرطب واليابس لان الاعتدال اذا فرضناه حاصلا
في الرطوبة واليبوسة فيكون الغلبة اما للحرارة او للبرودة وان فرضنا الاعتدال حاصلا في الحرارة والبرودة
فيكون الخروج والغلبة اما للرطوبة او لليبوسة فهذه اربعة اقسام والثاني وهو المركب الخارج عن الاعتدال
في كيفيتين فهو اربعة اقسام ايضا الحار الرطب والحار اليابس والبارد الرطب والبارد اليابس لانا اذا فرضنا
ان الحار غالب فالغالب معه اما الرطوبة او اليبوسة وان فرضنا البارد غالبا فالغالب معه اما الرطوبة
او اليبوسة فهذه اربعة اقسام اخرى فمجموع الامزجة الخارجة عن الاعتدال ثمانية مقابلة للمزاج المعتدل
الحقيقي وههنا قسم ثان من المعتدل خارج عن الاعتدال الحقيقي وعما يقابله يستعمله الاطباء في مباحثهم
وهو المعتدل المشتق لا من التعادل وهو التساوي بل من العدل في القسمة وهو ان يكون المركب الممتزج قد توفر
عليه من البسائط بكمياتها وكيفياتها القسط اللائق به فيكون مزاج القلب حارا يابسا والدماغ
باردا رطبا هو الاعتدال الذي ينبغي له وكذا كون الاسد حارا يابسا والحية كذلك وما لا يتوفر عليه
ذلك القسط يسمى الخارج عن الاعتدال وهو ما يقابل المعتدل الطبي والمعتدل بالمعنى الطبي اما ان يكون
نوعيا او صنفيا او شخصيا او عضويا وكل واحد من هذه الاقسام الاربعة اما ان يكون اعتداله
بالنسبة الى الخارج او بالنسبة الى الداخل فاما الاعتدال النوعي الذي يكون بالنسبة الى الخارج فهو الاعتدال
الذي يكون لمزاج الانسان بالنسبة الى سائر انواع الحيوانات وله طرفا افراط وتفريط متى خرج عن كلا
الطرفين بطل ذلك المزاج عن ان يكون مزاج النوع الانساني واما الاعتدال النوعي الذي يكون بالنسبة
الى الداخل فهو الذي يكون واسطة بين طرفي الاعتدال النوعي ووجوده انما يكون في اعدل شخص من اعدل
صنف من ذلك النوع واما الاعتدال الصنفي الذي يكون بالنسبة الى الخارج فهو الاعتدال الذي يكون
لصنف من اصناف النوع كالمزاج الذي يكون لسكان اقليم فان لاهل كل اقليم مزاجا خاصا يوافق هواء
ذلك الاقليم وله طرفا افراط وتفريط متى خرج عنهما بطل مزاج ذلك الصنف واما الاعتدال الصنفي
الذي يكون بالنسبة الى الداخل فهو الواسطة بين طرفي الاعتدال الصنفي ويوجد ذلك في شخص يكون اعدل
اشخاص ذلك الصنف واما الاعتدال الشخصي الذي يكون بالنسبة الى الخارج فهو المزاج الذي ينبغي ان يكون
لشخص معين من الاشخاص حتى يكون موجودا صحيحا وله طرفا افراط وتفريط متى خرج ذلك الشخص عنهما
بطل مزاجه واما الاعتدال الشخصي الذي يكون بالنسبة الى الداخل فهو المزاج الذي اذا حصل لشخص من
الاشخاص كان على افضل احواله وهو واسطة بين طرفي الاعتدال الشخصي الذي يكون بالنسبة الى الخارج
واما الاعتدال العضوي الذي يكون بالنسبة الى الخارج فهو المزاج المختص بكل عضو من اعضاء البدن وبه
يخالف غيره من الاعضاء وله طرفا افراط وتفريط متى خرج عنهما بطل مزاج ذلك العضو واما
الاعتدال العضوي الذي يكون بالنسبة الى الداخل فهو المزاج الذي اذا كان حاصلا للعضو كان على افضل
احواله وهو الواسطة بين طرفي الاعتدال العضوي بالنسبة الى الخارج فهذه ثمانية اقسام
للمعتدل الطبي واما الخارج عن هذا الاعتدال وعن الاعتدال الحقيقي ايضا فيكون على ثمانية اقسام
كما مر في الاقسام الثمانية الخارجة عن الاعتدال الحقيقي كل ثمانية يقابل ما بازائها من المعتدل باحد
المعنيين وهذا البحث عن المعتدل الطبي والخارج عنه يتعلق بالطب وكذلك باقي مباحث المزاج والاول
يتعلق بالحكمة واعلم ان التاثير اذا اشتد من احد العنصرين في الاخر حتى بطل نوعه فيسمى ذلك فسادا

فنوع

فنوع المغلوب وكونا في نوع الغالب ان احالت في ذلك العنصر الى نفسها كالنار المحيلة للهواء الجوهر وفي الكون
الكون في ثالث كاحالة النار الماء الى جوهر الهواء واما من ظن ان الحار والبارد اذا اجتمعا بقي حرارة الحار
وبرودة البارد مكسور السورة او اذا اجتمع الحار والبارد يكون في كل واحد منهما حرارة وبرودة
فهو ظن كاذب لان الحرارة والبرودة لا يجتمعان في محل واحد لتضادهما بل الكيفيتان يبطلان ويحصل كيفية
بسيطة اخرى من المفارق متوسطة متشابهة هي غير الطرفين بالنوع وكذا الحكم في جميع المتوسطات
ولا يعنون بقولهم ان الحر قد اشتد في هذا المحل ان الحرارة الاولى بقيت وانضم اليها حرارة اخرى ولا ان الموضوع
يشتد في حرارته فان الحرارتين لا يجتمعان ولا الموضوع يشتد في الحرارة بل معناه ان كيفية بطلت وحصلت كيفية
اخرى من المفارق اقوى منها وجماعة من الناس لم يميزوا بين ما يحصل بتوسط المزاج وبين نفس المزاج وظنوا
ان الطعوم والروائح والالوان والشكل مزاج وانت قد عرفت ان المزاج كيفية ملموسة ولا شيء مما ذكرنا بملموس
فليس المزاج شيئا مما ذكرنا وبيان الكبرى ان هذه الاشياء من حيث هي طعوم وروائح والوان وغيرها
غير ملموسة وان كانت ملموسة من حيث المحل والتاثير الصادر من الجسم الممتزج قد يكون من نفس المزاج كتاثير
الادوية وغيرها وقد يكون التاثير بقوة تتبع المزاج كتاثير المغناطيس والكهربا في جذب الحديد والتبن و
قد يسمى هذا القسم التاثير بالخاصية ولما راينا الافيون يبرد تبريدا اشد من تبريد الماء البسيط مع كون
الكيفيات الاربع في الممتزج مكسورة السورة وفي البسائط اتم واقوى فيكون ذلك لقوة اخرى تسري الى الممتزج
من الواهب وليس وجود الخاصية موقوفا على تحقق المزاج فان شعاع الشمس له من الخاصية المؤثرة في غير الاعمى
وفي النبات والحيوان ما لا يؤثره النار فالحق ان المزاج وجميع القوى البدنية والجسمية قوى روحانية سارية
فيها من الروحانيات تفعل في بعض الاجسام بحسب مناسبات موجودة هناك لا سبيل للبشر الى الاطلاع عليها
ما دامت في هذا العالم ثم التاثير اذا لم يكن بالمزاج فان تقدم على المزاج فهو كتاثير العناصر وان تاخر عن المزاج
وتبعه فان كان تاثيره على وتيرة واحدة فهو الخاصية التي ذكرناها وان كان التاثير على وتاير مختلفة فهو
التاثير بالقوة النفسانية والنوع قد يحتاج الى امزجة عدة كالانسان المركب من الاعضاء الالية كالراس والقلب
والرجل وكل واحد منها يتركب من الاعضاء المتشابهة كاللحم والعظم والعصب والمتشابهة يتركب من الاخلاط و
الاخلاط من الاغذية والاغذية من العناصر الاربعة فالاغذية هو المزاج الاول والاخلاط هي المزاج الثاني
وتركيب المتشابهة من الاخلاط هو المزاج الثالث وتركيب الاعضاء الالية من المتشابهة هو المزاج الرابع والمزاج
يعد الممتزج لحصول شيء من الواهب فيه تنبيه وانت قد عرفت ان الصور الجرمية والنوعية التي اثبتوها للعناصر
لا وجود لها في الخارج وان التفاعل الواقع في العناصر اذا كان بسبب تلك الصور عندهم فاذا لم يوجد الصور
لم يصح ان التفاعل انما يكون بها فلم يبق في العناصر سوى الكيفيات الاربع التي تشتد وتضعف فالمزاج كيفية متوسطة
حاصلة بين الكيفيات المتضادة الموجودة في عناصر متصغرة الاجزاء متشابهة في جميع الاجزاء واذا كانت النار
التي عند الفلك لا يستنزلها قاسر وهي غير متحركة بالطبع الى محل الممتزجات فلا يكون جزءا منها وانت قد علمت
ان اثار النير الاعظم في الاضاءة والتسخين وكذا باقي السيارات والثوابت الا ان تاثير الشمس اعظم واظهر ولولاه ما كان
كون ولا فساد اذ لولا تسخينه ما صعد من الابخرة والادخنة شيء وما صعد من المركز نحو المحيط شيء
ولم يتكون نبات ولا حيوان ولا يتحرك متحرك ولا حدث ليل ولا نهار ولا فصول ولا امزجة تحدث جميع الاشياء
التي في عالمنا سواء كانت في بطن الارض او على ظهرها او في الجو الادنى والاقصى انما هو بسبب شعاع هذا النير
الاعظم والملك الاكرم والسلطان الانور والكوكب الازهر سيد عالم الطبيعة ووجه الله الكبرى وهو
للعالم وجه وعين وقلب وروح وهو علة المزاج والتركيب وقد عرفت ان العناصر ثلاثة الارض والماء والهواء
فاذا امتزج لطيف التراب بالماء وتخلل بينهما الهواء الحار واشرقت عليها الاشعة الكوكبية لا سيما الشمسية

فيها هذا الشعاع بالخاصية التي فيه بحسب استعداد المواد واثر في كيفياتها بمعاونات الجواهر العقلية الذي
هذا الشعاع كالآلة لها تجعلت كيفياتها منكسرة وافاض المفارق كيفية متوسطة متشابهة هي المزاج
فهذا القدر من الايماء والرمز كاف لمن له ذكاء وفطنة ووقوف على الاسرار الالهية واعلم ان القوى المسخنة
او المبردة او غيرهما يكون تاثيرها في المحل الاصغر اقوى من تاثيرها في المحل الاكبر ولهذا السبب اذا كانت القوى
المسخنة مقتصرة التاثير على الظاهر يكون تاثيرها قويا فاذا استولت القوة على ظاهر الجسم وباطنه انتشرت
القوة وضعف التاثير لازدياد محل التاثير مع بقاء تلك القوة الاولى كما كانت فاذا كان في الجسم الذي غلب
عليه قوة مسخنة او مبردة احدهما فتاثير القوة الاولى التي كانت حالة في ذلك الجسم فيه يكون ضعيفا
لكبر المحل فاذا استولى الضد على الظاهر يقوى تلك القوة في الباطن لصغره واجتماعها فيه بعد الانتشار
وعلل بعضهم اشتداد الاثر في الباطن عند غلبة الضد على الظاهر بان الضد يهرب من ضده فينتقل من الظاهر
الى الباطن فيقوى الحرارة في الباطن عند غلبة البرد على الظاهر وبالعكس فان اجواف الحيوانات وباطن الارض
يكون في الشتاء حارا وفي الصيف باردا لما ذكرنا من علة الهزيمة والانتقال وانت فقد عرفت ان الاعراض
لا ينتقل من محل الى محل ثم ان التمثيل بالاجواف وباطن الارض ليس بصحيح لانه ليس في اجواف الحيوانات قوة مبردة
بل مسخنة وباطن الارض ليس فيها قوة مسخنة لبرودتها في طبيعتها فان قلت بان اجزاء جسمانية حارة
تميل الى الباطن وتلتجي اليه عند اشتداد الضد على الظاهر فيكون هذه مسئلة اخرى غير ما نحن فيه لان
كلامنا في القوة المسخنة او المبردة لا في الاجسام الملتجية الى الباطن بسبب من الاسباب السماوية فان
الارض يجوز ان يعلل البرودة فيها بالطبيعة لان طبيعتها البرودة واما برد باطن الاجواف فلا يجوز ان يعلل
بانحصار قوة مبردة بل يعلل برد الاجواف بانتشار قوة مسخنة وبانفتاح المسام واعلم ان كل واحد
من البسائط العنصرية في حالة كونه جزءا من الجسم المركب يسمى بالاستقصى كالارض التي هي جزء للمركبات العنصرية
وكل واحد منها اذا استحال الى شيء يسمى عنصرا كالهواء اذا استحال سحابا والبخار ماء واذا قسناه الى مجموع
عالم الكون والفساد يسمى ركنه **خاتم الفصل** في ذكر بعض الافعال والانفعالات المنسوبة الى الكيفيات الاربع
التي يكون بها المزاج وهذه الكيفيات الاربع لها افعال والانفعالات مشتركة في جميع الاجسام فمنها
ما يكون للفاعلين ومنها ما هي للمنفعلين اما التي للفاعلين فمنها ما هو منسوب الى الحر ومنها ما هو منسوب
الى البرد ومنها ما هو منسوب اليهما جميعا فمن الافعال المنسوبة الى الحر التبخير والتدخين فالتبخير هو تحريك
الاجزاء الرطبة مختلطة من الجسم الرطب الى فوق بالتبخير والتدخين مثله الا انه للاجزاء اليابسة ومادة
التبخير مائية ومادة التدخين ارضية ومن ذلك التصعيد والتقطير فهو نظير التبخير والتدخين الا انهما
في الاستعمال مختصان بالامور الصناعية فان التصعيد انما يختص بالاجزاء اليابسة والتقطير بالاجزاء
الرطبة ويخالف التقطير التبخير باعتبار اخر وهو انه انما يسمى تقطيرا بالنسبة الى تحصيل مائية فانه لو صار
بخارا ولم يتقطر ماء يسمى تقطيرا ومما يتعلق بالحر الطبخ والشي والنضج والنهوة اما الطبخ فالفاعل له حرارة
رطبة محللة يعطي الشيء رطوبة ويحلل منه رطوبة الا انه تعطيه من الرطوبة اكثر مما يحلل منه لان رطوبته الطبيعية
يحلل من ظاهره اكثر مما يحلل من باطنه واما الرطوبة الغريبة التي يقبلها المطبوخ فظاهره يقبل اكثر مما يقبل
باطنه والطبخ انما يصح فيما فيه رطوبة فان التراب لا يطبخ ولا يصح الطبخ في الرطوبة المحضة كالماء واما
الشي فانما يكون بحرارة يابسة ترد على المشوي من خارج فياخذ من رطوبته الظاهرة اكثر مما ياخذ من باطنه
ولم يحصل فيه رطوبة من خارج كما في المطبوخ ومما يتعلق بالحر النضج وهو احالة من الحرارة لجسم ذي
رطوبة ليبلغه الى الغاية المقصودة فمنه نضج النوع كنضج الثمار والفاعل موجود في جوهر النضيج ونضج
الغذاء يخالف نضج النوع لان الغذاء النضيج انفسل عن جوهر الغذاء ويحيله الى مشاكلة جوهر المغتذي

وفاعله

وفاعله ليس موجودا في جوهر ما يستحيل اليه الا انه احالة للحرارة للرطوبة الى الغاية المقصودة وهو بدل
ما يتحلل ويسمى هذا النضج بالهضم ونضج الفضل من حيث انه غير منتفع به في التغذية فهو يخالف النوعين
المتقدمين لان هذا النضج احالة للرطوبة الى مزاج يسهل به دفعها والنضج الصناعي وهو يكون بالطبخ والتطجين
والغلي وغير ذلك ويقابل هذا النضج النهوة والفجاجة وهما كالعدم للنضج واخر كالضد له وهو
العفونة فالنهوة والفجاجة ان يبقى الرطوبة غير بالغة الى الغاية المقصودة ولا يكون مستحيلة الى
هيئة منافية واكثر ما يستعمل النهوة في مقابلة النضج الصناعي والفجاج يذكر في مقابلة النضج الطبيعي
واما العفونة فهي ان يستحيل الرطوبة الى هيئة تنافي الانتفاع بحسب الغاية المقصودة وسببها حرارة
غريبة تصادف حرارة غريزية ضعيفة والعفونة سبب الفساد ويفرق بين العفونة والتكرج
ان التكرج يشارك العفونة في ان ابتداءه من الحرارة المعفنة الا انها يفعل في المتكرج تبخيرا
ناقصا لا يتمكن من تفصيل البخار بالكلية فيحبسه البرد على ظاهر الجسم المتكرج ويداخل جرمه وبسبب
مخالطة الهواء الرطوبة يحدث فيه بياض كالزبد فانه هواء مخالط لاجزاء الماء عند الحركة واما
الحرارة الغريبة اذا قويت حللت رطوبة الشيء بسرعة فكان ذلك احراقا والحرارة المعفنة ليس لها
من القوة ما يفني الرطوبة بل يحيلها على التدريج الى هيئة رديئة واما الاذابة فهو ان يكون الجسم
المركب القابل للذوب فيه رطوبة يلازمها يبوسة فيسيل الرطوبة مع ملازمة اليبوسة من غير انفكاك او
ان كانت الملازمة بعد سيلان الرطوبة زمانا يسيرا ثم انفصلت الرطوبة عن اليبوسة فذلك الجسم قابل
للتبخير والذوب كالشمع وان بطلت الملازمة بينهما في الحال فهو تبخير لا غير واما المشتعل فهو الجسم الذي ينفصل عنه
اما جسم رطب حار دهني او يابس لطيف يستحيلان الى النارية اشراقا واضاءة وحرارة وان كان ذلك الجسم
كثيفا او رطبا لا دهنية فيه فانه لا يشتعل والمتحجر الذي لا يشتعل فهو ما يستحيل اجزاؤه الى النارية
اشراقا واضاءة ويسخن منا من غير انفصال شيء اما اليبوسة كالصخرة او لشدة رطوبة فيكون ما يتحلل عنه
بخارا اما يابسا لطيفا غير مشتعل واما اليابس الذي يبقى منه فيحترق واما المشتعل الذي لا يتحجر فهو الذي
يستحيل اجزاؤه بالتبخير الى النارية كالزهرة واما المشتعل المتحجر فهو ما اجتمع فيه الامران كالحطب واما التحجر
فهو بطلان التحجر والاشتعال قبل فناء المادة الذي فيها استعداد الاشتعال والذي يبقى من المشتعل الذي
تفرق اجزاؤه بالتمام تسمى رمادا وبقايا غير المشتعل مما يحترق يسميه اصحاب الاكسير كلسا والحل هو جعل
الجسم المتماسك الاجزاء صلبا كان او رطبا مائعا واحدا سيالا لا اختلاف فيه اصلا والعقد ما يقابله والحل
والعقد كالطرفين والخثورة كالواسطة والمائية تجمد بالبرد وينعقد باليبس كالماء تصير ارضا ويخثر
بمخالطة اجزاء ارضية ويتحلل ويتلطف ويرق بالحر ومن شان الارضية اشتداد جفافها بالحر ويندى
بالبرد فالبرد من شانه تجميد السيال وتليين ضده واما الحر فمن شانه تجفيف اليابس وتجميده ويرقق
ضده والهواء والنار لا يجمدان الماء للطفهما والرطوبة الحاصلة فيها ارضية وهوائية لا يجمد بسبب
الهوائية الا انها يخثر بالحر والبرد جميعا اما بالحر فلاجل الارضية واما بالبرد فلاجل استحالة الهوائية
التي فيها الى المائية كالزيت وليس من شانه ان يجمد ويحيل الضد الى مشاكله واما الرطوبة فتحلل وتذيب
الحرارة تعين اليبوسة والرطوبة على فعلها والرطوبة اذا كانت حارة كانت اشد تحليلا للمتحللة واليبوسة
اذا كانت حارة فهي اشد عقدا لما يعقده وما حله الحر وجمده البرد فالغالب عليه الرطوبة لان البرد
يجمد الرطب كسائر المائعات وغيرها وما حله البرد وجمده الحر فالغالب عليه اليبوسة كالملح والاشياء
في الرطوبة ينقسم الى قسمين منه ما يحل فيها ومنه ما يختلط بها والذي يحل هو الذي لا يرسب لتجزيه الى اجزاء
صغار ليس لها قوة على خرق اجزاء الرطوبة ونفوذها فيها وهو كالملح والنوشادر والذي يختلط فهو

كالطين المحلول في الماء فان الرطوبة لا يفعل في تحلله ما فعلته في تحليل الملح لكثرة مسام الملح و
استقامتها ولطف اجزائها واما الامور المنسوبة الى الكيفيتين المنفعلتين فمنها ما يكون بازاء هذه
الافعال المنسوبة الى الكيفيتين الفاعلتين كقبول النضج والطبخ والانقلا والانشوا وقبول التبخير والتدخين
وقبول الاشتعال والذوبان والانعقاد ومنها ما لا يكون بازاء الافعال المذكورة بل يكون بقياس احدى
الكيفيتين الى الاخرى فمما يكون لليابس بالنسبة الى الرطب كالابتلال والانتقاع والميعان اما الابتلال فهو سريان الجسم
الذي اذا مسه ما لزمه رطوبة غريبة منه وغير المبتل بالعكس وهو ما لا يقبل ذلك اما لشدة صقالته او لدهنية
بحيث منها صقالة واما الانتقاع فهو غوص الجسم الرطب كالماء في جوهر المنتقع ويحدث بسببه لين مع تماسك
اجزاء متخلخلة ان لم يحصل لين لم يتم انتقاعا وان تحلل ولم يبق التماسك سمي حلا لا انتقاعا ومن ذلك
النشف والميعان اما النشف فانما يكون لدخول المائية في مسام الجسم اليابس عقيب زوال الاجزاء الهوائية التي
كانت محتبسة في مجاريه قسرا لضرورة عدم الخلاء فاذا قامت الاجزاء المائية مقامها في تلك المسام فارقت
ولا ينشف من الاجسام اليابسة الا ما له مسام موجودة بالفعل لطيفة فاما الاجسام المصمتة وما مسامه
مملو من غير الهواء فانه لا ينشف واما الانفعال المتعلق بالرطب وحده كالانحصار وسرعة الانفصال
والانخراق فالانحصار ان يقبل الرطب وضعا يلزمه شكل يساوي شكل باطن ما يحويه واما سرعة الاتصال
فهو مختص بالرطب لان الرطب اذا لاقى مجانسه بطلت سطوحه بسهولة وصار المجموع سطحا واحدا بالاتصال
واليابس لا يكون كذلك واما الانخراق وهو سهولة انفصاله بمقدار النافذ فيه مع التيامه عند زواله و
الانفعال المتعلق باليابس وحده الانكسار فهو ان ينفصل الجسم الصلب الى اجزاء كبار بدفع قوي من غير نفوذ
حجم فيه والارتضاض مثله الا انه ينفصل الى اجزاء صغار والتفتت مثل الارتضاض لكنه يكون بمماسة يسيرة
رضه لضعف قوته وكل هذه لها منافذ فالمنكسر منافذه اقل واعظم والمترض اكثر واصغر والمتفتت منافذه
كثيرة صغيرة ضعيفة التيام الحدود والمنكسر والمترض منافذها يتصل عند حدودها محكمة والانفعالات
المتعلقة بالرطب واليابس كالانشداخ الذي هو تحرك اجزاء الباطنة ثم انه يبقى بعد ذلك على هيئة
ما عمل به او يرجع الى الحالة الاولى والذي يبقى يسمى المنطرق والفرق بين المنطرق والمنعصر ان المنطرق اجزاء
متصلة لا يشوبها جسم غريب بل ينبسط عند الدق من غير خروج شيء منه والمنعصر كذلك الا انه
يخرج منه شيء ثم ان المنعصر ان بقي على الهيئة التي افادها العصر وكان يابسا سمي متلبدا وان كان رطبا
سمي عجنا واما التمدد فهو حركة الجسم الى الازدياد في الطول منتقصا في القطرين الاخرين فان كان هذا المتمدد
لزجا سمي لينا وهو الجسم القابل للتمدد والانعطاف من غير قبول الانفصال بسرعته وليس كل لزج يتمدد
فان الشمع لا يتمدد فالتمدد اللازم للمادة بالالتصاق هو المسمى باللزج والذي يلزمه بتعلقه به كالشيرج لا يسمى
لزجا بل الدبق فاللزج ما سهل تشكله وصعب تفرقه فيمتد متصلا من غير انفصال القوة امتزاج الرطب
باليابس فيتماسك رطوبته ولا يسيل لشدة مخالطة اليبوسة واليبوسة لا تنفتت ولا تنفرك لشدة ما جمعها
من الرطوبة فيتماسك الرطب منفوما باليابس ويتماسك اليابس مجمعا بالرطب **القسم الرابع في الاثار العلوية**
والسفلية ويشتمل على فصول الفصل الاول في المقدمة اعلم انه لما تم كلامنا في البسائط العنصرية وفرغنا
من بيان احوالها وكيفية تكونها واستحالتها وامتزاج بعضها ببعض فحقيق بنا ان نتكلم الان فيما يحدث منها ويتكون
بمعاونة الاجرام العلوية ولما كانت الكائنات المتكونة على قسمين منها ما لا يحدث بالتركيب المزاجي ومنها
ما يحدث ويتكون بالعنصري فالاول هو جميع ما يحدث من البخار والدخان ونحن الان نتكلم فيما يحدث
منها فنقول ان العالم العلوي يعني الافلاك والكواكب الغير القابلة للكون والفساد والتغير والتبدل موثر
في هذا العالم الذي نحن فيه من وجوه متعددة بعضها جلي وبعضها خفي ولا يليق استقصاء ذلك في هذا

بل ينبسط عند الدق ط

المختص

المختص لانه يحتاج الى اوراق كثيرة الا ان اظهر الاثار واجلاها ما للشمس والقمر ثم ما للسيارات واخفاها
ما للثوابت ثم ان احوال هذا العالم يختلف بحسب اختلافها اما الشمس فبسبب قربها وبعدها من سمت الراس يختلف
الزمان ويحصل الفصول الاربعة المختلفة الامزجة الذي اختلافها علة موجبة لاختلاف احوال هذا العالم
واما القمر فانا نشاهد عدة من اثاره وخصوصا فيما هو رطب فتزيد رطوبة وتخلخلا ولطافة عند كمال
نوره وتبدره فمن ذلك المد والجزر في البحار فبحسب زيادة نوره وطلوعه يلطف ماء البحر ويتخلخل حتى يزيد
مقدار حجمه فتطلب مكانا اعظم من المكان الاول فيرتفع في الهواء وينتشر في البر ويسيح على الساحل ولا يزال
كذلك الى ان يصير القمر في وسط السماء ثم يتناقص كلما انحط وغاب عنه نوره ونقص الى ان يعود الى الحالة الاولى
ومن ذلك زيادة الادمغة وامخاخ العظام عند ازدياد نوره وانتقاص ذلك عند انتقاص نوره
ومن ذلك نضج الثمار والفواكه والاحشائش ونشو بعضها وحدوث الالوان المختلفة فيها عند زيادة نوره
وضعف هذه الاحوال عند قلة نوره فعلم ان اختلاف احوال القمر علة لاختلاف احوال هذا العالم واما
اختلاف هذا العالم بسبب اختلاف احوال السيارات فيعرف من كتب ارباب الاحكام النجومية فانه يحتاج
الى تفصيل على انك اذا جربت وتاملت الاحوال التي لهذه السيارات وجدتها ظاهرة فان الشمس التي يحدث
من حركتها الفصول لا يختلف حركاتها ولا يميل عن سمت دائرة البروج مع انك تشاهد صيفا احر من صيف
وشتاء ابرد من شتاء وليس ذلك الا بسبب اتصالات من السيارات ولهذا اذا كانت الشمس في البروج الصيفية
وقارنها كوكب حار المزاج يقوى الحر في ذلك الصيف وان كان الكوكب بارد المزاج كان الامر بالعكس ومن ابادها
ان الشمس والقمر انما اثرا بالاضاءة والتسخين والتسخين انما كان بسبب الانارة والاضاءة والكواكب السيارة نيرة
مضيئة ولولا ذلك لكانت الظلمة خالصة عند غيبوبة النيرين فوجب ان لا يشاهد شيئا من الاشياء بالكلية وليس
كذلك فهي مضيئة مسخنة فتكون موثرة كالشمس والقمر ومن ذلك انك اذا اعتبرت الاحكام النجومية من وقوع القحط
العظيمة والحروب الشديدة والدول الناشية والمندرسة وغير ذلك من الحوادث الكبيرة والصغيرة وجدت
ان الشمس والقمر لا يقتضيان ذلك كله والا لما تخلف عنهما وقتا ما فهي بسبب معاونات السيارات والثوابت ولا بعد
ان يكون للاجرام الفلكية تاثيرات يقصر عن ادراكها قوى البشر ولا بد وان يكون للثوابت تاثيرات في هذا
العالم وقيل ان الهند انما يحكم على تقويم السنة من الثوابت فعلم ان العلويات كلها موثرة فاذا اشرقت الشمس
والكواكب على صفحة الارض حللت وصعدت بسخونتها اجزاء رطبة ويابسة فالاجزاء الرطبة المتحللة من
الاشياء الرطبة المائية يسمى بخارا واليابسة المتحللة من الاشياء اليابسة ارضية يسمى دخانا واختلفوا
في حقيقتهما فذكر بعضهم انهما خارجان عن العناصر الاربعة ولها حقيقة اخرى غيرها وليس هذا القول بصواب
فان البخار اجزاء مائية متحللة صغيرة مختلطة بالاجزاء الهوائية الصغيرة بحيث لا يتميز احدهما عن الاخر
فلصغر اجزاء الماء والهواء وعدم تميز احدهما عن الاخر لا يقوى الحس على التمييز بينهما فرآه شيئا اخر غير
الماء والهواء وهو في الحقيقة ليس غير الماء وكذلك الدخان اجزاء ارضية ونارية صغيرة متحللة مختلطة بالهواء
او البخار غير متميز شيء منها عن الاخر فالرطب المحض لا يدخن واليابس الصرف لا يبخر **الفصل الثاني في السحاب والمطر والثلج**
والبرد والضباب والصقيع اذا اشرقت الشمس والكواكب على المياه والاراضي الرطبة حللت بخارا فيصاعد في
الجو فان كان قليلا او كثيرا لكنه صادف حرا في الهواء بسبب قوة الشمس تلطفت الاجزاء البخارية المائية بتلك
الحرارة وتحللت وانقلبت كلها هواء فلم يحدث منه سحاب ولا شيء اخر وان كان البخار كثيرا ولم يصادف حرا
يحلله وكذلك ان كان قليلا وسلم من التحلل فلا يخلو اما ان يبلغ في ارتفاعه الى الطبقة الباردة الزمهريرية
من الهواء او لا يبلغ فان بلغ ولم يصادف هناك بردا قويا تكاثف ذلك القدر من البخار بذلك القدر من البرد
فاجتمع وتقاطر فالبخار الذي كان مجتمعا هو السحاب والمتقاطر هو المطر وان صادف ذلك البخار هناك بردا

قويا فاما ان يصل البرد المجمع لاجزاء السحاب قبل اجتماعها و تشكل تلك الاجزاء بشكل القطرات وبعد اجتماعها
وتشكلها بشكل الكرة فان كان الاول انعقدت الاجزاء الصغار وانضم بعضها الى البعض فيصير ثلجا فينتقل وينزل
وان كان الثاني فان تلك القطرات المتشكلة بشكل الكرات تصير بما اصابها من البرد بردا ثم ان كان ذلك البخار
المنعقد بردا بعيدا من الارض فانه يكون صغير الحب مستديرا لذوبان زواياه بالاحتكاك بالجو فيصغر قدره
ويستدير وان كان قريبا من الارض فانه بسرعة نزوله لا يذوب فانه يكون كبير الحب لسلامته من الذوبان
لا استدارة له ويكون مختلف الشكل واما علة كبر قطرات المطر وصغرها فان المطر ان كان في الايام الباردة
لم يكن هناك حر فيقبض اجزاء الماء في السحاب فينزل المطر قطرا صغارا او في الايام الحارة هناك مضادة من الحر
الذي في البخار والبرد في الهواء فينضغط تلك الاجزاء المائية في السحاب فيكبر القطر وقد يكون علة الكبر قوة
ريح ضاغطة لاجزاء السحاب بعضها الى البعض وقد قال ابو البركات علة اخرى ان السحاب ان كان بعيدا من الارض
فكلما نزل الى الفضاء اضيق حتى يصل الى الفضاء الذي لا اضيق منه وهو المماس لسطح الارض فيجتمع عنده الاجزاء
فيكبر القطرات بالضرورة وان كان السحاب قريبا من الارض فيكون المسافة قريبة فيقل اجتماع الاجزاء فيكون
القطرات صغيرة واما علة نزول البرد في الربيع والخريف في البلاد الباردة دون الشتاء لان البخار اذا
اذا لم يتم تكاثفه يكون الحر محيطا به فلا يجمد ثلجا فاذا تم تكاثفه ثم احاط ريح حارة او حر الهواء احتقن
البرد دفعة الى باطن السحاب فاستحصف البخار وجمد دفعة لمخالفة الحرارة له لان الحرارة وتحللها تقتضي سرعة
الجمود فان الماء الحار اسرع جمودا من البارد وقد يكون السحاب حارا فهب عليه ريح باردة مفاجئة فيجتمع
اجزاؤه ويجمد ببرده فقد شاهد الشيخ الرئيس ذلك هذا اذا وصل البخار الى الطبقة الباردة فان لم يبلغ
اليها لثقله او لبرد يصيبه فان كان كثيرا صار ضبابا وان كان قليلا وتكاثف ببرد الليل فان لم يجمد نزل
طلا وان جمد نزل صقيعا والذي يدل على ان ما ذكرنا اسباب لهذه الاشياء الحدس والتجربة كما يشاهد في الحمام
من صعود البخار الى الجامات وتكاثفها بما هناك من البرد ونزولها قطرات وما يجمد من الانفاس في البرد
الشديد على الشوارب واللحى **الفصل الثالث في الاثار الظاهرة في الجو العالي كالهالة وقوس قزح والشميسات والنيازك**
وانما قيل في ذلك اختلف الناس في هذه الاشياء فزعم بعضهم انها خيالات لا تحقق لها في الخارج وزعم آخرون
انها وجود والذي اختار الشيخ الرئيس انها خيالات والخيال ان ترى صورة الشيء مع صورة المرآة المظهر
له فيظن ان تلك الصورة حاصلة في تلك المرآة ولا يكون الامر كذلك في نفس الامر واثبات خيالية هذه الاشياء
ينبني على عدة مقدمات نقيم البرهان على كل واحدة منها عند الوصول الى الحاسة البصرية منها الصورة التي
ترى في المرآة غير منطبعة فيها ومنها ان الرؤية لا يكون بانعكاس الشعاع المنفصل من العين الواقع على سطح
المرآة المنعكس الى الوجه ليصير الوجه مرئيا ومنها ان الرؤية على قاعدة المعلم الاول انما هو بانطباع
شبح المرئيات في العين من غير انفصال شعاع منها من سار في الهواء كما يقول اصحاب الشعاع بل يحصل الشبح
في العين ابتداء بواسطة الهواء الشفاف من غير احتياج في هذه الافعال والانفعالات الطبيعية الى مماسة
بل يجزي المحاذات كاف فههنا اذا تحققت هذا فنقول الهالة دائرة بيضاء تامة او ناقصة يرى حول القمر وغيره
اذا قام دونه غيم لطيف رقيق لا يغطيه وسبب تخيلها انما يكون من انعكاس البصر عن الغيم الرقيق الذي لا يحجب
ما وراءه الى جرم القمر ويكون الغيم موصوفا بصفات الاولى صقالة ليصح انعكاس البصر عنه الثاني ان
اجزاء الغيم صغيرة لا يتصل بعضها ببعض ليكون المرآة الصغيرة تؤدي اللون ولا يؤدي الشكل ويكون مجموع
الاجزاء مؤديا لون النير دون شكله الثالث ان يكون الاجزاء مستوية على لون البياض اذ لو اختلفت الالوان
كان يكون المرئي لونا مختلفا ممتزجا فلا يكون المرئي لونا خالصا الرابع ان يكون الاجزاء متفقة الوضع غير مختلفة
ليكون الخطوط التي بين البصر والغمام كلها متساوية فاذا كان النير فوق هذا الغمام والبصر تحته فيحدث حينئذ

مخروطان

مخروطان من كل عين واحد ويكونان متساويي الاضلاع والزوايا قاعدتاهما جرم الغمام ورأس احدهما البصر
ورأس المخروط الاخر هو النير وينتظم هاتان القاعدتان على هيئة دائرة وبرهانه انا اذا تصورنا خطا مستقيما
يخرج من البصر وينتهي الى النير ثم فرضنا خروج خطوط شعاعية من البصر الى الغمام بحيث ينعكس كل منها الى النير
فيحدث من ذلك مثلثات كثيرة كلها متساوية وقاعدة هذه المثلثات كلها هو الخط المفروض انه خرج من البصر
الى النير والخطوط التي من البصر الى الغمام كلها متساوية وكذلك التي من الغمام الى النير كلها متساوية فيكون الخط
الذي يمر برؤوس المثلثات الكائنة عند الغمام دائرة بالضرورة هذا ما ذكروه في تقرير الهالة ودليله
التجربة وما ينضم اليها من القرائن الموجبة لقوة الحدس المقتضي لافادة اليقين والهالة دالة على حدوث المطر
واضمحلالها يدل على الصحو لدلالته على يبس الهواء وكذلك ذهابها يدل على هبوب الرياح لان المحلل لتلك الرطوبة
هو البخار الحار اليابس الذي يكون مادة للريح وهذا انما يكون في القمر وبعض الكواكب فاما الشمس فقل ما يكون
حولها هالة لتحليل الشمس الغيوم الرقيقة والسحب اللطيفة وقد يتفق احيانا في الندرة ان يكون حول الشمس
هالة وقد يكون تحت الشمس وهي ادل على المطر لدلالة ذلك على كثرة الرطوبة والبخار التي ضعفت الشمس عن تحليله
واذا وقعت سحابة تحت سحابة امكن تولد هالة تحت هالة ويكون التحتانية اكبر من الفوقانية وحكى
الشيخ في الشفاء انه شاهد هالة تامة حول الشمس في الوان قوس قزح واخرى ناقصة وشاهد بعد ذلك
هالة محيطة بالشمس في بعض قوسها خفاء ولا يرى هالة الشمس الا عند كونها في وسط السماء والحق ان الهالة
حكمها حكم الصور الظاهرة في المرآة ومتألهو الحكماء يرون انها امور محققة وموجودة في الخارج و
سنبين ذلك فيما بعد وحينئذ يظهر فساد جميع هذه الاقاويل لا سيما اذا بينا ان الرؤية ليست بالشعاع
ولا بالانطباع ايضا واما قوس قزح فاعلم انه اذا كان في خلاف جهة الشمس سحاب ما في مستوى الاجزاء او هواء
رطب ما في صفاء ولا ضباب فيه وضعه على هيئة الاستدارة ويكون وراءها جسم كثيف كجبل او سحاب مظلم
اذ لو لم يكن وراءها ذلك فلا يكون تلك المائية مرآة كالبلورة ان سترت من خلفها بكثيف صارت مرآة و
الا فلا فاذا اتفق ان يكون الشمس مقابلها في الجانب الاخر من الافق فاذا نظرنا الى ذلك السحاب والهواء المائيين
وكل واحد من اجزاء الهواء الرشي صقيل في غاية الصغر ويكون كل واحد من تلك الاجزاء في وضعه مستعدا
لانعكاس شعاع البصر عنها الى الشمس لصقالتها لان ضوء البصر اذا وقع على الصقيل انعكس منه الى الجسم الذي
وضعه منه كوضع المضيء منه ان لم يكن جهته مخالفة لجهة المضيء ودليله التجربة فادت ضوء الشمس لكن
كل واحد من تلك الاجزاء لما كان في غاية الصغر فلا يؤدي شكل الشمس بل يؤدي ضوءها فيرى قوس
قزح واللون المشاهد يكون مركبا من لون المرآة وضوء الشمس ويختلف تلك الالوان بحسب اختلاف تركيب
الوان المرآة مع السحاب في لقد شاهد الشيخ الرئيس مرارا على احوال معتبرها فتارة شاهدها متولدة مع السحاب
الصافي وتارة مع الجو المصحي وقال وقد تواترت مني هذه التجربة مرارا فظهر لي ان السحاب الكدر ليس يصلح ان يكون
مرآة لحدوث هذا الخيال والدليل على ان القوس حالها ما ذكرناه من التجربة والاعتبار فانا اذا اخذنا قطعة
من كاغد مدهونة ووضعناها على ماء راكد وكانت الشمس على احد الافقين فيظهر شبه الوان قوس
قزح وكذلك اذا نفث الماء في الجو محاذيا الشمس او السراج ويتولد ايضا حول الشمعة في الحمام من رطوباته
هذا الخيال قال الشيخ وقد رايت في الغداة حول الشمس خيالا هلاليا الشكل قوسي الالوان وكان سببه رطوبة
عين المنتبه عن نومه فكلما مسح العين عن الرطوبة لم يظهر منه شيء قال رضي الله وقد رايت في بعض
الحمامات هذا الخيال منطبعا تمام الانطباع في حائطه ليس على سبيل الخيال لان كان الشعاع يقع على جام
الكوة فينفذ في الهواء الرشي الممتلئ منه الحمام فيرتفع على حائط الحمام وهو شعاع مضيء فينعكس عنه
في الهواء الرشي الى ذلك الحائط الاخر الوان قوس لا يتبدل موقعه بانتقال الناظر والمحجوب من هذا

الفيلسوف الفاضل كيف جزم به في الاول ان القوس خيال محض وحكم ههنا بان هذا القوس المرئي في
الحمام ليس انطباع فيه على سبيل الخيال فليت شعري لم اذا كانت الاسباب المقتضية لظهور هذا الاثر
واحدة فلم يكون بعضها خيالا وبعضها لا يكون كذلك فالحق ان القوس وغيرها مما يظهره المرايا امور
محققة موجودة في الاعيان وسنشير اليه فيما بعد ان شاء الله تعالى واما علة كون القوس نصف
دائرة فلانه ليس وضع القوس كوضع الهالة موازيا للارض فيكون جميعها مرئيا بل وضع القوس انما
هو وضع مقاطع للافق فاذا كانت الشمس على الافق وجعلناها مركز دائرة فانها يقطع من الافق نصفها
فيرى نصف الدائرة التي يكون الشمس مركزها وسببها وبحسب ارتفاع الشمس من الافق يرتفع محيط المنطقة
فينحط المنطقة فينقص القوس الى ان يصل الارتفاع الى حد لا يبقى قوس وفي الشتاء يحدث القوس في انصاف
النهار لقلة ارتفاع الشمس حينئذ ولا يمكن ان يحدث في انصاف نهار الصيف لكثرة ارتفاع الشمس فيه
والوان القوس مركبة من صفرة وحمرة ناصعة مع سواد هو الارجواني ولون كراثي مركبة من حمرة
الارجواني وسواده قال الشيخ اما الهالة فهي كالمحصل المحقق عندي واما القوس فقد حصل عندي من امرها
بحول وبقي احوال لم اتحققها جيدا وليس يقنعني ما يقوله اصحابنا من المشائين ثم وصف من احوالها ما ذكرنا
ثم قال واما الالوان فلم اعرف اسبابها ولا اقنعت بما ذكروا فيها والذي احدسه من امر هذا القوس ليست وانما
به لا اودعه كتابي هذا لكنني اعلم انه خيال ولا يمكن ان يكون منه اكثر من قوسين ويكون الثاني اخفى من الاوله
واما الشميسات فقال الشيخ انها خيالات الشمس على مرآت يكون شديدة الاتصال والصقالة في جنبة الشمس
فيؤدي لونها وشكلها واعلم ان الاسباب القابلة لهذا الاثر ثلثة الاول ان يحدث غيم كثيف صقيل قريبا
من الشمس فيقبل ذلك الغيم في ذاته ضوء الشمس قبول القمر في ذاته ضوءها لاشتراكهما في الكثافة والصقالة
ويؤدي شكلها ايضا الثاني ان لا يكون ذلك الغيم قابلا لضوء الشمس في ذاته للطفه بل يكون مؤديا لخيالها
فان المرآة اذا كانت كبيرة فكما تؤدي اللون يؤدي الشكل الثالث ان يكون البخار اللزج المرتفع عن الاشياء
الرطبة اذا صعد في الهواء وتشكل على هيئة الاستدارة كما هو طبيعة الاجسام الرطبة حتى بلغ في
ارتفاعه الى كرة النار اشتعل فيرى ذلك الاشتعال مستديرا على هيئة شكله فيكون شكله حينئذ كشكل
الشمس فان كانت تلك المادة كثيفة بقيت مدة حتى انها قد يبقى شهورا وقد يبلغ في الصعود الى الموضع الذي يتحرك
فيه النار بتبع لحركة الفلك فيتحرك هو ايضا على الاستدارة ويكون له طلوع وغروب كالكواكب ويجب ان يكون
العنصران الخفيفان غالبين على العنصرين الثقيلين وان يكون امتزاج اجزائه محكما والا لم يبق في ذلك الجو العالي
مدة من الزمان واما الاسباب الفاعلة لها فهي القوى الروحانية والاتصالات الفلكية واما النيازك فهي خيالات
في لون قوس قزح يرى مستقيمة لانها تكون بجنب الشمس يمنة او يسرة لا تحتها ولا امامها وانما رؤيت مستقيمة
لانها قد تكون قطعا صغارا من دوائر كبار فيرى لاجل ذلك مستقيمة لا سيما اذا توالت عن سحب اولا ان تعلم
ان قطرها واوضاع السحب تكون بحيث يرى المحدب مستقيما وقلما يوجد هذه النيازك في نصف النهار لقوة تحليل
الشمس السحاب الرقيق في اكثر الاحوال بل انما يوجد عنه عند الطلوع والغروب وعند الغروب يكون اكثر لكثرة
تمدد السحاب وقد يشاهد الشمس طالعة وغاربة فهو حد الله على المطر لان انها على وفور الابخرة الرطبة والحق
انها امور موجودة في الاعيان وهذه السحب والانداء والاهوية مظاهر لها يفيضها القوى الروحانية

الفصل الرابع في الرعد والبرق والصواعق وكواكب الرجم والشهب الثاقبة وذوات الاذناب من شان البخار الذي
يتولد عنه الغمام ان يختلط به دخان ثم يرتفعان الى الطبقة الباردة فينعقد البخار غماما ويحتبس الدخان
فيه لكثافته فلا يتركه ان ينفذ في الهواء البارد النفوذ السريع الذي له ولو تركه لم يبرد لان سرعة حركته
يحفظ عليه حرارته فان بقي على حرارته قصد الصعود وان احتبس مدة وبرد قصد النزول وكيف ما كان

فانه يمزق السحاب تمزيقا عنيفا فيحدث منه الرعد الا انه عند البرد يستحيل ريحا عاصفة ومن شان الريح
العاصفة في الهواء اللطيف الرقيق ان يسمع لها صوت عظيم فكيف اذا عصفت في سحاب كثيف فلا بد
وان يسمع لذلك التمزق صوت هائل ثم ان هذا الدخان المزق للسحاب مستعد للاشتعال لادنى سبب فكيف عند
الحركة الشديدة والمحاكة القوية مع جسم السحاب فلا عجب ان يستحيل بالمحاكة والاضطراب نارا مشتعلة يسمى برقا
والذي يدل على ان الاشياء اللطيفة يشتعل بادنى سبب انك اذا امررت اليد على الاجسام السود في الليالي المظلمة
مع كثافتها رايت ضوءا يحدث من تلك الحركة اللطيفة ولا يكون برقا الا ويصحبه رعد اذ لا يكون الا من الريح
المضطربة في الغمام التي تتخلص مشتعلة الا ان البرق يرى بالبصر والرعد يسمع بالاذن ولا يرى وحدوثهما
يكون معا فيرى البرق في الان ويتاخر عنه سماع الرعد لان البرق يبصر في الان واما الرعد الحادث مع البرق
فلا يسمع الا بعد زمان لان الابصار لا يفتقر الى مقابلة المرئي والاشفاف فقط وذلك امر غير متعلق بزمان
بخلاف السمع المحتاج في وصول الصوت اليه الى تموج الهواء المنتقل به الصوت الى السماخ وكل حركة يحتاج الى
زمان ولهذا يرى حركة يد القصار ثم يسمع الصوت بعده بزمان له قدر اذا كان بعيدا فان كان قريبا فلا يقدر
على التفرقة بين ذلك الزمان القصير وبين الان واما الصاعقة فانها ريح سحابية ينفصل عنه مشتعلة
ويكون كثيفة لا للطفها كالبرق الذي لا يبقى شعاعه زمانا بل ينطفي سريعا وينتهي في الاشتعال الى الارض
لكثافة جرمها وثقلها الارضي ويختلف جوهر الصواعق فقد يكون ريحا سحابية دخانية ساذجة فهي
الصاعقة اللطيفة فينفذ في الاجسام المتخلخلة ولا تحرقها وقد يميل الى السواد وقد يكون غليظة
تنفذ في الاجسام المتخلخلة نفوذا يبقي فيها اثر سواد وان لاقت الاجسام الصلبة المتكاثفة اذابتها ولطفها
تذيب الذهب في الكيس دونه وان احترق فمن الذهب وسر الصواعق السحابية المشتعلة النائرة في الجو ومادة
كثيفة وقد يطفى هذه الصواعق فينقلب اجساما ارضية حديدية وحجرية فيصير باردة يابسة وفي صواعق
بلاد الترك يقع فيها نصول السهام من الجوهر النحاسية اليابسة قال الشيخ في الشفاء وقد تكلفت
اذابة نصل بخوارزم فلم يذب وكان يتحلل منه دخان يضرب الى الخضرة حتى لم يبق منه الا رماد وحكي ان وقع
في زمانه في بلاد جرجان قطعة من الحديد وزنها مائة وخمسون منا فنفذت في الارض قدر ذراع
بناء اثنتين وكره رمي بها حائط ثم نشبت في الارض وكان لها صوت هائل فاخرجت من الارض
حملت الى والي جرجان فانفذ محمود بن سبكتكين بطلبها فلما امتنع حملها لثقلها اراد ان يكسر قطعة منها
فلم تعمل الات الحديد والمناقب والمبارد فيها شيئا وبعد الجهد العظيم فصلوا قطعة وراموا ان يطبع منها
سيفا فتعذر عليه وكان جوهرها مؤلفا من اجزاء جاورسية صغيرة مستديرة وقيل ان كثيرا من السيوف
اليمانية مطبوعة من هذه الجواهر ووصف شعراء العرب ذلك يدل على وقوعه ووقع في جبال طبرستان
قطعة كثيرة من الحجارة والصواعق في الاكثر يتبعها رياح عاصفة واما شهب الرجم فان مادتها
الدخان اللطيف السريع التحلل فاذا وصل الى الجو المحرق يسري فيه الاشتعال بسرعة فيرى كان الكوكب
متقلع فان كانت المادة لطيفة تحللت سريعا وان كانت كثيفة بقي الاشتعال زمانا فربما كان له شرر
وقد يكون الاشتعال بسبب البرد لانضغاطه من البرد وتحركه الى اسفل لثقله عن البرد فيشتعل لاجل
الحركة فقد يقع هذه الرجوم الى الارض فيكون لها رماد واما الشهب وذوات الاذناب فقليل كونها من دخان
وكذا ما ذكرنا من الرجوم ان البخار الرطب والهواء لا يشتعل واليابسة الثقيلة لا يمكن وصولها الى الهواء
ليشتعل فلم يبق مادة يليق بالاشتعال سوى البخار الدخاني اللطيف والشهب وذوات الاذناب بسبب في
اشتعالها لانه لما كان مادتها هذا الدخان اللطيف فاذا وصل الى الجو المحرق اشتعل ثم انطفا سريعا
للطف مادته ولا يجوز ان يكون الطفو بالرطوبة والهواء البارد كما هو عندنا لان البرد والرطوبة

لا يمكن ان تصل الى هناك فتعين ان يكون السبب الثاني من اسباب انطفائها هو علة طفوها وذلك هو استحالة
مادتها بالتمام الى جوهر النار فينطفئ حينئذ لا يرى ويمكن ان يكون ثابتا ما لا ينطفئ زمانا على سبيل التجدد
والاتصال فيشتعل جزء ثم ينطفئ ويجيء جزء آخر مكانه فيشتعل وهكذا على سبيل التجدد فتحفظ الصورة
هذا اذا كانت المادة لطيفة فان كانت كثيفة وثقيلة ولها مدد فيبطئ استحالتها الى النار الخالصة بشرط
ان لا يكون لها برد مطفئ ولا تمعن في الارتقاء الى حيز النار الشديدة المحللة لها بسرعة فيشتعل ويبقى اشتعالها
مدة من الزمان فقد يكون على صورة ذؤابة او ذنب واكثر ما يقع في جهة الشمال وقد يكون على صورة كوكب
وفي سنة سبع وتسعين وثلثمائة ظهر كوكب فبقي قريبا من ثلاثة اشهر وكان يلطف على التدريج حتى فني وكان
في اول ظهوره يميل الى السواد والخضرة وما زال يرمي بالشرر ويلطف ويبيض قليلا قليلا حتى اضمحل
وقد يكون على صور شتى من حيوان له قرون ولحية او غير ذلك من الصور كل هذا انما يكون في المادة الكثيفة
الواقفة التي يلطف اجزاؤها وتتحلل على التدريج فيكون حالها كذؤابة شعرية او قرنية واذا كانت المادة
ثابتة لا يطفئ فيتحرك بحركة الهواء المتحرك بحركة الفلك فيكون لها شروق وغروب ويقل وجود هذه الآثار
لان المادة التي تصل الى هذا الحيز العالي المشتعلة مدة تحتاج الى كثافة ليدوم فيها الاشتعال فلا تصعدها
الا قوة شديدة لا توجد الا في الندرة وتحتاج ايضا الى ان يكون محفوظة من التبرد في الطريق وهو نادر
واما الادخنة التي يعرض لها ان تكون رطبة كثيفة غليظة فانها لا يشتعل عند غاية الصعود بل تحترق فيرى
لذلك في الجو علامات حمر هائلة وقد يكون ذلك من عكوس اشراق الشمس على الغيوم المشرقية في الصبح او المغربية
وقت الغروب وان تحجبت خيلنا ان في الجو هوات وفي السماء منافذ واخاديد فما استعرض وقل ثخنه
سمي هوة وما قل عرضه وازداد ثخنه يسمى غورا فان كانت الخنادق ضيقة كانت اشد تخييلا لما ذكرنا
لان الاسود من شانه ان يخيل البعد والمنفذ المظلم الا ترى انه اذا اجتمع في سطح سواد وبياض خيل الابيض
انه اقرب من الاسود لكون الابيض اشبه بالظاهر والظاهر اشبه بالقريب واما الاسود فيكون بالضد
من ذلك وجميع الآثار المتكونة من الدخان دالة على كثرة الرياح وفساد الجو واسخراره ويبسه وعلى الارض
الحارة اليابسة وعلى قلة الامطار والحق ان كل هذه امور محققة في الاعيان وموادها الادخنة اللطيفة
والكثيفة وفاعلها هي القوى الروحانية والاتصالات الفلكية واكثر الحكماء يتساهلون فيها فيذكرون
الاسباب المادية لا انها تامة في العلية بل لانها اسباب مادية طبيعية يشهد بها التجربة والحس ولهذا
صاحب العلم الطبيعي ان يعطي العلل والاسباب التامة للامور الطبيعية والا لخرج عن موضوع علمه فانه
لو سئل الطبيعي عن علة وقوع الامزجة المختلفة ولم ظهر في العضو الواحد والريشة الواحدة من الوان
الطاووس الامور العجيبة من النقوش والالوان والهيئات لعجز ان يأتي بعلة كل واحد على التفصيل بل جوابه
الاجمالي ان يقول ان الامزجة المختلفة توجب حصول استعدادات في المادة لامور مختلفة بل وصاحب العلم
الالهي ليس له قدرة على تعليل الامور الطبيعية واحوال الامزجة وتوابع كل واحد منها على التفصيل ويجب
الرجوع في آخر الامر الى الحكمة القدماء من المتالهين قدس الله ارواحهم اجمعين فالاقتصار على تعليل كل
من الامور الطبيعية على الاجمال اولى القول في ماهية الرياح وتحقيق اسبابها وقد بقي من الاشياء المتولدة
من الادخنة اليابسة الرياح وهي متولدة عن الادخنة لانها اذا انتهت في صعودها الى الطبقة
الباردة فيثقل بالبرد الذي هو احد اسبابها هناك فتهبط راجعة متحركة الى الجهات المختلفة بحسب
اختلاف الاسباب المحركة والدافعة لها الى تلك الجهات ويحصل من هبوطها بحسب قوة حركتها وضعفها
تموج في الهواء وهو الريح فهذا هو السبب الاكثري في تولد الرياح واما السبب الاقلي فلان الادخنة اذا لم
يبرد عند الوصول الى الهواء البارد وبقيت على حرارتها فانها تصعد لخفتها الى كرة الهواء المتحركة بحركة

الفلك

الفلك فلا تقوى على الصعود لمنع الحركة الدورية القوية النارية الادخنة عن الصعود فتعود نازلة
الى الجهات فيحدث الرياح لهذا السبب وقد يحدث الريح لحركة وحصول التخلخل بعضه بالسخونة فان الشمس
تخلخل ما مرت به فينبسط ويسيل له الهواء ويحصل الريح ومادة الرياح هي الادخنة اليابسة ولو كانت
مادتها الهواء نفسه لم يبق الريح زمانا طويلا بل كانت تبقى بمقدار ما يحركه شيء او يخلخله ويفرق من تمانع
الريح والمطر كل منهما الآخر ان مادة احدهما غير مادة الآخر فان السنة الكثيرة الامطار لتوفر البخار
الرطب تقل الرياح وبالعكس لان السنة الكثيرة الرياح تقل المطر ويحصل الجدب وقد يعين المطر على حدوث
الريح فانه اذا بل الارض اعدها للانفصال دخان لاعانة رطوبة المطر على تحليل اليابس وتصعيده وقد يعين الريح
تعين على تولد المطر لجمعها السحاب او تعين على تحلل ما فيه من البخار الدخاني والزوبعة اكثر ما يتولد من
الرياح السحابية الرطبة الثقيلة المندفعة الى الجهة السفل فيصدم سحابة اخرى فتلويها فتستدير
نازلة وقد يكون من مادة ريحية نزلت الى اسفل فقرعت الارض وانثنت عنها فلقيتها اخرى فلوتها وقد
عرض تلاقي ريحين وقد تبلغ شدتها احيانا الى ان تقلع الاشجار وتختطف مراكب البحر وقد تشتمل على قطعة
من السحاب فتديره فيرى كان تنينا يطير في الهواء والرياح اثنا عشر صنفا ثلاثة شرقية مشرق الاعتدال
والانقلابين ويقابلها من الغربية مثلها وثلاثة شمالية تقاطع خط نصف النهار والافق ونقطتا تقاطع
موازيتين لدائرة نصف النهار مماستين للدائرتين اللتين الظهور والخفاء وثلاثة يقابلها من الجنوبية
ولها اسماء عند اليونانيين والعرب فهذه هي العلل المادية للرياح واما العلل الفاعلة فهي القوى الروحانية
والاتصالات الفلكية **الفصل الخامس في الامور الحادثة على وجه الارض** الابخرة والادخنة والاهوية
المحتبسة في باطن الارض اما ان تكون كثيرة قوية او تكون قليلة ضعيفة فان كان الاول فذلك البخار ان كان كثيرا
قويا على تفجير الارض مستتبعا كل جزء منها جزءا آخر حدثت العيون السيالة المنفجرة فكما استحال ما في
باطن الارض والغار من الابخرة والاهوية المحتبسة ماء بالبرد الشديد يحدث من المواضع العالية الى
السافلة فلابد ان ينجذب الى مواضعها من الاهوية والابخرة ما يكون عوض ما جرى لئلا يلزم الخلاء
وهكذا دائما ان لم يمنع مانع من ذلك واما ابو البركات البغدادي فزعم ان مياه العيون والقنوات والآبار
وغيرها انما يتكون من مياه الثلوج والامطار واستدل عليه بزيادتها في الشتاء والربيع ونقصانها
في الصيف والخريف ولو كانت العيون والقنوات تتولد من الابخرة والاهوية لكانت زيادتها في الصيف دون
الشتاء لبرد باطن الارض في الصيف فيكون استحالتها اكثر وحرارته في الشتاء فيكون الاستحالة
اقل والواقع في الوجود خلاف ذلك والجواب ان الحكماء ما حصروا السبب في الاهوية والابخرة ليرد
عليهم اعتراض هذا الرجل بل ذكروا السبب الدائم الاكثري ولم يمنعوا ان يكون هناك اسباب اخرى للعيون
والقنوات وغيرهما ولو حصروا السبب في الاهوية والابخرة لورد السؤال لا محالة والآثار العلوية
والسفلية مما في باطن الارض وما على ظهرها ذكر لها اسباب اخرى غير ما ذكروه ويجوز ان يكون النوع الواحد
منها له اسباب كثيرة في الحدوث وان كان عن البعض اكثر فلا يجوز ان يترك السبب الاقلي بالكلية فان احيانا
ان يكون هو السبب فقط او يكون شريكا للسبب الاكثري والحكماء في الغالب يذكرون السبب الاكثري في هذه
الامور واشباهها وقد يذكرون كل ما يحتمل ان يكون سببا مما يعرفونه من غير ان يحكموا بانها هي الاسباب
التامة دون غيرها فيجوز ان يكون الاثر الواقع من الرياح والزلازل وغيرهما علة غير ما ذكروه وقد
يدل على ان مرادهم حصر الاسباب فيما ذكروه انهم ما ذكروا العلل الفاعلة وانما ذكروا علة اسباب هي
العلل المادية فان كانت الابخرة كثيرة قوية على تفجير الارض الا انها لا يكون بحيث يستتبع كل جزء منها جزءا
آخر حدثت العيون الراكدة وان كان المقدار بحيث يستتبع كل جزء منها الآخر الا انها لا تقوى على تفجير الارض

حدث الفتى فانها تكون من الحجرة لا يقوى على شق الارض فاذا اعينت بازالة التراب عن وجهها وطرق
لها السبيل فصادف عند ذلك منفذا فاندفعت اليه بادنى حركة وان انحصر في موضع واحد فسال
اليه مياه تلك النواحي القريبة ولم يطرق له السبيل ولا اعين بما يوجب حركته ودفعه فهو ماء البئر ونسبة
القنى الى الابار كنسبة العين السيالة الى العين الراكدة واما العيون السيالة افضل لان هذه الحركة تلطفها وا
اما مياه النز فارداء المياه لتولدها من بخارات كثيرة ليس لها قوة على خرق الارض فيندفع منتشرة والذي
يتحلل عنها اكثر من المتبخر لخوارضها والباقي المحتبس تعفن لطول مخالطة الارض وبطوء حركته الى البروز
واما العيون الراكدة والابار اذا نزحت رجع اليها بدله لان البخار الذي هو مادة لهما كان قوية ان تندفع
الى المبلغ المستقر عليه في الاول ثم انه يثقل بعد ذلك بحيث لا يتمكن الماء الذي تحته ان يحمله ويبرز عنه
بل يكون ماء البئر كالشدة كالارض لكن كان قبل ذلك فمتى نقص من ذلك الماء الثقل الذي هو المانع كان في البخار
من القوة والقدرة ما يندفع ويصعد الى ان ينتهي الى الحد الاول واما اذا كان المتولد في باطن الارض دخانا كثيرا
قويا له اندفاع كالريح وكان وجه الارض عديم المنافذ والمسام كثيفة فانه يطلب الخروج والترقي الى مصعد
اليابس الخفيف فاذا حاول ذلك ولم يتمكن لما ذكرنا من كثافة وجه الارض وصلابتها تحرك في ذاته وصدم الارض
وقاومها مقاومات شديدة ولا يزال كذلك الى ان يحرك الارض ويقلقلها وذلك هو الزلزلة فان كانت المادة
كثيرة والمقاومة شديدة كانت الزلزلة عظيمة هائلة وان كانت متوسطة او ضعيفة فقد تبلغ من قوتها
وشدتها احيانا الى ان يشق الارض فقد يخرج بعد ذلك نار محرقة مشتعلة معها اصوات هائلة وقد تخرج
ادخنة سودا من غير اشتعال ويكون لها رائحة كريهة ويكون نظير حدوثها في الارض وخروجها بالاصوات
الهائلة والاشتعال من الادخنة كحدوث الرعد والبرق عن الابخرة المتصاعدة في الجو فهو رعد الارض
وبرقه ومنافع الزلازل تفتح مسام الارض ليتطرق بذلك الماء الى العيون والقنوات وغيرها واشعار
قلوب فسقة العامة رعب الله تعالى وقلما يعرض الزلزلة شتاء لشدة انجماد برده الدخان ولا صيفا
لشدة تحليل حره واكثر ما يقع ربيعا وخريفا واما تكون الجبال والحجارة فيكون من طين لزج جف
وتحجر اما بالحر المفرط وباليبس الشديد الارضي ولما كان الجبل يكون في الماء فالحرارة الشديدة المجففة
في الجو اذا صادفت طينا كثيرا لزجا عقدته حجرا عظيما اما دفعة او على مرور الايام ولما كان الطين غير
متشابه الاحوال بل يختلف بالهيئات الكثيرة فيجب ان تختلف ايضا احواله بعد التحجر بالرخاوة والصلابة
واللون وغير ذلك من الهيئات فبعد بروز الجبل وظهوره من الماء لا تزال المياه القوية الجريان والسيول
الشديدة والرياح العاصفة تحفر الرخو الضعيف وتبقي الصلب الشديد ولا يزال ذلك فعلها على مرور الايام
الى ان يصير بعضها منخفضا غائرا وبعضها مرتفعا شاهقا على ما هو هيئة الجبال الواقعة في الوجود
وتحجر الجبال انما يكون في مدد لا ينضبطها الاعمار ولا تفي بحفظها التواريخ فيشبه ان يكون هذه المعمورة
في قديم الزمان غير معمورة بل مغمورة بالماء ثم تحجرت بعد الانكشاف قليلا قليلا او تحجرت تحت الماء
لما ذكرنا من احتقان الحرارة الشديدة هناك ولان اكثر الجبال في التفتت لبعد عهد نشوها وتكونها الآن يكون
في الجبال البادية ان امكن زيادتها فبسبب تحجر مياه او سيول تؤدي اليه طينا كثيرا فيتحجر هناك
واذا ثبت ان الجبال الآن في سلطان التفتت والارضاض وان طبيعتها قابلة للفساد وكل فاسد كائن فلا بد
من فسادها وذهابها بالكلية فلا تستبعد عند ذلك ان يصير البر بحرا والبحر برا فان الطبيعة حبلى
بالعجائب ومشحونة بالغرائب واذا كان الماء مع بعده عن الارضية يعرض له التحجر سريعا لقوة معدنية فيه
فلا يبعد ان يتحجر بعض الحيوانات والنباتات فيستحيل حجارة صلبة لقوة معدنية تغلب عليها فهي اقرب
الى الارضية من الماء الذي شوهد تحجره في اسرع وقت وقد شوهد بعض الحيوانات وقع في معدن الملح

فصار ملحا

فصار ملحا والواقع في الحريق فصار نارا وحكى الشيخ انه شاهد رغيفا فيه جميع هيئات الرغفان وعلامته
وقد تحجر فان كان ذلك رغيفا حقا فهو لمثل تلك القوة المعدنية او الهوائية التي تطرأ احيانا بمعاونة القوى
الروحانية والاتصالات الفلكية على قوم او بلدة فيحجرهم مع الاثاث فكثيرا ما يشاهد في البلدان الخربة
المندرسة من ذلك الاشياء واما منافع الجبال فهي كثيرة فهي حابسة للابخرة والادخنة التي يتولد منها
العيون والسحب والجواهر المعدنية بصلابتها وكثافتها فلا يتركه ينفش ويتحلل كما يكون في الاراضي السهلة
الرخوة فهي محفز الحرارة المبخرة ويجمع البخار وتعد لبعضه منفذا يخرج فيه بعد ان يتكاثف ويصير مياها
وهي العيون وبعضه لقوة جرمه وكثافته يخرج من الارض غير متحلل بسرعة فيندفع الى الحيز البارد
من الهواء فيتكاثف ويصير سحبا وغيرها وبعضه يحتبس في باطن الجبل مختلطة بالارضية متهيئة هناك
الى تمام كمالها من غير انفشاش ولا تفرق فلا شيء لهذه الاشياء انفع من الجبال فلذلك ترى اكثر العيون
والسحب منها تتولد ثم يتوجه بعد ذلك الى سائر النواحي وكذلك الجواهر المعدنية والذي تعين على تولد البخار
وحفظه في باطن الجبال كثرة الانداء في باطنها وكثرة الثلوج على ظواهرها المانعة من نفوذ الحرارة فيها
ويشبهون تحقن الجبل الابخرة وانفجار العيون منه بالانابيق الصلبة التي تحقن البخار وتجمعه ماء مقطرا
ولو كان من خشب متخلخل لكان ينفش ويخرج فالجبال كالانابيق وما يستقر عليه من الارض كالقرع والعيون
كالاذناب في الانابيق والاودية والبحار كالقوابل وللجبال منافع اخرى كثيرة لا يليق ذكرها هنا ويشبه
ان يكون ما يستقر عليه الجبل مملوا اما تفصيل في احوال المساكن وامزجة البلدان الذي يقتضيه طبيعة العناصر
ان يحيط كل عنصر بما يليه فينبغي ان يكون الماء محيطا بالارض والوجود غير واقع على ما هو طبيعي للماء والارض
بل هو واقع على مقتضى نظام الكل فان العناية الالهية تقتضي ايجاد الحيوانات المتنفسة المحتاج الى الارض
فانكشف بعضها لعلة اسباب منها الاستحالة العناصر بعضها الى بعض فاذا استحال بعض الماء ارضا وبعض
الارض ماء او نارا فيقع في الارض بسببه تضريس ويحصل فيها غور ونجد ومنها مسامتات الكواكب و
اوضاعها لا سيما الثوابت التي تتغير مساماتها واوضاعها المنتقلة الى الشمال تارة والجنوب اخرى
كذلك الاوجات والحضيضات وهذه من الاسباب العظام الموجبة لانتقال العمارة والبحار من صقع الى
صقع بتجفيف الرطوبة وتصعيدها الى الجهة اخرى ومنها انه لا يبعد ان يكون بين الماء والارض طين وتيبس
الكواكب بحجره على مر الايام حتى يصير كما قلنا جبلا عظيما فينتقل البحر برا والبر بحرا فانكشف لهذه الاسباب
هذا الربع المسكون وهو في الطول نصف الدور وفي العرض من خط الاستواء الى تمام الميل الكلي شمالا والى
القريب من ستة عشر درجة جنوبيا ولم يقم برهان واضح على ان باقي الارباع مغمورة بالماء الا ما كان من جهة
الظن ان الطبيعة المائية يقتضي الغمور للارض لكون الماء اكثر من الارض لكون العناية الالهية يقتضي ان يكون
كل عنصر اذا استحال بالكلية الى الاخر ان يكون مثله فاذا استحال الماء الى الارض على تقدير عدم الغمور لكثير
يصير اصغر من الارض فيثبت ان الاشبه ان الماء يغمر الاكثر من الارض ثم قال القدماء من ارباب الرصد ان ناحية
الجنوب لا يحتمل العمارة لقرب الشمس من الارض وهذا فيه نظر لان خروج الشمس عن المركز هناك ليس بكثير ثم
اذا فرضنا ما تحت مدار الجدي شديد الحر فالامعان بعد ذلك الى ناحية القطب الجنوبي يكون اقل حرا فيمكن
هنا ايضا ان يكون فيه عمائر في البر وجزائر في البحر واعلم ان خط الاستواء يحاذي على البحر في اكثر المواضع
والاشبه ان ما جاوز خط الاستواء في ناحية الجنوب في حكم البهائم والسباع وكذلك الحكم فيما جاوز
تمام الميل في ناحية الشمال قال القدماء المشائين ان الارض المحترقة وهي التي بين الدائرة الخارجة عن محاذاة
راس الجدي الى الارض المحترقة وهي التي يحاذيها الشمس بمدارها الى خط الاستواء فان الشمس يسخن هذا الصقع
تسخينا شديدا لا يمكن ان يقيم فيه الحيوان وقال الشيخ في الشفاء ان ما حكوه ليس بحق لان بعضها بلاد اعرضها

اقل من الميل والشمس سامت رؤس اهلها مرارا مع انها عامرة وفي نفس خط الاستواء بلاد عامرة
كثير تذنيب في القياس يقتضي ان يكون خط الاستواء اصلح المواضع للسكنى واولاها بالاعتدال لانك علمت ان الحر
ليس لان الشمس حارة او شعاعها ناري او انها يقهر النار بالنزول بل لان الجسم المستعد لقبول الحرارة اذا اضاء
تسخن فكلما كانت الاضاءة اشد كانت الحرارة اقوى واشتداد الحرارة في الصيف ليس بسبب القرب منافاتها
في هذا الوقت في الاوج فهي ابعد بل هي اقرب مسامتة وفي الشتاء اقرب مسافة وابعد مسامتة اذا عرفت هذا
فالشعاع الواقع من الشمس على سبيل التشبيه يكون على هيئة مخروط او اسطوانة ووسطه التوهم انه
متصل بين الشمس والمستضي يكون خارجا من المركز نافذا في وسط المخروط كالمحور يكون اشد تسخينا من
الاطراف لشدة نورية وضعف الاطراف فالبلاد الواقعة في وسط هذا المخروط اشد انارة فهي اشد سخونة
وما يبعد يكون اقل اضاءة وسخونة وليس التسخين بهذه المسامتة فقط والا لزم ان يكون حر السرطان
اشد من حر الاسد وحر الثور مساو لحر السنبلة وليس كذا ثم لو جاز على الشمس الانتقال الى السرطان دفعة
فانها لا يسخن ما تحتها من البلاد تسخينا قويا كالنار الحاصلة من بيت دفعة فانها لا يسخن تسخينا كثيرا الا ان
مكثها فالمداومة تقتضي زيادة حر الى الحر ولاجل ذلك كان الحر بعد الزوال اشد مما قبل الزوال فالبلاد
التي لها عرض تقرب الشمس منها بتدريج يتقدمه تسخين بعد تسخين هكذا الى حين المسامتة فحينئذ تقيم عندها
مدة غير متجنبة عن سمت الرؤس لصغر الميل وقلته عند قرب الوصول الى احد المنقلبين لا سيما اذا جاوزت
سمت الراس ثم عادت الى المسامتة مرة اخرى كالعروض الناقصة عن الميل الكلي وينضم الى ذلك طول
النهار وقصر الليل فيدوم الحاح الشمس عليها بالتسخين فلا جرم يكون الحر كثيرا شديدا وخط الاستواء
فبخلاف هذا كله فان الشمس فيه تسامت دفعة لكثرة الميول وفاوتها التفاوت الذي يكون التاثير فيه
كتاثير المسامتة الحادثة مفاجاة ثم تبعد بعد ذلك عن سمت الراس سريعا من غير الحاح ولا مكث مع زيادة
بعد في كل ساعة وازديادا الميل مع مساواة النهار الليل فيعتدل حرارة نهارهم ببرودة ليلهم فلا يكون
الهواء غاية في الحر ولا البرد ثم لا يعود المسامتة الا بعد نصف سنة فتعود مرة اخرى الى المسامتة
على القانون الذي مر فلا يشتد الحر ولا البرد هناك والبلاد الكثيرة العرض يكون فيها البرد قويا
ثم يتعقبه الحر الشديد فالابدان فيها قد ابتليت بالانتقال من الضد الى الضد وليس الامر كذلك في خط
الاستواء فان الابدان تنتقل من الاعتدال الى حد غير بعيد فخط الاستواء متشابه الاحوال والامزجة
الناشئة فيه لا يحيط بتغير محسوس يقع فيها لاعتدال اهويتهم فيكون كانهم في ربيع دائم ولو اورد نحو الايراد
ان السخونة التي يكون في خط الاستواء اشد من السخونة الكائنة في غيره من البلاد لان البلدة التي عرضها
ضعف الميل الكلي يكون تسخين الشمس فيها عند كونها في غاية الميل وهو راس السرطان كتسخينها في خط
الاستواء لكن تسخينها في هذه البلدة في هذه الحالة يكون في الغاية فيكون التسخين في خط الاستواء
كذلك في الغاية وفي غير هذه الحالة يكون التسخين في خط الاستواء اشد من التسخين في هذه الحالة
لقرب الشمس حينئذ من سمت رؤسهم ويلزم من ذلك ان يكون تسخين الشمس في خط الاستواء في جميع السنة
تسخينا شديدا وجوابه انا لا نسلم ان التسخين الكائن في البلدة التي عرضها ضعف الميل يساوي التسخين الكائن
في خط الاستواء ولا نسلم ايضا ان التسخين في خط الاستواء اشد وذلك لان دور الفلك في البلدة
المفروضة انما هو حمائلي لارتفاع القطب الشمالي عن الافق وحينئذ يكون الظاهر من المدارات اليومية
التي للشمس في هذه البلدة اعظم من المدارات اليومية التي لها في خط الاستواء فيكون مكث الشمس
هناك فوق الارض عند كونها في البروج الشمالية في البلدة المفروضة اكثر من مكثها فوق
الارض في خط الاستواء ويلزم من ذلك ان يكون التسخين الحادث في خط الاستواء في هذه الحال

اقل مما يكون

اقل مما يكون في تلك البلدة المفروضة فيكون احوالهم متشابهة او قريبة من التشابه لان الشمس لا تبعد
عن سمت رؤسهم كثيرا فلا يعظم التفاوت بين شتائهم وصيفهم بخلاف ما اذا كانت الشمس في احد المنقلبين
في البلدة المفروضة فان السخونة يكون فيها في الغاية لقلة تزايد الميول وكون الشمس كالواقف على سمت
الراس فلا جرم يقوى التاثير والتاثر فيها مع طول نهارهم الصيفي لكثرة زمان التسخين ولما كانت الشمس
في خط الاستواء تسامت رؤسهم في السنة مرتين وتبعد عن سمت رؤسهم مرتين فهناك صيفان وشتا
آن ولما توسط في طرف الشمال اخذها بها مرة وفي جنوبها اخرى وكذلك في طرف الجنوب فهناك ربيعان و
خريفان ففصول السنة هناك ثمانية وللحر اسباب اخر فان البلاد الجبلية ابرد من الغائرة والشمال
ابرد من الجنوب لصعودها على الثلوج والجنوب يسخن لمرورها على البحار والاماكن الحارة الا ان يكون في تلك
البلدة جبل والبلاد الشرقية اسخن من الغربية لا لما قيل ان الشمس اخذة عنها في حركتها ومودعة اثارها
في الغربية والشرقية يكون اخذة عنها فان كل نقطة من الارض ياخذ الشمس اليها وعنها على السواء بل
لان البحر الذي خلفه والذي عن جنوبه يسامته ايضا والبلاد البحرية تسخن بالتسخين الكثير الذي يحمى
بانعكاس شعاع الشمس وان علمت هذه العلة كانت باردة لتبريد الماء اياها واما البلاد الغربية
فان الشمس ياتيهم من غير مرور ببحر يعتد به لان البحر يقع غربيا عنهم ووقت محاذاة الشمس له يكون
اخذة في البعد عنهم وممرات الكواكب لها اثر عظيم في الحر والبرد الا ان ادراكها خفي جدا واعلم ان الطوفان
عبارة عن غلبة بعض العناصر على الربع المسكون كله او بعضه بسبب اجتماعات من الكواكب على هيئة
مخصوصة يوجب تغليب احد العناصر لاستعدادات عنصرية فان العناصر قابلة للزيادة والنقصان و
الوجود المتوسط وان كان هو الغالب الا ان وقوع احد طرفي الافراط والتفريط ممكن وذلك يقتضي انتقال العمارة
وان كان انطباق منطقة البروج على معدل النهار ممكنا كما قيل فلا بد من فساد العمارة بالكلية وفناء
الانواع وذلك هو القيامة الكبرى فيكون في العالم قيامات كثيرة تتوالى في سنين لا يضبطها الاعمار
ولا يحفظها التواريخ وبعد فساد الانواع فيمكن ان يحدث بعد ذلك بالتولد دون التوالد فان الحيات
يتولدن من الشعر والعقارب من السرو والبادروج والضفادع من المطر والفار من المدر فيمكن ان يكون
الانسان وغيره من الحيوانات يفنى بالكلية ثم يحدث بالتولد دون التوالد وكون امثال هذه انما يقع
في النوادر عند تشكل غريب يقع من الفلك لا يوجب امتناعه او ان لا يكون له وجود القسم الخامس في كون
المعادن ويشتمل على فصلين الفصل الاول في المعدنيات الابخرة والادخنة التي تولدت تحت الارض ان كانت
مادتها كثيرة وقوتها شديدة فانها تخرق الارض وتخرج فيكون منها عيونا جارية او زلازل هائلة
وان كانت قليلة ضعيفة القوة بقية محتبسة في الارض فيمتزج القوى المودعة في الاجسام بعضها ببعض
ويخلطها على ضروب فيعدها القبول لقوى اخرى وصور تكون بها انواعا وهي الجواهر المعدنية ويختص كل
واحد منها ببقعة من الارض يوجد فيها فان اخذ عادت القوة المعدنية فولدته مرة اخرى وهكذا يكون
يكون الحال مهما كانت القوة هناك موجودة فان نقلت ما تولد في المعدن فزرعته في ارض اخرى فانه
لا يتكون منه شيء لكون القوة المولدة له في ارض المعدن فقط بخلاف البزور التي ينقل من ارض الى ارض اذا كانت
البرية موافقة فانها اذا زرعت تولد منها شيء والقوة المولدة للحيوان الموجودة في الشخص يتولد بحسب ذلك
الشخص وشبهوا القوى في المعادن كالنفوس والقوى النباتية والحيوانية في النبات والحيوان ويكون
الفرق بينهما ان هذه يتوالد اشخاصها والمعدنيات يتولد معادنها ولوجود التناسب بجواهر المعدنية ان يقع
اما ان يكون الجواهر المعدنية ذائبة او غير ذائبة فان كانت ذائبة فهي على اقسام ثلثة القسم الاول الذائب
المنطرق الذي لا يشتعل وذلك هو الاجساد السبعة القسم الثاني الذائب المشتعل الذي لا ينطرق كالكبريت

والزرانيخ القسم الثالث الذائب الذي لا ينطرق ولا يشتعل كالزاجات والاملاح التي تذوب وتحل بالرطوبة
والاجسام التي لا تذوب فقط تكون رطبة وقد تكون يابسة فالرطبة كالزوابيق التي لا تكون قابلة للذوب وهي
مع ذلك في غاية الرطوبة واليابسة كاليواقيت والالماس وغيرهما من الاحجار التي لا تقبل الذوب لشدة
الصلابة واليبس فحصل لنا من هذا التقسيم ان المعدنيات تنقسم الى خمسة اقسام الاول الذائب المنطرق
وهو الجسم الذي تجمد فيه رطبه ويابسه جمدا شديدا محكما بحيث لا يقوى النار على تفريق الرطب عن اليابس
مع بقاء دهنية قوية بسببها تقبل الانطراق لان مادة المنطرقات انما هو جوهر مائي وهو الرطب يخالطه
جوهر ارضي وهو اليابس مخالطة شديدة يعسر انفصال احدهما عن الاخر ثم انطبخ احدهما بالاخر حتى حصل
هناك رطوبة دهنية فاذا انجمد ذلك المركب بالبرد وبقيت فيه الرطوبة ثابتة غير زائلة كان منطرقا
لبقاء تلك الرطوبة اللزجة الدهنية فان الرطوبة لو ماتت بعد الجمود وعدمت لم يكن ذلك الجسم منطرقا وهذه
المنطرقات الذائبة هي الاجساد السبعة الذهب والفضة والنحاس والرصاص الرصاص الابيض هو القلعي والاسود
هو الاسرب ويسمى بالآبار والآنك والحديد والخارصيني وهو صنف من النحاس تتخذ منه مرايا لها خواص وهذه
الاجساد السبعة مركبة من الزيبق والكبريت وهما ابواها والدليل على ان الزيبق عنصرها وجوه
الاول ان جميع هذه الاجساد عند الذوب تصير اليها فيرى فيها زيبقية لا سيما الرصاص اذا ذاب
فانه لا يشك انه زيبق رجراج الوجه الثاني ان الزيبق يتعلق بهذه الاجساد كلها لكونه من جوهرها الثالث
ان الزيبق لما عقد بروائح الكبريت رصاصا بسرعة اشبه ان يكون عنصرا للذائبات وهذه الوجوه اقناعية
يحتاج الى ان يقوى بالحدس واما كون الكبريت عنصرا فلان الزيبق مركب من مائية كبريتية فالدليل الدال
على عنصرية الزيبق دال على عنصرية الكبريت وامتحان علم الصنعة يدل على ما ذكرنا واورد ابو البركات
البغدادي بان هذه الاجسام لو كانت مركبة من الزيبق والكبريت لوجب وجود كل واحد منهما في معدن
الاخر ونحن لا نجد الزيبق والكبريت في معدن شيء من هذه الاجساد ولا نجد ايضا شيئا من هذه الاجساد
في معدن الزيبق والكبريت فليست هذه الاجساد متولدة منهما وجوابه ان عدم وجداننا الزيبق والكبريت
في معادن هذه الاجساد لا يقدح فيما ادعيناه لجواز تغيره بالمزاج ولجواز وجوده في بعض المعادن
التي لم نطلع عليها وايضا فمن الذي يقدر ان يحكم انه ليس هناك شيء منهما ذرائره بالكلية وهذه الاجساد
تولدت عن الزيبق والكبريت فيختلف تكونها عنهما بحسب اختلاف الزيبق والكبريت فانه اذا كان الزيبق نقيا وكان
الكبريت العاقد له ابيض غير محترق ولا دونه افضل مما يستعمله اهل الصنعة تولد منهما الفضة وان كان
الكبريت مع صفائه ونقائه اجود واصبغ وفيه قوة لطيفة صباغة نارية غير محترقة وكان افضل مما يستعمله
اهل الصنعة فانه يعقد الزيبق ذهبا وان كان الزيبق جيد الجوهر وكان الكبريت العاقد له غير نقي بل كان
محترقا تولد منهما النحاس وان كان الزيبق نشارخا فيه ارضية متخلخلة وكان كبريته دنسا نجسا تولد
منهما الحديد وان كان الزيبق جيدا وكبريته رديا غير شديد المخالطة بل كان مداخلا له ساقا فساقا تولد
منهما الرصاص القلعي وبسبب عدم المخالطة التامة يصر وان كان الزيبق رديا ثقيل الاجزاء الطينية وكان
كبريته رديا منتنا ضعيفا لم يستحكم انعقاده تولد منهما الاسرب وان كان الزيبق والكبريت صافيين
وفي الكبريت حمرة وقوة نارية لطيفة غير محترقة ووصل الى الزيبق قبل النضج التام برد عقده تولد
منهما الخارصيني والعلة في حركة بعض هذه الاجساد الحركة الدورية عند الذوب ان الحرارة من شانها
ان تميل الميل الصعدي الى فوق فالجسم المتصعد كلما كان الطف واخف كان اقبل للتصعيد فاذا عملت الحرارة في الجسم
المركب من كثيف ولطيف وكان الامتزاج بينهما في غاية الاحكام سارع اللطيف الى الصعود وترك الكثيف
فاجتمعت المتشاكلات بانضمام كل جزء الى ما يجانسه كما قيل الجنسية علة الضم وتفرقت المختلفات

وان كان الامتزاج

وان كان الامتزاج بين اللطيف والكثيف في غاية الاحكام وكانا قريبين من الاعتدال فاذا اثرت الحرارة في هذا
الجسم المركب منهما بادر اللطيف الى الصعود فتشبث به الكثيف وجذبه الى حيزه ولزمه لزوما مانعا له عن التفرق
فيحصل من ذلك التمانع والتجاذب الحركة الدورية وهذا انما يكون في الذهب والفضة فقط واما اذا لم يكن
اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال فان كان الغالب هو اللطيف يصعد فقد يستصحب معه كل الكثيف او بعضه
كالنحاس المربى بالنوشادر عند عمل تاثير الحرارة فيه الاثر القوي على ما حكاه ارباب التجربة فان لم يكن
اللطيف غالبا فقد تؤثر الحرارة القوية في تليينه لا في تسييله كالحديد وقد لا يؤثر فيه الحرارة لينا
كالطلق القسم الثاني الذائب المشتعل فهو الجسم الذي لا بد وان يكون فيه رطوبة دهنية مع يبوسة ويكون
مزاجه غير مستحكم وبسبب ذلك يقوى النار على تفريق بين رطبه ويابسه وهو لا اشتعاله كالكباريت
والزرانيخ اما الكبريت فقد تولد من مائية تخمرت بالارضية والهوائية تخمرا شديدا بالحرارة حتى صارت
دهنية ثم انعقدت بالبرد ويقرب من تولده تولد الزرنيخ الا ان دهنية الكبريت اكثر والكبريت اب
للاجساد السبعة عند الطبيعيين دون الزرنيخ القسم الثالث الذائب المتحلل بالرطوبة لاستيلاء المائية
على مزاجه وعدم استحكام مزاج ذلك الجسم المركب كالنوشادر والشب والزاج والملح والقلقند والقلقطار
فان النوشادر والشب من جنس الاملاح الا ان النارية في النوشادر اكثر من الارضية فلهذه العلة اذا
صعد لا يبقى منه شيء بل يتصعد كله فتولده من ماء خالطه دخان حار لطيف كثير النارية وانعقاده تم
باليبس وكذا الملح فان الاجزاء الارضية الدخانية غالبة فيه والدليل على ان الاجزاء الدخانية الارضية
غالبة فيهما اتخاذ النوشادر من سخام الاتون بالتصعيد وهو اجزاء دخانية واتخاذ الملح من الرماد المحترق
بان يطبخ ويصفى ويطبخ حتى ينعقد ملحا والزاجات مركبة من ملحية وكبريتية وحجارة الا ان فيها قوة بعض
الاجساد الذائبة واما القلقند والقلقطار فيتولدان مما يتحلل من الزاجات مع الاجزاء الكبريتية
التي فيها والذي يتحلل منها انما هي الاجزاء الملحية واذا انعقد يكون قد استفاد قوة بعض الاجساد ان كان
ذلك المستفاد منه قوة الحديد هو القلقطار فيحمر ويصفر وان كان قوة النحاس اخضر وهما قد يعلوان بالفناء
القسم الرابع الذي لا يذوب ولا ينطرق فهو كالزيبق لاستيلاء الاجزاء الرطبة على مزاجه واستحكام
الامتزاج بين الاجزاء الرطبة واليابسة بحيث لا يقوى النار على تفريقها وتولده من مائية تخالطه ارضية
لطيفة كبريتية شديدة المخالطة بحيث لا ينفرد منه سطح لا يغشاه من تلك اليبوسة شيء كانها جلاله
فلهذه العلة لا يتعلق باليد ولا يتمسك بين الاصابع وبياضه انما هو من صفاء مائيته وبياض ارضيته
اللطيفة وممازجة الهوائية له والقسم الخامس الذي لا يذوب ولا ينطرق لاستيلاء الاجزاء اليابسة
على مزاجه والامتزاج بين اجزائه الرطبة واليابسة محكم لا يقدر النار على تفريقها وهي جميع المجريات كاليواقيت
والزبرجد والبلخش والعقيق من سائر الاحجار وتولدها من مائية لا يكون جمودها بالبرد وحده بل
انما يكون جمودها بالبرد المحيل لتلك المائية الى الارضية بحيث لا يبقى فيها رطوبة حية دهنية اصلا وبسبب
ان عقدها باليبس لا يذوب الا بحيل وبسبب انه لا رطوبة حية دهنية فيه لا ينطرق ومن وجه اخر
قسموا الجواهر المعدنية الى ارواح واجساد واحجار فالارواح عندهم اربعة النوشادر والكبريت
والزرنيخ والزيبق واما الاجساد فهي الاجساد السبعة المذكورة واما الاحجار فكالزاجات و
المرقشيثا والطلق والمغنيسيا وامثالها وذكر صاحب اخوان الصفا ان الجواهر المعدنية ينقسم الى اقسام ثلثة
ما يتكون في التراب والطين والارضين السبخة ويتم وينضج في سنة واقل من ذلك كالكباريت والزاجات
والزرانيخ والشبوب والاملاح وما اشبهها ومنها ما يكون تكونه في قعر البحار ويكون نضجها في سنة
واكثر من ذلك كالدر والمرجان فالدر حيواني والمرجان نباتي ومنها ما يكون تكونه في جوف الاحجار

وبطون الصخور وكهوف الجبال وخلال الرمال ويتم تكونها وتكامل نضجها في سنين متعددة كالاجساد
السبعة وما اشبهها ومن هذا القسم الثالث ما لا يتم تكونه ولا يستحكم نضجه الا في عشرات من السنين
كالياقوت والزمرد والزبرجد والعقيق والالماس وما اشبهها وذكر بعض الحكماء ممن كان له عناية باحوال
المعادن انه عرف منها ما يقرب من سبعمائة نوع مختلفة الطبايع والالوان والاشكال والثقل والخفة
والطعوم والروايح واما الوانها فيكون بحسب الوان الكواكب المتولية لها على ما يذكرونه وبحسب مطارح
اشعتها على البقاع التي تختص بها فالسواد منسوب الى زحل كالاسرب والحديد والقار وما اشبهها والخضرة
للمشتري كالزمرد والزبرجد والحمرة للمريخ كالعقيق والمرجان والصفرة للشمس كالياقوت الاصفر والذهب
والزعفران والزرقة للزهرة كالبلخش واللازورد والملون لعطارد والبياض للقمر كبياض الفضة و
والبلور والملح والقطن و طبايع هذه الجواهر المعدنية مختلفة بحسب اختلاف القوى الروحانية الفاعلة
لها فمنها متشاكلة ومتضادة ومتنافرة ولها تاثيرات بعضها في بعض كالجذب والدفع والمسك وغير
ذلك من العجايب المودعة فيها **فصل ثاني في الكيمياء واحكام النجوم** زعم قوم من الحكماء ان كل علم
عمل نسبته اليه كنسبة الثمر الى الشجرة فان العلم الخالي عن العمل كالشجرة الخالية عن الثمر وكذلك العمل
الخالي عن العلم كالشجرة بلا اصل متمكن في الارض فعمل بلا علم خير من علم بلا عمل وثمرة علم الطبيعي وعمله انما
صناعة الكيميا والطب واحكام النجوم وهذه العلوم الثلثة هي من علم المزاج ومتعلقة به ومن القوى
الطبيعية فكل من عرف العلم الطبيعي ولم يعرف العلم المنسوب الى الاكسير فقد فقد من شجرة الطبيعي ثمرتها و
اشرفه ولاجل هذا العلم تكلم الطبيعيون في الكون والفساد والاستحالة والمعادن وكذلك من تعلم
هذا العلم ولم يتعلم الطب فقد فقد افضل ثمار شجرة ومن عرف هذا العلم وعلم الهيئة وحساب الزيجات ولم
يعرف احكام النجوم فقد فقد من اشجاره ثمار الذيذة طيبة والذي ذكره صاحب المعتبر في هذا ان العلم
يراد للعلم والعمل الا ان العلم اشرف من العمل لانها فضيلة عقلية ملذة تشتاق اليه النفس الفاضلة
بالطبع والتذاذها به يشبه لذة الفرجة والنزهة الجامعة للنظر الى محاسن الاشياء ولطائفها
فاللذة بها يكون افضل واعظم واشرف مما عداها من الامور الملذة واما العمل فليس شيئا مقصودا بالذات
بل تارة يقصد به ازالة الموانع وظهور الاستعداد المؤدي الى انكشاف الحقايق وتارة يقصد به
حصول الهيئات الفاضلة للنفس وتارة يتوصل به الى اسباب يؤدي الى كمال النفس ثم ان العمل انما يحصل من
العلم وبسببه اذا عرفت هذا فليس في هذا العلم ما يحصل به الكيميا بل فيه ما يبطله ويبعده ويؤيس
الطامعين عن طلبه فان الاصول الطبيعية دلت على انه لا اصل له ولا حقيقة وان كان حصوله بالتوفيق
كما قد قيل فلا حاجة الى هذا العلم والحق ان هذا الرجل لم يذكر برهانا على امتناعه ولا على امكانه فان كان
ممكنا فلا ريب عند العاقل كيفية اعانة العلم الطبيعي في الكيميا لا سيما معرفة الكون والفساد وانواع
الاستحالات الواقعة بين البسائط وتقاسيم الامزجة واحوال القوى ومعرفة طبايع الجواهر المعدنية
فان خلاصة علم الاكسير هو معرفة الحل والعقد الحقيقيين واحتياجها الى العلم الطبيعي بين ظاهر واما
الشيخ الرئيس فزعم ان اصحاب الحيل يمكن ان يعقدوا بالصناعة الزيبق بالكبريت عقدا محسوسا يشبه ما يصنعه
الطبيعة من بعض الوجوه فان الاحوال الصناعية لا يشبه الطبيعة من جميع الوجوه بل يكون قاصرة عنها
غير لاحقة بها وان بذل الجهد وليس في ايدي اصحاب الاكسير ان يقلبوا الانواع قلبا حقيقيا بل لكن
في ايديهم تشبيهات حسنة من صبغ الاحمر اصفر وابيض شبيها بالذهب والفضة وان يصبغوا الابيض
صبغا شديدا يشبه بالذهب وان يسلبوا الرصاصات كثيرا مما فيها من العيوب والنقص ويكسوها كيفيات
مستعارة مع حفظ جواهرها الاصلية الا انه قد يبلغ التدقيق في المشابهة الحقيقي الحال فيها على النقد

بلغ

من اهل الخبرة

من اهل الخبرة ولم يتبين لي الى الان انه يمكن سلب الفصول المنوعة عن الجواهر المعدنية وكسوها فصول انواع اخرى
بل يبعد عندي جوازه اذ حل المزاج الى مزاج اخر متعذر فانه يشبه ان لا يكون الامور المحسوسة هي الفصول المنوعة
للاجساد بل يكون عوارض ولوازم والفصول التي لها مجهولة والمجهول لا يمكن ان يوجد بل الممكن ان يسلبوا عنها
الالوان والروايح والطعوم والاوزان وغير ذلك مما لم يقم على امتناعه برهان ثم قال والاشبه ان يكون النسبة
التي بين العناصر في تركيب كل جوهر منها غير ما يكون في التركيب الاخر وحينئذ لا يعاد اليه التركيب الا بفكه واعادة
الى التركيب ما يراد احالته اليه ولا يمكن ان يكون ذلك بالذوبان بحفظ الاتصال من غير ان يختلط به شيء غريب وقوة
غريبة والجواب انه ان اراد بالفصل المنوع الكلي المميز للشيء عما يشاركه في الجنس فالكلي ذهني لا وجود له في المحقق
في الخارج وان اراد به الصورة الجوهرية فقد ابطلناها وبينا انه ليس في الجسم الا الكيفيات الاولى الاربع كما هو
مذهب الاول الذين استخرجوا هذه العلوم وعوارض اخرى يمكن تبديلها وتغييرها على ما صرح بامكانه هذا الحكيم
الفاضل ولان سلمنا وجود الفصول والصور فليس يجب على من اراد تحصيل نوع ان يعرف فصوله فان فصول المحسوسات
مجهولة على زعمه ومع ذلك فانا نقصد اتخاذ الحية من الشعر والعقرب من الباذروج وسائر الانواع من الحبوب
والاشجار ثم اذا حصل الاستعداد سواء كان بفعلنا او بفعل الطبيعة فلا بد من افاضة صور الانواع سواء
قصد بالاتخاذ او لم يقصد وقد رد عليه علماء الصنعة واستجهلوه في هذا العلم ونافروه ونسبوه الى
غير اللائق به من الفضيلة والشيخ قدس الله روحه لم يجزم بالامتناع ليرد عليه جميع تلك المناقضات وانما قال
لم يتبين عندي واستبعد وقوعه مما ذكره من احوال الفصول المنوعة وهذا هو الجواب عما ذكره من النسبة التي
بين العناصر في التركيب ونحن فقد شاهدنا بعض الاحوال الدالة على صحة هذا العلم ووقوعه في الخارج وهم
يصنعونه من المعادن والنبات والحيوان ويدعون ان الحجر الاعظم الذي تقلب الحية منه قطارا انما يكون في
الحيوان واما علم الطب فحصول اكثره بالتجارب والقياسات من القواعد الطبيعية ولا شك ان الطبيب كلما كان
امهر فيها كان اقدر على القياسات والاستنباطات والقدر الذي يحتاج اليه منه معرفة العناصر وقواها
والافعال والانفعالات وما بينها من التضاد والتناسب والكون والفساد والاستحالة والتغير وخواص النبات
والحيوان فلا يحتاج الى معرفة الجزء الذي لا يتجزى ولا الهيولى والصورة وتناهي الابعاد ومباحث الزمان و
المكان والحركة والسكون والطبيب يعرف قدرا من الطب بالحس والتجربة كما قد يعرف التشريح وقوى الادوية واما علم
الاحكام النجومية فانه لا يتعلق بالعلم الطبيعي منه شيء واكثر ما يذكرونه مخالف للعلوم الطبيعية كوصفهم
الكواكب بالكيفيات الاربع كقولهم زحل بارد يابس والمشتري معتدل والمريخ حار يابس والمعتدل خير والخير اسعد
والافراط شر والشر نحس فالمريخ نحس وهذه الكيفيات من الملموسات ولم يدل على وصفها بالكيفيات دليل والشمس
وان دل الحس على حرارتها فالعقل يدل على خلافه ولو امكن ان ينسب الى السماء واني شيء من الاضداد فالاولى ان ينسب
اليها البرودة لانارتها وحركتها ومنها ما يخالف القواعد الطبيعية فقسمتهم الفلك مع تشابهه في الطبيعة الى قسمة
وهمية الى بروج ودرج ودقايق ثم نقلوا هذا الوهم الى الوجود الخارجي وبنوا عليه احكاما وقولهم في الحدود
ان خمسة درجات من برج كذا لكوكب وستة منه لاخر واربعة لاخر واربابا لبيوت كالملوك فالاسد
للشمس والسرطان للقمر وباقي الكواكب لكل واحد بيتان واحد من حيز الشمس والاخر من حيز القمر ثم هذه البروج
سميت بهذه الاسماء لوجود كواكب على تلك الصورة في ذلك الموضع ثم انها قد ينتقل المواضع ويحصل في
مواضعها صور اخرى ومن طالعه برج قرب بينه صاحب ذلك البرج وكذلك قسمتهم الدرجات الى المذكرة
والمؤنثة والنيرة والمظلمة والزائدة في السعادة وغير ذلك مما يتبدل بانتقال الكواكب الاخرى اليها ويقولون الكوكب كذا
ينظر الى كوكب كذا من ستين درجة وهو سدس الفلك فهلا قالوا ينظر اليه من خمسين او سبعين درجة فان
مرادهم ظهور الكوكب للكوكب فقل ما يخفى بعضها عن بعض وان كان المراد اختلاط الشعاع عن فالشعاع

يكون انه انما مختلطين وان كان هناك معنى اخر فليظهروه لننظر فيه وكذلك الحكم في التربيع والتثليث وكذلك
الحكم فيما ذكروه من طبايع البروج وانقلابها وثباتها وما ذكروه من التعاليل الفاسدة كقولهم ان الحمل حار
يابس ناري منقلب لانقلاب الفصل الربيع عند حلول الشمس فيه والثور بارد يابس ارضي ثابت لثبوت الفصل عند حلول
الشمس فيه والجوزا حار رطب هوائي والسرطان بارد رطب مائي فهلا قالوا ان السرطان اذا حلت الشمس فيه اشتد حر
الزمان وهم من هذه الخرافات اشياء كثيرة لو استوفيناها لطال الكلام وللشيخين الفاضلين ابي ضرو ابي علي
قدس الله ارواحهما رسالتان لطيفتان في ابطال احكام النجوم وخلاصتهما ما ذكرناه والذي يمكن ان يقال في هذا
الباب انك قد عرفت مما اشرنا اليه في اول فصل الاثار العلوية من تاثيرات الاجرام العلوية والاشعة الكوكبية
والذي ذكر في كتب الاحكام فاكثره يدل عليه التجربة دون القياس وبعضه يدرك بالوحي والالهام الرباني
وبعضه بالدعوة العظمى للكواكب ولا يدرك بالقياس وحده بل القياس العقلي يدل على خلاف اكثر ما ذكروه وليس
مراد ارباب علم الاحكام من قولهم ان بعض الكواكب موصوف بالحرارة وبعضها بالبرودة والرطوبة واليبوسة
وامثالها اتصاف اجسامها بهذه الكيفيات بل مرادهم ان شعاع كل واحد منها له من الخاصية الروحانية
ما يفعل في كل موضع من مواضع الفلك اثرا مخصوصا فانهم وجدوا الاتصالات المذكورة مؤثرة تاثيرا
لا يوجد في غيرها من الابعاد الاخرى وجميع ما ذكروه من الاوضاع والاصطلاحات فهو بحسب التاثير والتاثر
وهذا العلم مبداء ماخوذ من الملاء الاعلى وقبله منهم الانبياء والحكماء كادم وشيث وهرمس ونوح
وامثالهم وكانوا بتاييدهم يصيبون في الاحكام غاية الاصابة والعلوم الروحانية التي كانت لهم فكلها كانت مبنية
على علم الاحكام لا يصح الا بها ولا يقوم الا عليها وقلة الاصابة في هذا الزمان فلقلة استعداد العلماء وضعف
اعتنائهم مع اختلال الارصاد وغير ذلك من الاسباب الموجبة للخطاء وهو من العلوم الشريفة المحتاج اليه
في كثير من العلوم المهمة ولو امكن ان يحيط الانسان بجميع الجزئيات من الحركات التي في الاجرام السماوية لامكن
الاطلاع على جميع الحوادث الموجودة في هذا العالم ولكن الامر متعذر وقد عرفت فيما سلف ان جميع الحوادث
يستند الى الحركات الفلكية وتاثيرات الاشعة الكوكبية والاشعة اكسير الكون ومنبع الانواع الباب الثاني في النفس
والنفس النباتية ويشتمل على فصلين الفصل الاول في القوى النباتية البسائط العنصرية اذا اختلطت وامتزج
كان لتركيبها وامتزاجها ثلث مراتب المرتبة الاولى المعدنيات وهي ما يتكون عن الاستقصات بالتركيب المزاجي
المرتبة الثانية مرتبة النبات لان البسائط اذا تركبت تركيبا اقرب الى الاعتدال من تركيب المعادن حدث النبات
لان الاعتدال كلما كان اكثر كان الاستعداد لقبول القوى الفاضلة اتم واولى المرتبة الثالثة مرتبة الحيوان
لان الاعتدال في تركيبه لما كان اتم من النبات كان قبوله للقوى الكاملة اشرف منه ووجه الحصر ان المتكون
بالتركيب المزاجي اما ان يتحقق له حس وحركة ارادية اولا والاول هو الحيوان واما الثاني اما ان يتحقق له
تغذيا ونموا وتوليدا اولا والاول هو النبات والثاني هو المعدن وفائدة تبديلنا اما ان يكون له حس وحركة
ارادية بقولنا اما ان يتحقق له حس وحركة ان البرهان ما قام على ان النبات لا احساس ولا شعور له بقدر
استعداده فان جماعة من الحكماء القدماء وبعض المتاخرين كاصحاب اخوان الصفا يزعمون ان لجميع انواع النبات
شعورا وحسا وحركة ونفوسا مجردة ومن جملة ما استدلوا به ميل الاشجار الى الجهة التي يلي الشمس
وميل عروق النخل الى جهة النهر وميل الانثى الى الذكر وبالعكس فيه وميل في صعودها عن الجدار وخروج
رؤسها الى فرجة البيت وامثاله كثير وهؤلاء المنقول عنهم هذا المذهب يدعون وجود هذه النفوس
والقوى في المعادن بدليل حركة بعضها الى البعض وجذب بعضها البعض وهرب بعضها عن بعض فان كل واحد
من هذه الحركات المختلفة لو لم يكن ولم ينحرك من غيره لم يصدر عنه وهذا كله فرع الشعور وهذه
الحجج وان كانت غير مفيدة لليقين في بعض الاشخاص فلا يبعد افادتها له في اشخاص اخرى عند تاييدها
بالحدس الصافي

بالحدس الصافي فان الحلاف بين مختلفة اختلافا كثيرا بحسب اختلاف الامزجة والاشخاص اذا عرفت هذا فاعلم ان
النبات والحيوان يشتركان في قوى ثلثة التغذي والنمو وتوليد المثل واختلف الحكماء في ان النفس النباتية هل هي
نفس حصول هذه القوى الثلث وهي صورة موجودة في جسمه يكون مبدا لهذه القوى الثلث في كل واحد منهم
ما الحق قوله والذي يدل على وجودها وزيادتها على الجسمية انها لو كانت الجسمية او الصورة عامة في البسائط
لعمت الافعال المذكورة لان الاشتراك في الملزومات يوجب الاشتراك في اللوازم وليس فليس ولان الصورة العنصرية
والجسمية تتشابه في كل الجسم وجزئه والافعال المذكورة ليست كذلك لانها انما يحصل لمجموع ذلك الجسم لا لكل
واحد من اجزائه فاذا لم يكن هذه الافعال الجرمية او الصورة نوع من البسائط فيتعين ان يكون لصورة نوعية
تابعة للاجسام المزاجية فيكون المزاج هو المعد لحصول هذه الصور فالمزاج هو العلة القابلة والمفارق
هو العلة الفاعلة واما علة احتياج الاشخاص النباتية والحيوانية الى هذه القوى التي هي الغاذية والنامية
والمولدة فلان كمال الاشخاص باعتبار المقدار الذي يمكن حصوله لها لا يحصل دفعة واحدة وان لم يكن لنا
برهان على امتناعه فيكون حصوله على التدريج قليلا قليلا وحينئذ يحتاج الى القوة النامية الموصلة للشخص
الى ذلك الكمال المقداري وباعتبار ان الاشخاص لا يكون وجودها على وجه لا يتحلل بل هي دائم في التحلل والتبدل
يحتاج الى القوة الغاذية ليكون مخلفة لبدل ما يتحلل وباعتبار كون تلك الاشخاص غير حاصلة على وجه لا يتحلل
ولا يفسد يحتاج الى القوة المولدة ليستحفظ بها الانواع بالتعاقب فالغاذية والنامية وجودها لاجل حفظ
الاشخاص والمولدة وجودها لاجل حفظ الانواع والقوة الاولى الغاذية لها افعال ثلثة الاحالة لانها تحيل
الاطعمة الى احوال مختلفة فيجعلها اولا اخلاطا ثم يجعل الخلط شبيها بجوهر المغتذي من الاعضاء وهو الفعل
الثاني المسمى بالتشبيه ثم يجعل الشبيه ملصقا بالعضو بدل ما يتحلل من اجزائه وهو الفعل الثالث فالغاذية
قوة متصرفة في مادة الغذاء لتحيله الى شبيه جوهر المغتذي وانما يتم لهذه القوة جعل الغذاء شبيها بجوهر
العضو بسبب الات اربعة نذكرها في القوة الهاضمة وزعم بعض الاوائل ان الغاذية هي النار وهو خطا فان
فان الغاذية فعلها احالة الغذا الى شبيه العضو المغتذي تابيلا لما يتحلل وتهيئة للتربية والنمو والتوليد
ولو كانت الغاذية التي هذا فعلها هي النار لوجب ان لا يقف النمو عندها لان النار لا يقف فعلها ابدا بل هي فاعلة
ما دامت موجودة وايضا لو كانت الغاذية هي النار لوجب ان يكون غاية فعلها تحصيل شبيه جوهر
جوهر المغتذي وليس غاية فعل النار كذا فانها لا يقتصر عليها دون تتميم الفعل بالاحراق نعم الغاذية
يفتقر الى حرارة غريزية تهيئ المواد للتحريك كما كانت البرودة تهيئها للتسكين وتخدم الغاذية قوى اربع
الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة اما الجاذبة التي يجذب المادة الى العضو لمدد الغاذية فهي
موجودة في جميع الاعضاء اما وجودها في المعدة فيدل عليه وجهان الاول ان حركة الغذاء من الفم الى المعدة
ليس بارادية اذ لا ارادة للغذا ولا طبيعية لان الانسان لو جعل راسه على الارض ورجلاه في الهواء امكنه
الازدراد فيتعين ان يكون قسرية والقاسر انما هو جذب من اسفل او دفع من اعلى والاول اما بحذب من جذب المعدة
والمري الطعام لاسيما اللذين من الفم اليهما من غير ان يكون للانسان ارادة في ذلك الثاني انا اذا تناولنا
طعاما وتناولنا بعده شيئا من الحلواء ثم استفرغناه خرج الحلواء في اخر القيء ولو لم يكن في المعدة
قوة جاذبة لما انجذب الحلواء الى قعر المعدة وذلك يدل على ان في فم المعدة قوة جاذبة بها انجذب الحلو
الى قعر المعدة واما وجودها في الرحم فلانه اذا كان خاليا عن الموانع نقيا عن الفضول فان الرحم يحس
في وقت الجماع بان احليله ينجذب الى داخل واما وجودها في سائر الاعضاء فلو لم يكن في كل واحد منها
القوة الجاذبة لنوع من الخلط لما كان كل واحد من الاعضاء مختصا بخلط خاص واما الماسكة فهي التي
تمسك الغذا حتى يتصرف فيه الهاضمة ووضعها في المعدة انه يوجب احتواء المعدة على الغذاء بحيث تماسه

من جميع الجوانب ولا يكون بينها وبينه فرجة وليس من شرط هذا الاحتواء امتلاء المعدة فقد يكون
الغذا قليلا مع احتواء المعدة عليه وهضمه هضما معتدلا ان كانت الماسكة قوية فانها لو كانت ضعيفة
لا تحتوي عليه ولا يلزمه فانه يحدث في البطن قراقر ونفخ وبطوء الاستمراء ودليل وجودها في
المعدة تشريح الحيوان بعد تناول الغذاء الرطب ووجودها محتوية عليه من كل الجوانب لازمة له
بحيث لا يمكن ان يذهب عنه شي فدل على ان هناك قوة ماسكة ودليل وجودها في الرحم اشتماله على المني
وانضمامه عليه من جميع الجوانب مع انطباق فمه عليه بحيث يتعذر دخول الميل فيه مع ثقل المني المقتضي
للنزول ففي الرحم قوة ماسكة تمسك المني وبهذه العلة تثبت القوة الماسكة في كل عضو واما القوة الهاضمة
فهي التي تحيل الغذا وتغيره بحيث يصلح ان يصير جزءا من المغتذي لقبوله اثر الغاذية والاستحالات
الهضمية اربعة الاولى في الفم بدليل ان الحنطة الممضوغة يفعل في انضاج الدماميل ما لا يفعله المطبوخة
والمدقوقة الثانية في المعدة والامعاء فان الغذاء عند صيرورته الى المعدة يبقى كما بالكشك
الثخين فيسمى حينئذ كيلوسا فينجذب خلاصته الى الكبد بالعروق المسماة بماساريقا وينحدر الباقي
الى الامعاء وفيه بقية غذائية فيجذبه عروق اخرى الى الكبد ويندفع الثقل الى الخارج الثالثة
في الكبد فانا اشتمل الكبد على جميع هذا الغذاء تميزت الاخلاط الاربعة فيه الرابعة في العروق وهو
ان يصير الغذا بحاله يصلح ان يكون شبيها بالعضو وجزءا منه وللهاضمة فعلان احد الفعلين انها تحيل
الغذاء الذي جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة الى هيئة تهيئا للغاذية تجعله جزءا من المغتذي بالفعل
الفعل الثاني انها تجعل الفضل متهيئا لقبول فعل الدافعة فيه مثل ان يلطف الغليظة ويكثف الرقيق واما
القوة الدافعة فهي التي تدفع ما لا يحتاج اليه العضو والذي يدل على ثبوتها انا نرى الامعاء عند الحاجة
الى التبرز كانها تريد الخروج لدفع ما فيها من الفضل الى اسفل وكذا نجد الامعاء عنده تتحرك الى اسفل
وذلك يدل على ان هناك قوة دافعة واما القوة الثانية وهي النامية فهي التي توجب الزيادة في اقطار
الجسم على التناسب الطبيعي لتبلغ الى كمال النشو واحترزنا بقولنا يزيد في اقطار الجسم عن الزيادات الصناعية
التي اذا اخذنا قدرا من الجسم فزدناه في جهة نقص من الاخرى وبقول النامية الزيادة في الاقطار الثلثة
واحترزنا بقولنا على التناسب الطبيعي عن الزيادات الخارجة عن المجرى الطبيعي كالورم واحترزنا بقولنا
تبلغ الى غاية النشو عن السمن فانه زيادة في اجزاء المغتذي الا انه لا يكون على نسبة محفوظة في الاقطار
ولان الاسمان قد يوجد مع سقوط قوة النمو كما في الشيخ والهزال قد يوجد مع بقاء النمو كما في الصبي
وفرقوا ايضا بين التخلخل والنمو بان النمو هو تحرك الجسم الباقي بنوعيته الى الزيادة بما يدخل عليه في الاقطار
الثلثة وانما قلنا الباقي بنوعيته ولم نقل بشخصيته لان الشخصية تتبدل بالزيادة الواردة عليه وان
كانت من نوع المقدار الاول والنوعية ليست كذلك واما التخلخل عندهم فليس بزيادة يدخل على الجسم
في الاقطار واما التخلخل بمعنى تبدد الاجزاء وان كان زيادة وارد الا ان النمو ليس كالتخلخل لان النمو فيه
تناسب يؤدي الى كمال النشو فيجب ازدياده على التدريج والنامية يكون الوارد الى مشاكلة العضو
المورود عليه مداخلته بينه ونفوذه في خلل ذلك الجسم باندفاع ما يرد عليه مع حفظ النسبة
في الاقطار على وجه يوجب انتفاع القوى وتحصيل الكمال والنمو يفتقر الى مادة جسمية ومقدار
وصور خلقية وتخطيط وفرقوا بين الغاذية والنامية ان الغاذية لا تقتضي احالة الغذاء الا التشبيه
بدل ما تحلل من غير ان يقتضي زيادة المقدار حتى لو فرضنا انها كانت وحدها ما كانت تقتضي
الا المساواة لما تحلل واما النامية فانها تقتضي الزيادة في الاقطار على التناسب الطبيعي فيوزع
الغذا على خلاف ما يقتضيه الغاذية فيسلب جانبا من البدن من الغذا ما لا يحتاج اليه ليزيد في جهة

الاخرى

بلغ

الاخرى فيزيد فوق زيادة جهة اخرى مستخدمة للغاذية في هذا الفعل ولو كانت الغاذية وحدها لسوت فهذه
لكنها يحللها لا انها هي الملصقة المتصرفة بتدبير القوة النامية الفاسدة الى بلوغ غاية النشو وزعم بعض
الناس ان النامية هي الغاذية لان فعل الغاذية تحصيل الغذا والالصاق والتشبيه والنامية يفعل هذه
الثلثة لكنها يختلف باعتبارين فان الفعل ان كان على قدر ما تحلل فيسمى غاذية وان كان ازيد منه يسمى نامية
لكن النمو يكون قويا في الابتداء والمادة مطيعة فيقوى بايراد المثل والزيادة وفي الاخير يصير ضعيفة فيقوى
على ايراد المثل ويضعف عن الزيادة والمنمي قد يعنون به القوة الموجبة للنمو وقد يعنون به نفس الغذا فان اخذ من حيث
ان فيه قوة التشبيه بالعضو المغتذي فهو غذا وان اخذ من حيث ان فيه قوة امكان حصول مقدار فيه موجب
للزيادة فهو منمي وقد يسمى الغذا غذاء وهو بعد بالقوة شبيه بالمغتذي كالحنطة التي لم يتم اثر بقوة من القوى
وقد يسمى غذاء مع كل ما يلحقه من شانها التبدل بهيئة لاحقة الى ان يتحقق غاية الانتفاع فيقال له غذاء
عند اول التحلل وعند التشبيه قبل الانعقاد والالتصاق ويجب ان يكون الغذاء شخصا معينا يتناوله
الغاذي فان الامور الكلية لا وجود لها في الخارج حتى يتناولها الشخص وان يكون جوهرا جسمانيا لامتناع
انقلاب العرض او غيره مما ليس بجسم الى شبيه جوهر المغتذي ولا يشترط في الغذاء ان يكون مضادا للعضو
المغتذي ولا ان لا يكون مضادا القوة الثالثة المولدة ولها فعلان الاول تخليق البزور وتطبيعها
وتشكيلها الثاني افادة اجزاء البزور هيئات يناسبها من القوى والمقادير والاعداد والاشكال
والخشونة والملاسة وغير ذلك مما يصلح للمبدائية لشخص اخر من نوعه او جنسه وهي التي تجذب الدم من
العروق الى الانثيين ثم تتغير فيها تغيرا يستعد بذلك لقبول صورة النطفة وكذلك في جميع البذور هي
المعدة لقبول صورة الانواع وذلك انما يكون بعد تعفنها والعفونة هي التي عليها مدار الكون والفساد في كل
اذ لولاها ما امكن حصول نوع من هذه المركبات كما انه لولا غلبة الكيفيات الاولى في البسائط لم يمكن تبدل
صورها فانا وجدت النفس وتعلقت بالمادة سواء كانت النفس نباتية او حيوانية او انسانية يتبعها مزاج خاص
نوعي غير المزاج الذي كان موجودا في المادة الاولى الذي بها استعدت لقبول النفس كما ان الحرارة الحاصلة عند
صورة النار غير الحرارة التي بها استعدت لقبول صورة النار فان الاول تبطل وتحصل حرارة اخرى اشد
عند حصول الصورة النارية وهذه المولدة يتعلق في بعض النبات بشخص واحد وهو الغالب وفي بعضه
بشخصين كما في النخل وفي الحيوانات يتعلق بشخصين في احدهما مبدا الفعل وفي احدهما مبدا الانفعال ففي
مني الرجل قوة الفعل لانه عاقد وفي مني الانثى قوة الانفعال وهو الانعقاد وليس فيه قوة عاقدة ولا
لحصل الانعقاد بلا مني الرجل واختلف المعلم الاول وجالينوس الطبيب في انه هل يوجد في مني الرجل مع القوة
العاقدة قوة منعقدة ام لا فجالينوس يدعي ثبوته والمعلم الاول ينكر ذلك والغاذية والنامية يخدمان
المولدة اما استخدامها للغاذية فلانها ممدة لها بالغذا اذ المادة التي يتصرف فيها المولدة كالبزور من النبات
والمني من الحيوان لولا وجود الغاذية لما حصلت تلك المواد واما استخدامها النامية فبان تمديدات تلك
والذي يدل على تغاير هذه القوى بقاء الغاذية بعد النامية والمولدة ووجود الغاذية والنامية قبل
المولدة وبقاء الغاذية والمولدة بعد النامية والغاذية تبقى اعماله الى ان يحل الاجل وحد النفس النباتية
كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يغتذي وينمو ويتولد ونعني بالكمال ما يكمل به النوع واحترزنا بقولنا
اول عن الكمالات الثواني كالعلم والقدرة وغيرهما من الفضائل وبالطبيعي عن الكمالات الصناعية كشكل
السرير وبالآلي عن كمالات البسائط العنصرية وقد ذكروا في سبب الموت الطبيعي للحيوان والنبات وجوها
الاول ان القوة الغاذية قوة جسمانية وكل قوة جسمانية فانها متناهية الفعل فاذا انتهت القوة
الغاذية على ما ذكرنا حل الاجل الوجه الثاني ان العناية الالهية اقتضت ان يكون الحرارة اكثر من الرطوبة

ليتمكن القوة من تصليب الرطوبة وجعلها عظاما وغضاريف وغيرهما فاذا اصلبت الحرارة تلك الرطوبات
قل مقدارها في البدن مع بقاء الحرارة على قوتها فلا بد وان يفنى باقى الرطوبات اذ من شان الحرارة ان تفنى
الموضوع الغريب فاذا افنيت الرطوبة حل الاجل والحرارة المفنية للرطوبة هي الحرارة الغريزية وهي كوكبية
عند بعض الحكماء او سارية الى البدن من فيض النفس او العقل عند اخرين واوردوا على الوجه الاول
ان القوى المحركة للافلاك غير متناهية مع كونها جسمانية واجيب بانها ممدة من الجواهر التي لا يتناهى
قوامها وقيل عليه بانه لم لا يجوز على هذا ان يكون لبعض الحيوانات الارضية مدد قوة من القوى الروحانية
الغير المتناهية وحينئذ لا يعرض له الموت كما يحكى عن الخضر. الفصل الثاني في احوال مختلفة تتعلق بالنبات النبات
يشارك الحيوان في الافعال والانفعالات المتعلقة بالغذاء كايراده على البدن وتوزيعه عليه واخراج الفضل
منه وايجاد العصبة للبزر والتوليد وليس جذبه للغذاء عن شهوة كما يكون للانسان والفرس وسائر
الحيوانات بل جذبه له بقوة طبيعية كجذب اعضاء الحيوان للغذا بقوة طبيعية ايضا لانه لا حاجة له
في كسب الغذا الى الانتقال لان غذاءه متصل به ينجذب اليه لا عن ارادة وشهوة فليس له حس ولو كان له حس
كان معطلا لامتناع الهرب عن الضار والطلب للنافع قال الشيخ وابعد الناس من الحق من جعل للنبات
مع الحس عقلا وفهما كانكساغورس وانباذقليس وذيمقراطيس فانهم جعلوا التصرف في الغذا حيوة وعدم
التصرف فيه عند الفساد موتا فللنبات حيوة وان كان يحتاج مع ذلك الى ادراك وحركة ارادية فليس له
حيوة ويكون الخلاف في هذا لفظيا ويشبه ان يكون لفظ الحيوان موضوعا لما له حس وحركة ارادية
فلا يسمى النبات حيوانا وبهذا فرق قوم بين الحي والحيوان واعلم ان الاوائل المنسوب اليهم هذه العلوم
هذا المذهب اعظم من ان يخفى عليهم امثال هذه الامور الظاهرة مع ادراكهم الامور الروحانية الخفية
بل لا يخلو مرادهم عن احد امرين اما ان يريد وابعقل النبات قوة من القوى المدركة المدبرة لجسمية التدابير
المختلفة فان كل مدبر يجب ان يكون مدركا لما سيأتي واما ان يريد وابه نفسا مجردة معلقة به هي في الترقي
والانتقال كما هو مذهب بعض الاوائل ولا يهرب من الضار لانه لا الم لها لاشتراطه بهذا الحس المخصوص
الغير الموجود فيها وكلام الاوائل مرموز ولا رد على الرمز وليس للنبات نوم ولا يقظة فان النوم عبارة
عن تعطل الحس واليقظة عبارة عن نهوض الحس واما الذكورة والانوثة فان عني بالذكر ما ينفصل عنه
مادة بانفعال يتولاها يؤثر في مادة اخرى فقابل والانثى ما بازائه فلا يكون في النبات ذكر وانثى وان
عني بالذكر جسما يمكن ان يكون مبدءا لتحريك مادة موجودة في مشاركه في النوع او مقاربه المخصوص
كصورته في النوع او مقاربه والانثى ما يقابله كان في النبات ذكر وانثى وفي النبات مواضع تقوم مقام
الرحم والذكر جميعا كالهيئة الموجودة في عقد الاغصان والزرع وكذلك في البزور مواضع متميزة
فيها يتولد الاعضاء فاذا اصابها افة لم يتولد منها شئ وهناك يستحفظ قوة التوليد والتولد وينعقد
منه ولما كان كل متكون ذا صورة وشكل وهما لا ينقادان الا بالرطوبة فيحتاج التصوير الاول الى
رطوبة وايضا لما كان قوام المغتذي بالغذاء الذي يغذوا بالاتصال الذي لا يسهل الا بالرطوبة ولان
الغذا لا بد وان ينفذ في المجاري فيحتاج الى سهولة الافتراق والسيلان فيفتقر الى الرطوبة ثم ان هذه
الرطوبة تحتاج الى النضج والطبخ وتسييل وتفريق بالتحليل وذلك لا يصدر الا عن الحار فيحتاج الحيوة
الغذائية من النبات والحيوان الى الرطوبة والحرارة فمزاج النبات حار رطب وان كان بعضه بالقياس
الى ابدان الحيوان باردا يابسا واذا كانت هذه الحيوة بالرطوبة والحرارة فالموت المقابل انما يكون بفناء
الرطوبة وطفو الحرارة ويشبه ان يكون النبات لاجل الحيوان والحيوان لاجل الانسان ولهذا خلق للنبات
ما ينتفع به وحده كالعروق التي يتغذى بها والالات المستحفظة بها وخلق له ما ينتفع به غيره من الحيوان

كما زعم

كالرئس والخضرة والنقوش المليحة والروايح والثمار وغير ذلك وللنبات اعضاء اصلية متشابهة
الاجزاء كالخشب واللحاء واللباب واعضاء مركبة مثل الساق والغصن واما الورق والزهر والثمر فهي اجزاء كما
كالشعر والظفر ويشبه الاصلية وليست باصلية ولها فضول تبرز كالحيوان مثل الصموغ والالبان
والسيالات والثمرة والبزر من اشباه الاعضاء بخلاف المني فانه من اشباه الاخلاط لا الاعضاء
والاشجار الحارة المزاج كالصنوبر والجوز وغيرهما لما كانت شديدة الحاجة الى جذب الهوائية والنارية
معا تمتصه من الارضية وجب ان يقرب فوهات العروق من النسيم والاشجار الاخرى الباردة لما كانت تنقلب
فيحتاج العروق الى التوغل في عمق الارض ليكون امنه من مصادمات الرياح وكثرت العروق في النبات لانه لم يكن
في موضع واحد فلو كان له عرق واحد لكان قاصرا عن الكفاية وكان معرضا للتحلل بخلاف الحيوان الذي له فم واحد فانه
مقصوع بالحركة الاختيارية ولهذا لما كان انما ياتي المعدة اختيارا كفاها المنفذ الواحد ولما كان امتصاص الكبد
طبيعيا كالنبات كثرت عروقه وتشعبت ويحتاج النبات حالة الامتصاص للعناصر الى احالتها الى ما يحتاج
للتوزيع على اجزائه ويختلف مبادي التوليد في البزور بحسب اختلاف المصالح فمنها ما يكون المبدا في الجهة الطرف
الاعلى اذ الغرض من التوليد التفريع الى فوق فلو جعل في الطرف عسر امتصاص الغذا الذي انما ياتي من
تحت ومنها ما جعل التوليد في الوسط لضعف البزر فيكون اتيان الغذا اليه اقوى كالحنطة والشعير
وغيرهما ومنها ما جعل موضع التوليد الى الحد لكن الدواعي اليه اشد كحبوب الفواكه الكثير الحبوب واول
ما يتولد عن النبات الشجري طبقات ثلثة يقوم جرمه اللب وما يتصل به والعود وما يشبهه واللحاء وما يحيط به
وقد يصحبها الورق للوقاية ولذلك يكون حجم الورق في ابتداء النشو في الاكثر اعظم من حجم الساق والنبات
البقلي انما هو ورق بلا ساق كالخس والسلق والحماض وذلك كله بحسب اغراض الطبيعة واجتماع المواد
وطاعتها مع انضمام مصالح اخرى فمن النبات ما الغرض الطبيعي منه عوده او اصله او غصنه او قشره
او ثمره او ورقه ومن النبات ما للطبيعة من كل جزء منه غرض او في بعض اجزائه فالمادة التي يحتاج اليها
في تكوين ما الغرض منه شئ واحد مما ذكرناه ان لم يضطر في الجذب الى استصحاب فضل على ما يحتاج اليه
فبعث الطبيعة بكون المقصود والا فيضطر الطبيعة الى ان يكون الغير اما لضرورة او لمصلحة اخرى ولما كان
الاشجار الصلبة لا يكون غذاؤها شبيها بها دفعة واحدة لكون الغذا لا بد وان يكون رطبا فيجب ان يكون
بين الغذا وبين الخشبة جرم سخيف يسهل نفوذ الغذا فيه الى اجزاء جوهر المغتذي فيمتد في جميعه امتدادا
المخ من العظام فيحصل للغذا عند ذهابه فيه تغيرات مستعد بها لان يكون غذاء يتشبه بالصلب وليتصوبه
وهذا الشئ هو اللب الذي في الشجرة والاشجار الضعيفة لا يحتاج الى ذلك والاشجار التي يعظم حجمها وتطول
قدها في زمان قصير لا يكون صلبة لاحتياج الصلب الى المادة بالخاصة والطبخ الطويل ويحتاج ذلك الى طول
من الزمان فيكون لا محالة متخلخلة وما كان زمنها طويلا وهو اكثر تخلخلا لم يفرق تخلخله في جميع الاجزاء كيلا يعرض
له الانكسار فجعل بدل التخلخل المتفرق خلاء انبوبي وجعل محيطه قويا ثم يعقد في الوسط لتجمعها من سائر
الجوانب ولا تزكها تتبدد وبعض هذه تبلغ القوة في تصليب محيطه وتزرينه الغاية فيجتمع فيها الخفة
والوثاقة فالخفة للانبوب الخالي والوثاقة لصلابة المحيط كالرماح الهندية والصلابة يكون لاشتداد
اجتماع اليابس والجمود الرطب واما الرزانة فانما يكون لكثرة الارضية وكثرة الارضية لا يفعل الصلابة
وحدها الا اذا لم يتخلله هوائية وظن بعضهم ان الرطوبة سبب اللزوجة بالذات وهو خطا بل هو سبب
بالعرض والسبب الذاتي هو اليبس والبرد وسبب الدهنية في الثمار والاشجار انما هو الحاح الحار على الجوهر
البارد بتسخينه وتقريره السخونة منه في اجزاء يابسة يخالطه اجزاء دخانية واللزوجة حادثة فيه لغلبة
اليابس في المائي فيشتد الاتحاد بها وينفذ الهوائية فيها ومتى كانت البلاد حارة رطبة صلبت ما ينبت فيها وندت

الأسفل

لان الحرارة تعين في جذب الغذا والرطوبة تعين في سرعة انجذاب الغذا الرطب المستعصي من الارضية
اكثر مما اذا كان الغذا يابسا فانه لا ينفذ في المغتذي منه الا اليسير ولهذا يتكون الاشجار الصلبة العظيمة
في البلاد الحارة الرطبة وقد يتكون هذه الاشجار العظيمة في البلاد الباردة للحرارة والرطوبة
اما الحرارة فهي التي يكون محتقنة في باطن الارض واما الرطوبة فلان الانداء فيها كثيرة والنبات الذي
يكون فيه قوى التوليد والتغذية اذا كان الغرض منه الثمرة وكانت الثمرة مائية امكن القوة المولدة
توليدها بسرعة لكثرة المادة وطاعتها من غير احتياج الى ساق عظيم منتصب بل يكون كثير الفروع
حتى يكثر فيه منابت الثمر ويكون متخلخلا بسرعة نفوذ الغذا فيه ويكون منبسطا على الارض لعجزه
عن الاستقلال كالبطيخ والقثاء والخيار والقرع والنخل والكرم وغيرهما من الاشجار الحارة المتخلخلة
ومغارسها الطبيعية البلاد الحارة وان غرست في البلاد الباردة وحفظت بالكن انفردت مغرسا صناعيا
والورق له فائدتين التزينة والوقاية للاغصان الضعيفة والثمار القريبة العهد فيصونها عن الحر والبرد
والرياح الناثرة لها والورق يعرض لسببين احدهما الطبيعة عند مصادفتها مادة رطبة مائية
وكانت قوته قوية على الانشاء لا سيما اذا كان الورق في قوام الشجرة الثاني الغاية لكثرة الثمرة في
موضع واحد فيفتقر الى الحاف كثير كالعنقود او كانت الثمرة كبيرة الحبة كالتين والاترج ويكون
الورق الكبار محرزا لئلا يمزقه الريح بل ينفذ في خلاله وبعض الاشجار يثمر وورقه بعد ظهور ثمرته لان
الثمرة ذاهبة في النضج الى اليبس والاستحكام لا الى الرطوبة وذلك للتخفيف كالحنطة والشعير والحمص
واما علة كبر بعض الاشجار التي من نوع واحد وصغر البعض الاخر فان الاكبر يكون اقل ثمرا لانصراف
المادة الى الخشبة لموافقة تلك المادة التي في المغرس الخشبة دون الثمرة وان كانت الشجرة ممعنة في السن فعجز
قوتها عن التغيرات الثمرية دون الغذائية المصلحة للخشبة والثمرة وقد يتغير عن طعومها الطبيعية اما
لافراط الحرارة المحترقة كما في اللوز المر والدليل على ان مرارته من الحرارة المفرطة انك اذا دهنت غصن اللوز
اثمر مرا لان الدهنية اعدته للاحتراق بتسخين ما بنت منه في ذلك الموضع للدهن او لتفريط تقصير الحرارة
كما في حموضة العنب في تمامها ولما كانت على اكثر الثمار الرطبة اقماع لاحتياجها الى تنفس الابخرة والرطوبات وتحللها الى
العليا فاحتاجت الى مسام واسعة كما هو موجود في الكمثرى والتفاح او الى تخلخل الغشا كما في الرمان و
يحتاج ان يكون على المسفسفي كالمطلة حتى لا يتخلل بالهواء كالرمان والتفاح وكل بزر له دهنية فيحتاج ان يحيط
به غلاف صلب ليحتقن الحرارة فيه فيتمكن من توليد الدهنية وبين القشر الصلب واللب الدهنية
قشر لطيف رقيق لتدريج الاتصال واعلم ان مادة النبات الاولى هو العناصر الاربعة الا ان الماء منها هو
الاول والارض يخالطه ليستمسك بها وليكون ثابتة على كل شكل اتفق والهواء روحه الحاملة لقوته
النفسانية والنار فتصلح مزاج الهواء وتعدل كيفيته كيلا يبرده الارض فاصل الجسد الارض والماء
واصل الروح الهواء والنار **الفن الثاني في النفس الحيوانية** ويشتمل على فصلين **الفصل الاول في القوى الظاهرة**
واذا امتزجت العناصر امتزاجا اتم مما للمعادن والنبات قبلت من الكمالات كمالا اشرف من كمالهما وهو
النفس الحيوانية المشتملة على الادراك والتحريك الذي باعتبارهما كانت النفس اشرف وكذا بالتمام
كان اعداده لقبول الكمال من العقل المفارق اشد ولا يحتاج هذا الى برهان لظهوره بخلاف قولهم
ان المزاج كلما كان اكثر اعتدالا كان الاستعداد لقبول النفس الاشرف اشد فان هذا يحتاج
برهان ولان جماعة كثيرة زعموا ان النفس هو هذا المزاج المعتدل فعلى هذا لا يحتاج الى قبول نفس اشرف
مغايرة للنفس الاعتدال ويمكن ان يقال على هذا الحكم وهو ان المزاج كلما كان اقرب الى الاعتدال الحقيقي
كان استعداده لقبول النفس الاشرف اشد تقريب من الظهور ليس فانا نجد المزاج الابعد عن الاعتدال

الحقيقي كمزاج المعادن لا يقبل من الكمالات والصور ما يقبله الاقرب منه كمزاج النبات القابل لكمال
اشرف وهو التغذي والنمو والتوليد والجذب والمسك والهضم والدفع وعلة القبول لهذا الكمال
الاشرف هو الاعتدال الذي ليس موجودا في المعادن والحيوان اقرب الى الاعتدال الحقيقي من النبات
فيكون اقبل للكمال الاشرف وهو الادراك والحركة الحسية الغير الموجودة في المعادن لقصورها عن
ذلك الاعتدال ولقد رد فخر الدين على قولهم ان المزاج كلما كان اقرب الى الاعتدال كان استعداده لقبول النفس
النفس اشد ان المباحث الطبية دلت على ان اعدل الاعضاء جلد الاصابع لا سيما جلدة السبابة وهي ابعدها
عن الاعتدال القلب والروح وهما اشد الاعضاء حرارة فكان يجب ان يكون النفس متعلقة بتلك الجلدة
لا بالروح والقلب والجواب ان المتعلق الاول للنفس الحيوانية والانسانية ليس هو الاعضاء ولا امزجتها لغلبة
الجزئين الثقيلين عليها بل هو مزاج الارواح فان الاجزاء الثقيلة والخفيفة يقرب من التساوي فيها
فهي المتعلق الاول للنفس وفيها المناسبات الكثيرة الموجبة للتعلق ما لا يوجد في غيرها من الاعضاء
من صفائها ونورتها وظهور المثال فيها وقبولها صور الاشباح لكنها لما كانت لطيفة احتاجت الى
عضو يمنعها عن التفرق والانفشاش وهو القلب ثم يحتاج الى عضو اخر يمدها بالغذا وهو الكبد ثم
الى عضو يجعلها مستعدة لان يكون مبدا للحس والحركة وهو الدماغ ثم الى سائر الاعضاء واحدا بعد
واحد بحسب الاحتياج اليه الى ان ينتهي الى انملة الاصابع على الترتيب المذكور في منافع الاعضاء فيكمل بذلك
الشخص وحد النفس الحيوانية انها كمال اول لجسم طبيعي آلي من شانه ان يحس ويتحرك فالكمال هو ما يكمل به النوع
واحترز بالاول عن الكمالات الثواني كالعلم وغيره من الافاعيل واللوازم وبالطبيعي عن الصناعي وبالآلي
عن صور العناصر فاذا اردنا دخول الانفس الارضية اعني النباتية والحيوانية قلنا بعد قولنا الجسم
طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة ومعنى ذلك كونه ذا آلات يمكن ان يصدر عنه بتوسط تلك الآلات وبغير
توسطها ما يصدر من افاعيل الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق
فان اردنا دخول نفوس الافلاك قلنا بعد قولنا الجسم طبيعي آلي ذي ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليا
حاصلا بالفعل والحيوان له بالقسمة الاولى قوتان احدهما مدركة والاخرى محركة لكن لما كانت الحركة عن
ادراك فالادراك في الرتبة مقدم على التحريك فيستدل بالادراك على الحركة وان كان قد يستدل بالحركة
على الادراك ولكن من الغير لا من المدرك والادراكات الحيوانية يتعلق بقوى ظاهرة واخرى باطنة **القول**
في الحواس الظاهرة وبين بعضهم وجه الحصر في خمسة بان قال ان الطبيعة الهادية بتسخير القوة الالهية لا تنتقل
من درجة الى اخرى الا بعد ان يستوفي جميع الاقسام الممكنة وبعض العلماء استضعف هذا وزعم انه خطابي
وجوز وجود حاسة سادسة غير هذه الخمسة وحينئذ فهل يجوز ان يكون المدرك بها نوعا اخر غير
هذه الكيفيات المحسوسة بهذه الحواس الخمس او هو نفس الكيفيات المحسوسة ولم يقم على الامتناع واحد منهما برهان
فان النوع الانساني لو فقد بعض هذه الحواس الخمسة ما امكن ان يتصوره مع كونه متحققا في نفس الامر فان
الاكمه لا يمكنه ان يدرك ماهية الابصار والالوان والعنين لا يمكنه ان يدرك لذة الجماع والحواس المحسوسة
وخمسة انما هو المعلوم عندنا لا ما يمكن تحققه في نفس الامر والحق انه لو امكن ان يكون في الوجود قوة اخرى
بها هذه المحسوسات ومحسوسات اخر غير هذه مع كون العلم كمالا للنفس واستعدادها لحصول الكمال وعدم البخل
في الفاعل موجود فكان يجب حصول تلك القوة للنفس فانه ما هو على الغيب بضنين وبعض العلماء زعم ان ههنا
نوعا سادسا من الادراك يدرك به الالم واللذة فان تصور ماهية الالم واللذة حاصلة لنا ولا يكون
ولا مثال لنا بالبديهية فتصور الالم واللذة مغاير لادراكهما ولان الالم واللذة مخالف للابصار والسماع
والشم والذوق وليسا من جنس اللمس الذي هو من الكيفيات الملموسة فان الالم واللذة لا يكونان نفس الكيفيات

الملموسة بل يكون الكيفيات الملموسة اسبابا لها فان مماسة النار يحدث الالم لانه يكون نفس ذلك الالم
فمماسة النار غير والالم المتولد منها غير فثبت بما ذكروه مخالفة هذا النوع للانواع الخمس اما انه اهم وهو
اهم الحواس للحيوان ولا يمكن بقاؤه دونه واحتياجه الى القوة اللامسة اشد من احتياجه الى سائر
الحواس ويدل عليه وجوه الاول ان كل حيوان لمزاجه حد من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لا يبقى
ذلك الحيوان عند الزيادة عليه او النقيصة عنه فجعلت الحكمة الالهية هذه القوة ليتمكن من الهرب عن
الكيفيات المفسدة وتقرب بواسطتها من جلب المنافع المكملة الا ان دفع المضار المهلكة اولى واقدم من جلب
المنافع المكملة فان جلب المنافع تابع لسلامة المزاج الوجه الثاني ان كل واحد من الحواس يختص بعضو معين
والقوة اللامسة لا يختص بعضو دون عضو ولو لم يكن الاحتياج الى القوة اللامسة اشد لم يكن كذلك
الثالث ان الحيوة يمكن بقاؤه مع بطلان السمع والبصر والشم والذوق ولا يمكن ان يبقى الحيوة مستمرة مع بطلان
القوة اللامسة ثم ان ادراك القوة اللامسة للكيفيات انما يكون اذا حصلت المماسة بين العضو اللامس
بين محل الكيفية الملموسة ويدل عليه الاستقراء ولان الادراك اللمسي لو لم يكن موقوفا على حصول المماسة
لكان شعورها بالكيفية القائمة بالمحل القريب مثل شعورها بالكيفية القائمة بالمحل البعيد وحينئذ لا يكون
الشعور بتلك الكيفية دالا على ان المهلك قريبا وبعيد منه فلا يحصل الفرار الموجب للسلامة فلا يبقى الانتفاع
بالقوة اللامسة في دفع المضار موجودا ونحن فقد ذكرنا ان القوة اللامسة لم يخلق الا لاجل دفع المضار
او جلب المنافع فثبت انه لا بد من حصول المماسة ويجب ان يكون الواسطة المؤدية للكيفية الملموسة خالية عن
تلك الكيفية فانه لو كان في الواسطة المؤدية كيفية متشابهة لكيفية ما يؤدي بها لم يحصل الانفعال فلا
يحصل الشعور مع لزوم محال اخر وهو اجتماع المثلين وكذلك لو كانت الكيفية الحالة في آلة اللمس اقوى
من الكيفية الملموسة لم يحصل الانفعال في الالة بل كانت كيفية الالة يفعل في الكيفية الملموسة فلا يحصل
الشعور ايضا لعدم الانفعال في الصورتين فيجب انفعال آلة اللمس عن المدرك بالضد فيكون الكيفية التي
في الملموس اشد واقوى مما في آلة اللمس فيؤثر في الالة بسبب التضاد ولما كانت الالة المؤدية للملموس غير خلية
بالكلية عن الكيفيات الاربع فيجب ان يكون مدركة للاطراف بسبب التوسط المزاجي فكلما كانت الالة اقرب الى
الاعتدال كانت الطف في الاحساس اللمسي ولما كان الاحساس الانفعالي انما هو انما يحصل عند تغير الشيء وحصول
اخر فالكيفيات المستقرة لا انفعال بها كالامزجة الردية اذا استقرت بطلت الامزجة الاصلية وتصير
كالاصلية وحينئذ لا يحس بحرارة الدق ولا يحس وان كانت اقوى من الغب فيجب ان يكون الاحساس عند الحالة
المضادة لحالة البدن والبسائط لا تتوسط مزاجي فيها فلا لمس لها فلا حيوة والقوة اللامسة يدرك
ثمانية انواع من الكيفيات فالاربعة الاولى هي الكيفيات الاربع الاولى التي هي مناط الكون والفساد والا
والاربعة الاخرى الثقل والخفة والملاسة والخشونة واما الصلابة واللين واللزوجة والهشاشة فيشبه
ان يكون الاحساس بها انما هو بالتبعية للكيفيات المذكورة واختلف قول الشيخ في ان القوة اللامسة هل هي
قوة واحدة او هي قوى اربع والذي مال اليه في الشفاء انها كثيرة يدرك كل قوة منها ما يختص بمضادة
فيكون ما يدرك به المضادة التي بين الحار والبارد غير ما يدرك به المضادة بين الثقيل والخفيف وكذلك
الحكم في الرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة فان هذه افعال اولية للحس فيجب ان يكون لكل جنس منها قوة خاصة
لكن لما كانت هذه القوى منتشرة في جميع الالات على السوية الحاجة اليها ظن انها قوة واحدة
عليه انك لما جوزت ان هذه القوة تدرك المضادة الواحدة فيجب ان يدرك الصفتين اللتين تحققت
بهما المضادة والا لما امكن الحكم بان احدهما مضاد للاخر واذا ادركت القوة الواحدة الصفتين المختلفتين
كالحرارة والبرودة فلم لا يجوز ان يدرك باقي الكيفيات الكثيرة بتلك القوة الواحدة وقد ظن بعضهم ان

جميع

جميع الكيفيات يدرك بتفرق الاتصال وهو خطاء فانا ندرك الحار والبارد ادراكا متشابها في جميع
مواضع اللمس على التساوي ولو كان الادراك بتفرق الاتصال لوجب ان يختص بموضع التفرق وهو لا يعم العضو
الواحد على التشابه ويعلم من هذا ان تفرق الاتصال والعود الى الالتيام مدرك باللمس وذكر بعضهم ان الخشن
واليابس والصلابة يعرض لكل منها عند اللمس ان يعصي فجميع العضو الحاس ويعصره فيكون ادراكها بالعصر
وهو لا يحس بذاتها وكذا اللين والرطوبة يعرضهما عند اللمس ان يكون منطبعة لنفوذ ما ينفذ في جنبه والاملس
يجد عنده اللمس ملاسة واستواء والثقل يحدث تمددا الى اسفل والخفة خلافها والجواب انه ليس من
المحسوس بالذات ان يحصل الاحساس به من غير انفعال فان الحار والبارد يحسان بالاتفاق بذاتهما
لانفعال يحصل في الالة من سخونة او برودة وليس ما يحس ما هو في المحسوس بل الكيفية الحاصلة في الالة
وكذلك يكون الحكم في الانعصار عن اليابس والخشن والتمدد الى الجهة من الثقيل والخفيف والتملس عن
الاملس فهذه الاشياء اذا حدثت في الالة احست القوة بها لا بتوسط شيء اخر والذي يدل على ان المدرك
ليس هو نفس المزاج والتركيب ان الاجزاء القابلة للتفرق لا يدرك التفرق والمدرك له غيره ولما كانت القوة
اللامسة عامة في جميع البدن فهي آلة من الات الحواس الظاهرة الاولى وفيها قوة اللمس لا بمعنى ان قوة موجودة
في جميع الحواس فانها وان وجدت في اللسان فليس اللسان وحده حسا وليس الجهة التي هو بها ذائق يكون لامسا
وليس الحس اللمسي متعلقا بالعصب وحده دون اللحم فانه لو كان الحساس نفس العصب لوجب ان يكون الحساس في الجلد
منتشرا كالليف وانه لا يكون الحس اللمسي لجميع الانسان لاجزائه فالعصب الحاس قابل ومؤد الى اللحم معا فاللحم قابل
للحس لا بذاته بل بتوسط العصب والقلب اقوى الاعضاء حسا لمسيا لانه مبدؤه وهو حساس بنفسه وان
كان لحما على ان القلب يشتمل على ليف عصبي فيجوز ان يكون القلب يلتقط عنه الحس ويؤديه الى اصل واحد ثم
يتأدى عنه الى الدماغ وعنه الى جميع الاعضاء ويجب ان تعلم انه لا يحصل في العقل او في مشعر من المشاعر
صورة محبوبة او مكروهة الا وينفعل عنها الروح ويتغير مزاجه فان استحال الى الكيفية ملائمة للقلب
التذ بذلك وان استحال الى غير ملائم تألم وكل لذة وفرح ينال القلب فباستحالة الروح الى الكيفية الملائمة
وكل الم واذى ينال القلب فباستحالته الى الكيفية غير ملائمة واقوى اللذات والالام البدنية وابلغها
المحسوسات اللمسية واما الافلاك فزعم بعضهم انها خالية عن قوة اللمس لان الحكمة لاجلها خلقت هذه القوى
وهو الهرب من المنافي والقرب من الملائم غير موجود فيها لامتناع التغذي والنمو والخرق والفساد عليها
فلا حاجة لها الى اللمس فلو كانت هذه القوة موجودة لكانت معطلة ولا معطل في الوجود وجوابه ان
وجود القوة اللامسة من توابع الحيوة وجسم الفلك لو فرضنا خرقه وتمزيقه ان لم يتألم فلا حيوة له وقد
قام البرهان على ان حركته نفسانية فله حيوة فلا بد من التألم والاذى فله شعور وادراك لمسي بالضرورة
وقوله ان القوة اللامسة انما خلقت لجذب الملائم او لدفع المنافي والافلاك مستغنية عن ذلك فلا نسلم
ذلك في الحيوانات الارضية القابلة للكون والفساد واما علة اللمس في الاجرام الفلكية فيجوز ان يعلل
بعلة اخرى غير ما ذكرتموه ولو لم يكن في خلقه هذه القوة فيها الا لمس بعضها ببعض واحتكاك كل منها
بالاخر وتولد النغمات الموسيقية والنسب التاليفية والالحان المطربة والاصوات المشجية و
تلذذها بذلك لكفى وذلك علة في وصول المنافع والخيرات من جهة القوة اللامسة وحينئذ لا يكون
وجودها معطلا **القوة الثانية الذوق** وهي تلو اللمس في النفعة بها يتقوم البدن من اشتهاء الغذاء
واختياره واحتياجه الى الملامسة كاللمس وتفارق اللمس في ان نفس ملامسة الحار يؤدي الحرارة
ونفس ملامسة الطعم لا يؤدي الطعم دون متوسط يقبل الطعم ولا يكون له طعم في نفسه وهو
اللعابية العديمة الطعم فان اتفق ان يخالطها مرارة كما للمرورين وحموضة كما للذين في معدهم خلط حامض

شاب فذلك الطعم الوارد مرارة وحموضة ثم هذه الرطوبة اما ان يكون متوسطة على سبيل ان اجزاء ذى
الطعم يخالطها وينتشر فيها ثم يغوص فى اللسان فيحس القوة الذائقة بذلك الطعم واما ان يكون نفس تلك
الرطوبة يتكيف بالطعم الوارد من غير مخالطة فان كان الواقع هو الاول لم يفد الرطوبة غير تسهيل وصول
المحسوس الى الحس فيكون هذا الاحساس بمجرد الملامسة بلا واسطة وان كان الواقع هو الثانى فيكون
المحسوس هو الرطوبة والاحساس بلا واسطة ويكون احساس القوة الذائقة بمحسوسها على كلا التقديرين
بلا واسطة فان قلنا ان الرطوبة يتكيف بالطعم الوارد عليها فليس ذلك بانتقال الطعم اليها فان الاعراض
لا ينتقل بل لان مخالطة ذى الطعم يعدها لان يفاض ذلك الطعم عليها من واهب الصور والاعراض وقد تمايز كثير
من الطعم والملمس ادراكا لا يمكن ان يظهر للحس التغاير بينهما كالحرافة المشتملة على تفرق اتصال وتسخن فينفعل عند
المتنع عنه سطح الفم انفعالا لمسيا ويحصل مع ذلك اثر ذوقى فلا يتميز الادراك الذوقى عن اللمسى و
كذلك الحموضة التى يحصل منها التفريق والتبريد وكذلك العفوصة الحاصل منها التكثيف والتخشين ويجب
ان يعلم ان الطعوم المدركة بقوة الذوق تسعة لان القوة الفاعلة لها اما ان يكون هى الحرارة او البرودة
او الكيفية المتوسطة بينهما ثم ان الجسم القابل لهذه الطعوم اما ان يكون لطيفا او كثيفا او معتدلا فالحرارة
اذا عملت فى الكثيف تولدت المرارة وان عملت فى اللطيف تولدت الحرافة وان عملت فى المعتدل تولدت الملوحة
واما البارد فانه اذا عمل فى الكثيف تولدت العفوصة وان عمل فى اللطيف تولدت الحموضة وان عمل
فى المعتدل تولد القبض والذى يدل على هذا ان الفاكهة المتولدة فى اول الامر يكون عفصة ثم قابضة
ثم حامضة لان مادتها يكون فى اول الامر غليظة فيكون عفصة فاذا الطفت قليلا صارت قابضة ثم
اذا كملت لطافتها يصير حامضة فاذا استولت بعد ذلك الحرارة عليها صارت حلوة واما المعتدل اذا عمل
فى الجسم اللطيف تولدت الدسومة وان عمل فى الكثيف تولدت الحلاوة وان عمل فى المعتدل تولدت التفاهة
هذا وجه الحصر فى هذه التسعة والذوق اهم الحواس للحيوان بعد اللمس لان الحيوان مركب من جسم حار رطب
فالحرارة اذا عملت فى الرطوبة لا بد وان يصعد الابخرة فاذا لم يكن لذلك الجسم من الغذاء ما يقوم بدل ما يتحلل
توالى عليه الضعف الى ان يؤدى الى الهلاك والاغتذاء انما يكون عند وجود قوة الذوق فاللمس تاثيره فى دفع
المضار المهلكة والذوق تاثيره فى جلب المنافع الضرورية وباقى الحواس تاثيرها فى جلب المنافع الغير الضرورية
والذوق قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان من شانها ان يدرك الطعوم التسعة بواسطة الرطوبة
والاجرام الفلكية فليس لها الى هذه القوة حاجة لعدم احتياجها الى الغذاء القائم بدل ما يتحلل الا ان لها شعورا
بما يلائم الحيوان من جهة اللذة لانها من المبادى الموجبة لحصول هذه القوة **القوة الثالثة الشم** وهى قوة مودعة
فى زائدتى مقدم الدماغ شبيهتين بزائدتى الثدى يدرك بها ما يلاقيها من الروائح بواسطة جسم لا رائحة
له كالهواء والماء الحاملة للروائح ودليل ان محل القوة الزائدتان ذهاب الشم عند فساد مزاجهما واختلف
الحكماء فى كيفية وصول الرائحة الى القوة الشامة فزعم بعضهم ان الرائحة انما يدرك بان يتحلل اجزاء الجسم ذى
الرائحة فيتبخر ويخالط الهواء المتوسط ويصل الى القوة الشامة واحتج بانه لو لم يتحلل من اجزاء ذى الرائحة
شىء ما كان للحرارة ما يهيجها من ذلك والتبخر ذكى الروائح ولا كان البرد يخفيها فالرائحة تصل الى الشم
بالبخار المتبخر المخالط للهواء ولهذا اذا اكثرنا تشميم التفاحة ذبلت لما يتحلل منها والجواب ان الروائح التى
تملأ المحافل والمجالس الواسعة لو كان تحلل شىء لوجب ان ينقص وزن ذى الرائحة ويقل حجمه وليس كذلك
ثم المسك اليسير كيف ينتشر منه فى اقل الازمنة من الابخرة المتحللة ما يملأ البيوت العظيمة والامكنة الفسيحة
وما كان الكافور الغير المتبخر رائحته يساوى رائحة المتبخر بل اعظم وزعم قوم اخرون ان الرائحة يتادى
الى الشم باستحالة الهواء المتوسط وانفعاله من الرائحة من غير ان يخالطه شىء من اجزاء ذى الرائحة المتحللة

عنه فانه

عنه فانه لولا انفعال الهواء ما امكن انتشار الابخرة فى المواضع الفسيحة فى الزمان اليسير على ما ذكرنا من
روائح المسك والكافور وزعم اخرون ان الرائحة يتادى الى الشم لا بتحلل شىء ولا باستحالة الهواء المتوسط بين
ذى الرائحة بل ينفعل فى الجسم الذى لا رائحة له من غير ان ينفعل فى الجسم المتوسط بينهما بل يكون هذا المتوسط مكملا لفعل
احدهما فى الاخر واحتج هؤلاء على بطلان المذهبين السابقين بانه لا يمكن ان يتحلل من ذى الرائحة اجزاء تسافر
مائة فرسخ او اكثر ولا يمكن ان يبلغ استحالة الهواء من الرائحة مسيرة ايام متعددة على ما هو واقع
فان المعلم الاول حكى ان فى بعض السنين وقعت ملحمة ببلاد اليونانيين التى لا يوجد فيها رخمة فسافرت الرخم
اليها برائحة الجيف من بلادها وبين البلدين عدة ايام ولا دليل لها الا الرائحة التى يمتنع وصولها الى هناك بتحلل
الابخرة والاستحالات من الهواء قالوا ولان النار اشد احالة للهواء وما قاربها من الاجسام ذى الرائحة
المحيل للهواء مع ان النار القوية انما يسخن ما حولها ولا تبلغ المسافة البعيدة والذى اختاره رؤساء المشائين
ان المشموم يجوز ان يكون هو نفس البخار المتحلل ويجوز ان يكون هو نفس الهواء المستحيل عن ذى الرائحة الذى صار له
رائحة فاذا بلغا الى الشم احسته به القوة ولو امكن ان يلاقى المحسوس الحس بذاته لادركه من غير افتقار الى واسطة
ثم بينوا ان الاستحالة لها مدخل فى الادراك فانا اذا بخرنا الكافور حتى افنيناه بالكلية فان رائحته ينتشر وتصل
الى حد معين فاذا لم نبخره ونقلناه من موضع الى موضع فان رائحته تبلغ بذلك النقل اضعاف ما وصل اليه بالتبخير
فى الاول ولولا استحالة الهواء لم يكن الامر كذلك واما حديث الرخم فيجوز ان يكون الناقل لتلك الروائح والابخرة
المتحللة عن الجيف الى تلك البلاد التى فيها الرخم وهى الرياح القوية فيحس بها الرخم المحلقة فى الجو العالى بقوة
حس الشم فيقصدها ويجوز ان يكون الرخم ادركت الجيف بحس البصر لا بالشم فان قيل بعض الجبال قد يرتفع الى حد
يرى من سبع مراحل وشوهد وقد امعنت النسور فى الارتقاء على قللها بقدر ضعف تلك الجبال واذا كان كذلك
مع ما اوتيت من قوة حس البصر فيجوز ان يرى الجيف من مسيرة خمسة عشر مرحلة فيسافر اليها واما ما قاله
اصحاب التادية لا بالتحلل ولا بالاستحالة فانه بعيد اذ التادية انما يكون بنسبة ما ونسبة للمؤدى عنه الى المؤدى
اليه والجسم ذو الرائحة لا يفتقر الى شىء من ذلك فان الكافور او كل ما له رائحة لو اخذ الى مسافة بعيدة او
عدمه دفعة واحدة امكن بقاء رائحته فى الهواء هو اما لاستحالة او مخالطة ولم يقدم هذه القوة لشرفها
فان البصر اشرف منها ومن السمع والسمع اشرف من الشم بل اتباعا للمشهور وجماعة من المتالهين كافلاطون
وفيثاغورس وهرمس وغيرهم من اساطين الحكماء زعموا ان الجواهر الفلكية والكوكبية لها شم وفيها روائح
ورد عليهم المعلم الاول واتباعه بان البخار المتحلل والهواء الذى له مدخل فى ادراك الرائحة لا وجود لهما
هناك فليس فى عالم الافلاك رائحة ولا لها حس الشم وهو كلام ضعيف لانه استقراء ناقص وايضا ان عنى بقوله
ان البخار او الهواء لها مدخل فى الرائحة انهما جزءا ما هو باطل لان المحل لا يكون جزءا من الحال ولو كان كذلك لكان
الجوهر جزءا من العرض وان عنى انهما شرطان للرائحة والادراك فلا يلزم من اشتراط شىء ههنا اشتراطه هنالك
فيجوز ان يكون لشىء واحد شرائط على سبيل البدل فان سواد القير ليس معللا بالكيفيات مع ان الالوان ههنا
معللة بها والكل جاز ان يكون له اسباب على سبيل البدل كالحرارة التى قد يكون علتها المجاورة للنار
او الشعاع او الحركة فالحق ان هناك روائح افضل واشرف مما عندنا بل ما عندنا مثال وظل لما هنالك وفيه
شم غير مشروط بالانف وهو الامكان الاشرف فيحيط ثم عند اتصالنا بها فى نوم او يقظة نشم روائح
لذيذة من مسك وعنبر وعود وغير ذلك مما هو اشرف واعظم مما عندنا ثم ارباب العلوم الروحانية
الشريفة متفقون ان لكل كوكب بخورا مخصوصا وكذلك كل روحانى له دخن معروفة يستنشقونها
ويتلذذون بها وبروائح الاطعمة المعمولة لهم لا يؤثر اعمالهم بدونها على ما شهدت التجربة بذلك وهذه من الاسرار
العظيمة التى لا يدرك الا بالاعتبار والمباشرة والتجربة فافهم **القوة الرابعة السمع** وهو قوة مودعة فى العصبة

المفروشة على سطح باطن الصماخ يدرك بها الاصوات بتوسط الهواء المنضغط بين القارع والمقروع
واما ماهية الصوت فهي الكيفية المدركة بحس السمع المستغنية عن التعريف فانها اقوى الادراكات واظهرها
فيمتنع تعريفها بما يكون اظهر منها واما سببه المقتضي لوجوده فقالوا انه تموج الهواء وليس المراد بالتموج
حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل المراد بالتموج الحالة الشبيهة بتموج الماء الذي يحدث بصدم بعد
صدم وسكون بعد سكون واما سبب التموج فهو اما مس عنيف وهو المسمى عندهم بالقرع واما تفريق عنيف
وهو المسمى بالقلع وانما اعتبروا قيد العنف لانا اذا قرعنا الصوف والقطن باللين فانه لا يظهر لهما صوت وكذلك
في القلع فانا لو قلعنا خشبة مغروزة في صوف وقطن لم يكن لها صوت بخلاف ما اذا كانت في مكان صلب
واما كون كل واحد من القرع والقلع موجبا للتموج لان القارع يلجئ الهواء الى ان ينقلب الى خلاف جهة القرع
بعنف شديد وكذلك في القلع يتموج الهواء بين الجسمين المنفصلين بعنف شديد فاذا احدث القرع او القلع
على كيفية مخصوصة يلزم حدوث الصوت ايضا على كيفية مخصوصة ثم يتادى التموج الى باطن سطح الصماخ و
يؤدي معه الصوت المخصوص فحينئذ يحصل سماع الصوت ويدرك الحروف بسبب تقطيعات الحروف الحاصلة
للصوت وهذا السماع لا يحصل الا عند وصول التموج الى الصماخ وبرهانه ان الاصوات الواصلة الينا من
المواضع العالية يختلف وصولها بحسب اختلاف هبوب الرياح وكذلك من وضع فمه على انبوبة طويلة ووضع
الطرف الاخر على اذن انسان وتكلم بكلام فانه لا يسمعه الا ذلك الانسان الواصل اليه تأدية التموج دون غيره
وذلك يدل على ان الوصول شرط في السماع والوصول لا يكون دفعة بل يحتاج الى زمان فانا اذا راينا انسانا
من البعد يضرب بالمعول فانا نرى الضربة في الان ونسمع الصوت بعد ذلك بزمان طويل او قصير يختلف ذلك بحسب
المسافة وقربها ولولا ان السماع متوقف على وصول الهواء المتموج الى الصماخ لكانت الرؤية والسماع معا
واوردوا على هذا بان وصول الصوت الى الصماخ لو كان شرطا في السماع وجب ان لا نسمع الكلمة من وراء
جدار لا مسام فيه وعلى تقدير ان يكون هناك مسام فهي قليلة فيقتضي ان يتشوش الامواج الحاملة
للصوت بصدمات الجدار وحينئذ لا يبقى تقطيعات الحروف واشكالها كما خرجت من الحلق ووجه اخر في ان الوصول
والتادي ليس بشرط في السماع ان الهواء الحامل للحروف ان تادى كله الى شخص واحد وجب ان لا يسمع غيره من
الحاضرين لان الصوت المخصوص لو وصل دفعة الا اليه فقط وان كان الحامل كل جزء من اجزاء الهواء فاذا تكلم
الانسان بكلمة وجب ان يسمعها السامع مرارا لان المتادي الى صماخه اجزاء كثيرة من الهواء وكل واحد منها حامل
للكلمة ولاجل هذا قوم فزعموا انه لا حاجة الى التادية والوصول والجواب ان الجدار الحائل ان لم يكن فيه منفذ
بالكلية امتنع السماع لانا نعلم بالتجربة ان الحائل كلما كانت منافذه اقل كان السماع اضعف فاذا لم يوجد المنافذ
بالكلية وجب ان لا يحصل السماع بالكلية واما انكسار اشكال الحروف بصدمات المنافذ فيجب ان يعلم ان تكون الحروف
انما يكون بملاقاة الهواء بعد حبسه فلا يكون التمويج الفاعل للحروف مختصا بكل الهواء دون اجزائه بل يكون كل
جزء من اجزاء الهواء يتشكل بحروف الصوت فالتموجات الهوائية الواصلة دفعة اي جزء منها وصل الى الصماخ
حصل الشعور بذلك الصوت والكلمة والدليل على هذا سماع الخلق الكثير للكلمة الواحدة في مكان واحد في
ان واحد وسماع البعض دون البعض عند تموجات الرياح بحسب شدة اضطراب بعض الاجزاء الهوائية دون بعض
الاجزاء واختلف الحكماء في ان المسموع من الصوت هو الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ فقط او يكون
الصوت القارع محسوسا وقبل القرع حالة كونه في الخارج سالكا الى الصماخ محسوسا ايضا وهذا القول الاخير هو
الاصح لانا اذا سمعنا صوتا ادركنا جهته وقربه وبعده فلو كان المسموع انما هو الصوت حالة القرع فقط لكان
يجب ان لا ندرك الجهة والقرب والبعد لانتفاء اثر التموج عند الوصول الى الصماخ كما اذا لمسنا فانا نشعر
لا من جهة لمسه بين قربه وبعده من قريب او من بعيد بل لا ندركه الا من حيث انتهى الينا وليس ادراكنا للصوت كذا الا انا ان
جهتها ونميز

جهتها ونميز بين قربها وبعدها فالاصوات العائمة والهواء من خارج مدركة ولا يجوز ان يقال انا انما
ادركنا الجهة لان الهواء القارع توجه الينا منها وانما ادركنا القرب والبعد لان الاثر الحاصل من القرع القريب
يكون اقوى من الاثر الحاصل من البعيد الاضعف لانا نجيب عن الاول ان الصوت ربما كان على يميننا فنسد الاذن اليمنى
ونسمع الصوت باليسرى مع شعورنا بان الصوت ورد من اليمين لان التمويج يصل الى اليمنى اولا ثم ينعطف على اليسرى
ثانيا فنسمعه فلا يكون ادراك الجهة لاجل ان القارع ورد من تلك الجهة وعن الثاني انما ذكرتموه لو كان حقا
لكنا اذا سمعنا صوتين من بعد واحد مع اختلافهما في القوة والضعف وجب على ما نقلوه ان نحكم بان الاقوى
اقرب والاضعف ابعد والامر ليس كذلك وذكر ابو البركات البغدادي ان ادراك الجهة والقرب والبعد لا يجوز
ان يكون حاصلا بمجرد ادراك الصوت القائم بالهواء القارع لما ذكرنا بل انما يحصل بتتبع الاثر الوارد فان كان
وروده في زمان اطول فهو ابعد وان كان اقصر فهو اقرب فاذا قرع صماخنا هواء وتتبعنا اثره بالتامل الاثر الوارد
الينا مما قبله فيما قبله حتى ينتهي الى انقطاع الاثر وفنائه فهذا الطريق يدرك الصوت الوارد وزمان وصوله
وجهته وقربه وبعده وما بقي من مراتبه القوية والضعيفة فان لم يبق في المسافة من الاثار ما يعرف به
المبدأ لم يمكننا ان نعرف من احوال الجهة والقرب والبعد شيئا وان بقي اثر ما فانا بقدر ما بقي ندرك شيئا من ذلك
الاثر بحيث لو حصل شعورنا باخر صوت الى ان علم نفرق بينه وبين دوي الرحى القريبة منا وكذلك اذا سمعنا
كلام انسان على بعد عشرة اذرع وكلام اخر على بعد خمسة اذرع ولم نرهما فانا نعرف بالادراك السمعي
وبتتبع الاثر ان احدهما ابعد من الاخر وذكر فخر الدين ان السمع انما يدرك نفس الصوت في جهة مخصوصة والجهة
لا يكون مدركة بالسمع بل المدرك هو الصوت فقط فانه لو كان هذا الصوت حاصلا في جهة اخرى لكان صوتا
ايضا غير مختلفة باختلاف الجهات واذا كان المدرك بالسمع نفس الصوت الحاصل في جهة معينة فلا يكون
هذا موجبا لادراك الجهة وهذا مما يجب ان يتفكر فيه واقول ما قال احد ان الجهة التي هي طرف الامتدادات
مدركة بالسمع وانما قالوا ان الصوت يحمله الامواج الهوائية الى الصماخ وهو المسموع ولكن لما كان وصوله
موقوفا على حركة وزمان وتلك الحركة واقعة في مسافة وبينا ان الحق ان الصوت مدرك في حال حركته في
تلك المسافة فاذا تتبعنا الاثر ادركنا الصوت في جهة من المسافة والجامع للادراكين هو النفس فالنفس
يدرك الجهة والصوت معا ومن لوازم السمع ادراك الصوت في جهة ولا يلزم من ذلك ان يكون الجهة مدركة
للسمع على ان الحق ان هذه القوى الظاهرة لا ادراك لها ولا شعور بل هي الات فيها استعدادات مختلفة يدرك النفس
الناطقة بواسطتها هذه المحسوسات فقط وليس هذا موضع يليق ببيان ذلك لمخالفته للمشهور ولعل الله
تعالى يعقد في احوال القوى فصلا وليس الصوت نفس القرع والقلع لوجوه الاول امكان تعقل الصوت بلا
الثاني بقاؤه بعد الفراغ عن القرع والقلع ولو كان نفسه او جزا منه ما بقي الصوت بعدهما الثالث ان
القرع والقلع يدركان بالبصر والصوت لا يدرك الا بالسمع وليس الصوت نفس الحركة التموجية الحاصلة من القرع
والقلع لامكان تعقل الصوت دونها وتعقل حركة التموجية بدونه ثم التموج يدرك بحاسة اخرى غير
السمع فالصوت امر عارض للحركة القرعية او القلعية فاذا انتهت تلك الحركة التموجية هوائية كانت
او مائية الى الصماخ وفي تجويفه هواء راكد تموجه وشكله بشكل نفسه ثم وقع على الجلد المحدق
على العصبة المقعرة كهذا الجلد على الطبل فيحصل الشعور بذلك للقوة والحروف يدرك بسبب التقطيعات ولما
اصوات الجواهر الفلكية فقد اثبت وجودها اكثر القدماء كهرمس وفيثاغورس وافلاطن وغيرهم من الاساطين
ومنعها ارباب البحث والنظر كالمعلم الاول واتباعه والفيثاغورسيون المثبتون للاصوات اثبتوا الهوائيتها
وخروجه عنها وانما لم نسمع تلك الاصوات لامتلاء اسماعنا منه وهذا كلام في غاية الضعف فما ادري
اثباتهم للهوائيتها اهو لكونه متوسطا في السماع كما هو عندنا او هو رمز والاظهر انه رمز فانهم رايت

او تلك الحكماء الافاضل اعظم من ان يخفى عليهم امثال هذه فان انواع العلوم الحكمية الواصلة الينا من
استنباطاتهم واستخراجاتهم وكانت عزيزة عندهم يتكلمون بها على الرمز والايماء لمصالح وارسطو
هو الذي جمع تلك الاقاويل وكساها ترتيبا وتهذيبا وان نافوا بهذه الاصوات انما نفوها لعدم وجود
المودي للصوت من الهواء والماء فانهم لما وجدوا ههنا لا يصح قيام الصوت الا بهما وهما معدومان فهو استقراء
ناقص فانه يجوز ان يكون للشيء عدة اسباب فحينئذ يمكن ان يكون الاصوات الفلكية معللة باسباب اخرى
كيف وقد علمت ان التموج والهوا ليسا بجزئين من حقيقة الصوت وانما هو من مقومات وجوده فيجوز
ان يكون هناك اسباب غير ما ذكر من القرع والقلع والتموج التي لا يوجد في عالم الافلاك وعدم
سماعنا لهذه الاصوات لا يدل على عدمها فانه يجوز ان يكون عدم سماعنا معللا بعدم الموصل للصوت
الى اسماعنا ثم اصواتها انما يكون في داخلها لا سبيل الى الخروج وهي غير منخرقة ولا في داخلها هواء
يحمل الصوت الينا فلا مبلغ فلا وصول وقول بعضهم لو كان لها اصوات لكانت عظيمة هايلة مناسبة
لاجسامها فكان يجب ان تهدم الجبال الشامخة وتشقق الصخور الهايلة وتخرب العمارات الموجودة
في العالم كما يفعله الرعود الهائلة والبروق الشديدة فان هذا كله انما يلزم ان لو كان هناك مبلغ
ومؤد تلك الاصوات الى هنا من هواء او غيره وجميع السلاك والافاضل الواصلين الى الامور الشريفة
الروحانية من الفهلويين والبابليين واليونانيين والهنديين يثبتون هذه الاصوات في العالم الاوسط
لا في مقام جابلقا وجابرصا بل في المقام الثالث المسمى عندهم هورقليا الكثير العجايب والغرايب فيظهر
للواصل اليه روحانيات الافلاك وما فيها من الصور المليحة والمحاسن الانيقة والاصوات
الموسيقية والنسب التأليفية التي تتحير فيها العقول وتبتهج منها النفس وحكي عن فيثاغورس انه عرج
بنفسه الى العالم العلوي حتى سمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات
الكواكب وسمع اصوات حركات الافلاك حفيف الاملاك ثم رجع ورتب عليها الالحان والنغمات
وكمل علم الموسيقي وهو اول من تكلم في هذا العلم ثم تبعه نيقوماخس وبطليموس واقليدس وغيرهم من
الحكماء ثم كيف لا يكون لها اصوات وقد ابدعت على اتم واحكم مما يمكن ان يكون عليه الاجسام المتحركة بالحركة
الدائمة من الوثاقة والصلابة والملاسة والخلاء محال فاذا احتكت بعضها ببعض فلا بد وان يظهر لها الحان
ونغمات تناسب عشقها وشوقها ولا يجوز ان يكون هذه الاصوات خيالات فان هذه المقام لا يصل اليه الا السلاك
والمرتاضون وهم يعلمون حينئذ انه ارفع من الخيال والوهم على صحة هذه الامور موازين يميزون بها بينها وبين
الخيال فالحاصل ان من لدن الفلك الاعظم الى منتهى فلك القمر روح وريحان ونغمات لذيذة والحان مشجية
وصور حسان ومساكن الحور والولدان وهو سرور وحبور كله لا الم فيه فاصوات العالم الفلكي بالالحان
المطربة والنغمات اللذيذة مرتفعة دائمة بالتسبيح والتقديس والثنا والمدح باللغات المختلفة والالسنة
المتفننة للواجب لذاته عز شانه وقد اتفق الحكماء ان العالم السفلي ظل للعالم العلوي وكل ما يكون ههنا يجب
ان يكون هناك افضل منه واكمل اذ لو لم يوجد النطق هناك لم يمكن وجوده هنا واما الصدا فهو تموج
من الهواء الراجع الى الخلف من مصادمة جبل وحائط لانضغاط بين كل واحد منها وبين ما يقرعه من هواء
اخر فان الكرة المرمي بها الحائط اذا رجعت موجت الهواء والصدا هل نفس الصوت الحادث من تموج الهواء الثاني
او هو لا تموج الهواء الاول المنعطف والاشبه انه هو تموج الهواء المنعطف الثاني ولاجل ذلك يكون
على صفته وهيئته والقرع الكاين من هذا الهواء المولد صوتا من تموج هوائنا لا يكون شديدا ولو كان كذلك
لاضر بالسمع ولا يبعد ان يكون لكل صوت صدا عند كل مصادمة ولكن لا نسمع كما ان لكل ضوء عكسا وقد
لا نرى لضعفه وانما لا نسمع الصدا في البيوت لان المسافة اذا كانت قريبة بين الصوت وتعاكس الصوت يقع الصوت

والتعاكس

بلغ

والتعاكس في زمان واحد فلا يحصل التمايز بينهما فلا يقع الشعور بالعكس الصدائي ولاجل هذا يكون صوت المغني
في البيوت اقوى مما يكون في الصحراء لانضمام العكس الى الصوت الاصلي بخلاف ما اذا كان العاكس بعيدا فان الاذن
يفرق بين الصوتين تفريقا محسوسا وان كان الموجب للصدا شيئا املس فان الصدا يثبت زمانا لتواتر الانعكاس بسبب قوة
الاندفاع فيندفع الجزء الواحد من المنعكس مرارا كثيرة كما هو في الحمامات ويكون بين كل صدمة ورجوع تخلل سكنات
على ما هو راي الجماعة ويرد عليهم بان الهواء اذا سكن قبل الانعكاس فلا يحفظ تقطيعات الحروف وتشكلاتها
فلا يسمع الصوت المخصوص من الصدا وان لم يسكن فقد خالفوا مذهبهم في اثبات السكون فان اجابوا بان التموج
الذي انتهى الى المصادم بوقعه ينضغط بينه وبين هواء اخر خلفه تقرعه فيموجه ويشكله بشكل نفسه فيقال
لهم ان الهواء لا يكون له من القوة ان يشكل بالتقطيعات هواء اخر فان الهواء جسم سيال لطيف سريع الالتيام
والافتراق فكيف يحفظ الشكل وتقطيعات الحروف ثم كان يجب ان الهواء الذي في الصماخ اذا تشوش لا يسمع
شيئا لان التموجات تشوشت واختلفت فان قالوا بان الصوت يخرق الهواء وينفذ فيه لقوته وشدته فلا يتشوش
فيقال انا نشوش جميع الهواء الذي في الصماخ لا يبقى للبعض الاخر قوة النفوذ ولا يمكن امتيازه عن الهواء الثاني والاخر
علما ان القرع والقلع والتموج غير داخلة في ماهية الصوت بل هي اسباب مادية وفاعلة لوجود الصوت غير تامة
والسبب الاصلي المتمم والمشكل للصوت بالحروف والحافظة زمانا ما هو بعض الروحانيين المقدسين وكذلك في الشم
والذوق وغيرهما القوة الخامسة البصر وهو مشتملة على بحثين البحث الاول في المبصرات الاجسام اما ان يحجب ما وراءها عن
الابصار اولا فان حجب فهي الاجسام الكثيفة وان لم يحجب فهي الاجسام الشفافة والاجسام الكثيفة اما ان يحتاج
في رؤيتها الى الحضور جسم اخر غير الشاف وهو المضيء او يحتاج الى الحضور ذلك وهو الجسم الملون ثم الشاف انما
يصير شافا بالفعل اذا صار الملون ملونا بالفعل وانما يصير الملون ملونا بالفعل اذا قابله المضيء فقبل
المقابلة هو متلون بالقوة والشفاف حكمه كذلك فانه قبل ان يصير الملون ملونا بالفعل يكون شافا بالقوة فاذا صار
ملونا بالفعل صار الشاف شافا بالفعل وبعض المتاخرين زعم ان الوان المتلونات هو نفس الشعاع الحاصل من المضيء
فسواد الاسود وحمرة الاحمر هو حصة من الشعاع الحاصل من النير وانما اختلفت الالوان بسبب اختلاف
الاستعدادات فلو لا والالوان ليست حاصلة في الظلمة محجوبة بها فان الظلمة عدمية لا تحجب فلو كان موجودا
لرئي واللون انما هو كيفية ينفعل عنها البصر فاذا لم يحصل انفعال البصر عنها في الظلمة فلا يكون موجودة
واذا لم يكن موجودة في الظلمة العدمية ووجدت في الشعاع فهي نفسه والجواب ان هذا كلام في غاية الضعف
فان عدم ظهور اللون في الظلمة لا يدل على عدم اللون بل يدل على انتفاء شرط الظهور وهو الشعاع او امر
اخر وقوله في حد اللون انه كيفية ينفعل عنها البصر فللخصم ان يمنع ان ذلك حد فان انفعال البصر عن الشيء ليكون
نفس حقيقة ذلك الشيء بل هو تابع لحقيقته فان الشيء يجب تحققه اولا ثم يلزمه بعد ذلك ان ينفعل البصر عنه ثانيا
وليس انفعال البصر بالفعل لازما للون فان بعض الاشياء المتلونة او المضيئة غير مرئية بالفعل اما لعدم الباصر
او لاختلال البصر او لانتفاء قصد فعلم ان انفعال البصر بالفعل لا يكون لازما للون فان قيل بان انفعال البصر لازم
اللون عند حضور الباصر والمقابلة والتحديق والثلاثة موجودة في الظلمة مع انا لا نرى شيئا فالالوان في الظلمة
معدومة فيقول الخصم انما يكون انفعال البصر لازما للون مع ما ذكرتم مع زيادة قيد اخر وهو اشراق الشعاع
ثم اذا كان انفعال البصر متوقفا على امور اخرى وراء اللون ذكرناها على ما اتسع عليه هذا الخصم فلم يبق
سوى استعداد انفعال البصر فعلم ان انفعال البصر عن اللون في الظلمة لا يدل على عدم الامر المستعد له فان ذلك
حيث وجدنا اللون وجدنا الانفعال فهو رجوع الى الاستقراء فيجوز ان يكون في الظلمة لون ولا ينفعل عنه البصر
وايضا اذا كان مفهوم اللونية على ما ذكر كونها بحيث ينفعل عنها البصر بالفعل وكان الانفعال غير حاصل
في الظلمة بالفعل فلا يكون الانفعال لازما للونية بل يكون عرضا عاما للسواد تابعا لتحققه واذا كان اللونية

عرضية للسواد والبياض فلا يلزم من انتفاء العرض بالفعل انتفاء ما عرض له ولانه لا يلزم من عدم وجود اللون
في الظلمة ووجوده عند الشعاع ان يكون نفس الشعاع فانه ربما كان لازما له او من بعض شروط وجوده فقد
علم انه لا يلزم من تلازم شيئين اتحاد حقيقتهما طريق اخر والذي يدل على ان الشعاع غير اللون ان نقول لهم
انا خذون اللون عبارة عن نفس الظهور للبصر او تاخذونه عبارة عنه مع جهة خاصة من سواد وبياض
فان اخذتموه بالمعنى الاول فهو باطل لان جميع اضواء الشمس والكواكب والنار ظاهرة للبصر مع كونها ليست بنفس
اللون واذا غلب الضوء الشعاعي على الشيء غاب سواده مع تحقق الظهور الشعاعي وان اخذتموه بالمعنى الثاني
فاما ان يكون نسبة الظهور الى السواد والبياض كنسبة اللون اليهما في انهما لا يزيدان على نفس السواد والبياض
في الاعيان او لا يكون كذا بل يكون الظهور زائدا على السواد والبياض ومغايرا لهما فان كان الاول لزم ان يكون
الظهور من المحمولات العقلية كاللون وان لا يكون في الاعيان الا السواد والبياض وح لا يكون ظهور البياض
في الاعيان الا نفس البياض فيجب ان يكون الاتم بياضا او سوادا اتم ظهورا وليس الامر كذلك فان الثلج اتم بياضا
من العاج فاذا وضعنا العاج في الشعاع والثلج في الظل وجدنا الثلج اتم بياضا من العاج ووجدنا العاج
الذي في الشعاع انور واضوء من الثلج وهكذا يكون الحكم فيما اذا وضعنا الاتم سوادا في الظل والانقص
سوادا في الشعاع فانه يكون الانقص سوادا اضوء والاشد سوادا انقص ضوءا فدل هذا على ان الابيضية
والاسودية غير الانورية واللون غير النور والشعاع ولا يجوز ان يقال ان ذلك انما يكون كذا لاعتبار كونه
في الظل الذي لا يخلو عن الظلمة لانا نقول فاذا عكسنا الامر فقلنا الاتم سوادا وبياضا الى الشعاع والانقص
الى الظل فانا نرى الاتم سوادا وبياضا انور واضوء مع بقاء شدة السوادية والبياضية فبقي ان يكون الحق
هو ان الظهور في الاعيان امر مغاير للسواد والبياض فيكون الشعاع غير اللون وهو شرط في ظهورها
ثم قول المشائين ان الهواء ليس بمظلم لانه عبارة عن انتفاء النور فيما يمكن عليه التنور فانه لا يلزم من ان يكون
بعض سماء السلوب مع الامكان اسما للشيء في بعض المواضع ان يكون في الجميع كذا والذي يدل على ظلمة الهواء انا اذا
فتحنا اعيننا في الليالي المظلمة ولم نر شيئا سمينا ما عندنا ظلمة سواء كان ثمه جبلا او جدارا او هواء مطلقا
او غير ذلك سواء كان ذلك الشيء قابلا للنور او لم يكن قابلا والظلمة عند جماعة من الحكماء المتالهين عبارة
عن انتفاء النور مطلقا من غير ان يشترط فيه الامكان فانا لو فرضنا العالم خلاء او ملأ لا نور فيه كان
مظلما ولازمته الظلمة مع عدم امكان النور فيه وليس هذا الفرض محالا بالنسبة الى ذات العالم وان كان محالا
بالنسبة الى العلة فعند هولاء كلما لا نور فيه فهو مظلم كيف كان تحقيق ثاني في الابصار زعم قوم من الحكماء الاوائل
وجماعة من ارباب العلوم الرياضية ان الابصار انما هو مشروط بخروج شعاع من العين ومنهم من قال ان
المرئي اذا كان مضيئا وقابله البصر حدث في الرطوبة الجليدية صورة مساوية لصورة المرئي فيحصل بذلك
الابصار ومنهم من قال ان الابصار ليس بالشعاع ولا بالانطباع بل اذا كان المرئي حاضرا والحاسة سليمة
والشروط كلها موجودة يحصل الابصار اما القائلون بالشعاع فقد اختلفوا فمنهم من قال ان الشعاع
يخرج من العين ثم يتصل بالمرئي ويكون عنده الابصار ومنهم من قال ان الشعاع الخارج يتصل بالهواء المكتنف
بالمرئي ويصير ذلك الشعاع المتصل بالهواء المتصل بالمرئي سببا للابصار والذي يدل على بطلان مذهب
القائلين بالشعاع وجوه الوجه الاول ان ذلك الشعاع الخارج من العين اما ان يكون جسما او عرضا
لا جائز ان يكون عرضا لان الاعراض لا يصح عليها الانتقال فيمتنع وصفها بالدخول والخروج ولا جائز
ان يكون جسما والا لوجب ان يختلف الابصار عند هبوب الرياح وركودها كما اختلف بذلك سماع الاصوات
ولكانت الرؤية غير مختلفة بالقرب والبعد لكون الشعاع هو المبصر فاذا اتصل بالمرئي ادركه كما هو قريبا
كان او بعيدا فان قلت ان الشعاع لم يتصل بجميع المرئي بل بقدر ما اتصل به فلاجل هذا لم يبصر الكل قلت ما العلة

الموجبة لتخصيص جزء من المرئي بوصول الشعاع اليه دون سائر الاجزاء الباقية مع تساوي نسبة كل واحد
من الرائي والمرئي الى الاخر فكيف عجز الشعاع البصري عن استيعاب ظاهر شخص واحد من بعيد ولم يعجز عن استيعاب
نصف كرة العالم التي هي الغاية في الكبر والبعد ثم قد نرى على جهات الجسم الذي رايناه صغير الجسم الذي
كبيرة ولا نراه كما هو في نفس الامر فان كان علة قصور ذلك الشعاع عن استيعابه وجب ان يعجز عن ابصار
ما على جهاته وجوانبه الثاني لو كان الشعاع جسما به الابصار لكانت حركته على خط مستقيم على زاوية قائمة
فان رؤيتنا الاشياء على خطوط غير قائمة ولا المختلفات في الجهات كفوق واسفل فان كل جسم له طبيعة واحدة لا يجوز
ان يتحرك بتلك الطبيعة الى جهات مختلفة وان كانت حركة هذا الشعاع ارادية فالارادة اما ان يكون لنا او له
فان كانت لنا كان لنا ان نفتح البصر ولا نرى ما يقابلنا من المضيء والمستضيء بان نقبض الشعاع الينا بالارادة
وليس كذا وان كانت الارادة للشعاع فهو حيوان متحرك بالارادة فيكون ادراكه لذاته لا لنا وكل ذلك محال
فكون الشعاع جسما محال الثالث ان الشعاع لو كان جسما به الرؤية لكان رؤية ما في الخزف اولى مما في
الزجاج لكثرة المسام في الخزف بدليل الترشح ولا يجوز ان يقال ان رؤية ما في الزجاج وتحت الماء الصافي بالمسام
التي هناك كما هو رايهم فكان يجب ان لا نرى جميع ما في الزجاج وتحت الماء الصافي بل كان نرى بقدر المسام الموجودة
وليس الامر كذا فانا قد نرى ما تحت الماء اكثر الرابع لو كانت الاشعة الخارجة من العين اجساما بها الرؤية
وجب ان لا نرى الشمس والكواكب لكون الفلك لا يخرق بالشعاع الجسماني ولوجب ان نرى القمر قبل الثوابت بزمان
يناسب تفاوت المسافة بينهما وليس كذا بل نرى نصف كرة العالم دفعة واحدة واذا غمضنا العين ثم فتحناها
عاد دفعة واما الفرقة الثانية من القائلين بالشعاع فيقولون ان حصول الابصار بخروج شعاع من
العين يتصل بالهواء المتصل بالمرئي فيدل على ابطاله وجوه الاول لو كان الشعاع الخارج من العين يفعل في
الهواء فيحيله الى كيفية صالحة لحصول الابصار لكان كلما كان الناظرون اكثر كانت الكيفية الموجبة للابصار
اقوى لقبول الهواء حينئذ بسبب اتصال الشعاع به للاشد والاضعف فكان يجب ان يكون الابصار اقوى
واشد وكان ايضا اذا اجتمع ضعفاء البصر للابصار يكون ادراكهم للشيء اتم واكمل مما اذا كانوا منفردين
لان انفعال الهواء من المجموع اشد من انفعاله من الواحد المنفرد بالرؤية وكان يجب ان لا نرى الكواكب
لامتناع وصول الهواء المنفعل اليها الثاني لو كانت الرؤية بانفعال الهواء عن الاشعة البصرية فالاشعة
المجتمعة لجماعة على جسم واحد بسبب استحالة الهواء اما ان يتراكم او يتدافع او يتداخل او يماس كل واحد
من الاشعة غير ماسه الاخر والاقسام الاربعة باطلة اما التراكم فلانه يوجب ان يكون الابعد من
الاشعة المتراكمة لا يرى صاحبها ما يرى صاحب الاقرب المماس للجسم المرئي وكان يلزم ان الشخص اذا نظر الى
شيء بعد نظر جماعة ان لا يرى كما يرى اذا نظر اليه قبلهم وكان الشعاع المتاخر يرى المتقدم بمماسته له وكان
للجماعة الناظرون الى شيء واحد يكون بعضهم اولى بالسبق من البعض الاخر وكل ذلك محال واما التدافع
فانه يوجب ان يكون صاحب الاشعة المدفوعة لا يرى شيئا مع التحديق ومقابلة المضيء والمستضيء وليس
كذلك واما التداخل فقد عرفت استحالته واما القسم الاخير وهو الذي يماس كل شعاع غير ما يماسه
الاخر فيقتضي ان لا يرى اصحاب الاشعة شيئا واحدا وهو باطل وهكذا يكون حكم الاهوية المنفعلة فان
ان الهواء انفعل عن اشعة الجميع فيصير ادراكه الكل بذلك الهواء الواحد قلت لو كان الامر كذلك لكان
يكفي في رؤيته الكل انفعال الهواء عن عيون البعض فكان يجب على من قابل جماعة انفعل الهواء عن اشعة
عيونهم ان يرى ما يرونه وليس كذلك الوجه الثالث لو كان الابصار بخروج شعاع من العين لما في
المبصرات لما امكن الاحول ان يرى الشيء شيئين لان كل جزء من الشعاع يقع على موضع من الشعاع ومما
فلا يمكن ان يرى غيره ولا يصح ان يرى الجزء الواحد مرتين سواء وقعت الاجزاء الشعاعية على الجسم المرئي

متفرقة او مجتمعة على سبيل الاتصال لا على سبيل التراكم الذي قد عرفت استحالته وايضا ما كان رؤية الشيء الواحد شيئين مختصا بالاحول بل كان في الكل كذلك فانا اذا غمضنا احد العينين وفتحنا الاخرى ورأينا بها الشيء بخروج الشعاع المتصل به فاذا فتحنا العين الاخرى فيخرج منها اشعة اخرى يجب رؤية ذلك الشيء مرة اخرى وهؤلاء الذين هم اصحاب الشعاع يقولون ان جميع ما يرى من الصور المرايا انما هو بانعكاس الشعاع البصري من المرايا الى ما يحاذيها مثلا اذا وصل الشعاع الى المرآة راها فاذا انعكس منها الى الجسم الآخر رآه ايضا معا فيكون الشعاع الواحد يرى شيئين معا فيخيل الى الرائي ان احد الشيئين مرآة في الآخر فان قصرنا على بطلان مذهب الانعكاس ببطلان اصل الشعاع مما ذكرناه من الوجوه فلان ذلك فان الانعكاس متفرع على صحة القول بالشعاع ولما بطل الاصل بطل الفرع وان اردتنا ان نشرع وتبطل الانعكاس خاصة فخذ اليك وجوها الاول ان الناظر في الماء يرى صورة الثوابت والكواكب ويمتنع خروج شعاع من العين الى سطح الماء ثم منه الى الثوابت ومن الثوابت يكر راجعا الى الماء كل ذلك السفر والاياب الطويل في آن واحد ويلزم من ذلك وقوع الحركة لا في زمان وقد علمت استحالته الثاني ان الناظر في المرآة الصغيرة يرى وجها صغيرا مع كمال الصورة والاعضاء وتمامها فاذا انعكست الاشعة من المرآة الى الوجه ووصلت الى جميعه وجب ان يرى صورة وجهه كما هو لا اصغر منه وان انعكست الاشعة منها الى بعض الوجه فكان يجب ان يرى ذلك البعض على ما هو عليه من كمال الصورة والهيئة دون البعض الآخر وان انعكست ولاقت من كل عضو بعضه فما كنا نرى صورة الوجه على تمامه بل من كل عضو بعضه والاقسام كلها باطلة الثالث لو كان الابصار بانعكاس الشعاع البصري وكان الماء والبلور يرى فيهما اشباح ما قابلهما وصور ما وراءهما من الاجسام ورؤية ما خلفهما انما هو لما فيهما من التخلخل وتفرق الاجزاء والمنافذ الموجب لنفوذ الاشعة البصرية فيهما وتفرقها فكان ينبغي ان لا يرى كل واحد منهما تاما بل كان رؤية احدهما تاما يقتضي نقصان الآخر وبالعكس فما كنا نرى الشبح في الماء والبلور ورؤية ما وراءهما تامين وهو محال الرابع انا اذا نظرنا الى المرآة فرأينا شيئا وصورته معا فاما ان يكون الشعاع المبصر للشيء الملاقي له الذي به الابصار واحدا او كثيرا فان كان واحدا وجب ان لا نرى الا شيئا واحدا لا اثنين كما هو الواقع وان كان الابصار بشعاعين احدهما منعكس والآخر متاصل فاما ان يتداخلا او يتحدا بامتزاج واتصال او يتفرد كل واحد منهما بجهة من الابصار او يتناوبا والاول محال والثاني يقتضي ان يكون ما يبصره صورة واحدة وهو خلاف الواقع والثالث يوجب ان يكون المبصر بكل واحد من الشعاعين بعض الصورة وبمجموع الشعاعين كلها فيكون المرئي صورة واحدة لا صورتان والمشاهدة يكذبه والتناوب محال والا كان المرئي لنا دائما واحدا لا على التعيين فان قيل بتراكم الشعاعين فالتراكم لا يقتضي التعدد وانما يقتضي زيادة ظهور فقط ولو كان التراكم يوجب تعددا فكنا اذا نظرنا باحد العينين الى شيء ثم فتحنا العين الاخرى عليه انا نراه شيئين الخامس لو كانت الرؤية بالانعكاس فاذا وضعنا خاتما بين مرآتين وجب ان لا نرى صورا كثيرة والتالي باطل لان الشعاع المنعكس من المرآتين الى الخاتم اذا تكثر باختلاف الشعاع منه صورا كثيرة لزم ان يكون في المادة الواحدة بالنوع عن المبدا الواحد صور كثيرة وذلك محال ولا يجوز ان يكون الكثرة بسبب التادي عن المرآتين فانهما في جهتين مختلفتين وعلى تقدير ان يكونا في جهة واحدة فما كنا نرى الا صورتين فقط ونحن نرى اكثر من ذلك ولما كانت الاشعة كلها عكوسا ليس فيها اشعة اصل امتنع ان يكون التكثر بسبب ذلك وليس المجانسة الشعاعية وا حلة والا لادى صورة شيء واحد ولما بطلت جميع الاقسام التي يمكن ان يكون للانعكاس بسببها بطل القول بالانعكاس الوجه السادس انا اذا نظرنا الى المرآة وابصرنا المرآة والصورة المرئية فيها معا في آن واحد فان كانت رؤيتنا لتلك المرآة بالشعاع الذي كان يرد انعكس عنها الى ذلك الشيء المقابل فيكون مفارقة الشعاع الذي به

رؤية المرآة غير موجب لانسلاخ صورة المرئي عن الرائي فكان يجب عند اعراضنا عن الشيء ان نراه لان مفارقة الشعاع الذي به الرؤية عن الشيء المرئي غير موجب للانسلاخ وان كان رؤيتنا المرآة والشيء المقابل بجزئين من الشعاع احدهما اصل والآخر عكس فيكون كل واحد منهما مختصا بما نراه والمرآة والشيء المقابل متباينان فيكون رؤيتهما كذلك متباينين وليس الامر كذلك فانا نرى الصورة في المرآة فان قلت انما رأينا الصورة كانها في المرآة وان لم يكن فيها لان الشعاع يؤدي الصورة الى النفس من الطريق التي ادت بها المرآة اليها فيكون تاديتهما الى النفس على طريق واحد فيلزم ان نرى احدهما مع الآخر فكانا في نفس الامر متباينين قلت الشعاع الواصل الى المبصر اما ان نفرضه باصرا او مؤديا والباصر ما ينتهي اليه التادية فان كان الشعاع الواصل الى المبصر هو الباصر بنفسه فيكون المتصل بالمرآة منه غير المتصل بالصورة التي نراها فيها ويلزم من ذلك ان يكون الباصران من الشعاعين المبصران اعني المرآة والصورة المرئية فيها متباينة فيجب ان نراهما متباينين كما هما في الوجود لان نرى احدهما في الآخر وايضا اذا فرضنا هذا الشعاع نفسه باصرا وكان قد خرج من الانسان وفارقه فلا يكون الانسان في نفسه باصرا بل الشعاع الخارج وهو محال واما اذا فرضنا الشعاع الخارج مؤديا والباصر ما ينتهي اليه التادية فرؤيتنا للمرآة وما نراه فيها من الصورة معا ان كان لان الشعاعين اختلطا في الطريق وتاديا الى الباصر على طريق واحد فيلزم ان يكون الشعاع باصرا لا مؤديا وقد فرضناه مؤديا هذا خلف وان كان لان كل واحد من الشعاعين يؤدي شيئا الى الباصر واحد فان صار الشعاعان واحدا مؤديا لكون احدهما مع الآخر فلا يكون مفارقة الشعاع للمرئي يوجب انسلاخ الرؤية فكنا نرى الشيء بعد الاعراض عنه وليس كذا وان كان لان كل واحد من الشعاعين يؤدي غير ما ادى الآخر فكنا نرى احدهما دون الآخر بل نراهما معا وان اديا وهما اثنان الا انه لما كان منتهاهما واحدا رأيناهما معا فكان يجب في كل مبصرين ان نراهما معا لان منتهاهما في التادية واحد وان كان ذلك بسبب الاختلاط والمجاورة وجب ان يكون كل مبصرين متجاورين كذلك لكون الشعاع الموصل الى موضع واحد هو المدرك ثم اذا كان في مقابلتنا خيطان متجاورة متواصلة فذانك نراهما كلها متواصلة فان الشعاع لا بد وان يكون قد لاقى جميع تلك الخيطان المتواصلة بتلك الاشعة فاذا انعكست وادت الى الباصر ما يبصر به فكلما كانت الخطوط الشعاعية اقرب الى البصر اشتد تخالطها فيرى بسبب ذلك مجتمعا ويقتضي ذلك ان يرى احد الشيئين في الآخر كما اعترف به اصحاب الشعاع فاذا ادت الاشعة وهي متواصلة ويشتد اجتماعها واختلاطها كلما قربت من البصر وشدة ذلك الاجتماع والاختلاط يقتضي رؤية احد المبصرين في الآخر فيجب ان نرى تلك الخيطان بعضها في بعض لا نراها متواصلة الوجه السابع لو كان الانعكاس بالشعاع لكانت حركته اما ارادية او طبيعية او قسرية والاقسام الثلاثة بالتالي باطل فالمقدم مثله اما بيان بطلان الحركة الارادية فلانه يلزم ان يكون الشعاع حيوانا متحركا بالارادة وهو محال وليس انعكاسه بارادتنا والا لتمكنا مع التحديق والمقابلة من رد الانعكاس فما كنا نرى شيئا ونبصر كذا واما بطلان الحركة الطبيعية فلان الانعكاس يكون على جهات مختلفة فانه ينعكس صورة احدى الرجلين اللتين احديهما فوق والاخرى اسفل في الاخرى ولا شيء من الحركة الطبيعية يتحرك الى الجهات مختلفة فلا يكون من حركة الانعكاس بحركة طبيعية واما بطلان الحركة القسرية فلان القسر لا يحدث بسبب الملاسة فان الماء اكثف من الشعاع ومع هذا اذا وقع على مرآة لا يصدمه المرآة مع كونه اولى بالارتداد من الشعاع اللطيف الا ان يقال ان طبيعة الشعاع يابى الاجتماع مع المرآة وحينئذ يجب ان ينعكس عن المرآة التي في وجهها الى وجه الناظر او يساره ويرى به الشيء المقابل والاقسام كلها باطلة فبطل المقدم الوجه الثامن انه اذا كانت مشاهدة الاشباح بالانعكاس فالانعكاس اما بسبب تزاد الملاسة او الصلابة او المجموع لا جائز ان يكون لاجل الصلابة والا لما وقع الانعكاس عن الماء فبقي ان يكون الانعكاس بسبب الملاسة فيجب ان نرى في اجزاء

الخشن صورًا او الاجزاء الثانية متناهية بالفعل فيكون هناك اجزاء متساوية وضع ما يفرض من
الاجزاء فيكون فيها ملاسة فيجب ان ينعكس عنها في الجسم الخشن شعاعات و يتراءا فيها الاشباح وليس كذلك
فان قلت ان اجزاء الاشعة اذا صغرت لا يمكن ان يدرك بها شئ قلت كل جزء وقع على شئ فانه يدركه ولا يدرك
ما لا يقع عليه سواء كان كبيرًا او صغيرا والجزء الكبير لا مدخل له في ادراك حصة غيره مما لا يلاقيه فالكبر
والصغر لا اعتبار له والدليل على ان الصغر لا مدخل له في عدم الادراك ان الشعاع الذي يخرج من العين ينبسط
على نصف كرة العالم دفعة فيكون اجزاؤه في غاية الصغر والدقة و بهذا يندفع قولهم ان الاجزاء الصغار
في الجسم الخشن منتشرة فينتشر الاجزاء الشعاعية فلا يرى بها الاشباح فان كل جزء من الشعاع انما يدرك
حصة مما يلاقيه ولا يدرك ما لا يلاقيه ولا مدخل كما ذكرنا للصغر والكبر والانتشار ومذهب اصحاب
الشعاع والانعكاس يتبين ضعفه باقل سعي ولا يحتاج الى هذا التطويل وقد طول في هذا الباب صاحب الشفاء
والمطارحات وقد نقلنا عيون ما ذكراه واما الذي يراه المعلم الاول ارسطاطاليس واتباعه فانهم يقولون
ان الرؤية لا يكون بخروج شعاع من العين يلاقي المبصرات ولا بدخول شئ الى البصر وانما يكون بانطباع
صورة المرئي في آلة البصر وهي الرطوبة الجليدية لا بان ينقل الصورة عن الشئ الى الرطوبة الجليدية فان
الاعراض لا تنتقل بل يحصل تلك الصورة فيها من العقل الفياض لاستعداد يحصل بالمقابلة والقوى البشرية
عاجزة عن تعليل ذلك والرؤية لا يكون بمجرد الانطباع في الرطوبة الجليدية والا لكان يرى الشئ الواحد
شيئين لانطباعه في جليدتي العينين وليس كذلك بل يتأدى الشبح من الرطوبتين في العصبتين المجوفتين بواسطة
الروح الذي فيهما الى ملتقاهما الصليبي فيحصل ابصار الشئ هناك على ما يقولون ولعلنا سبب رؤية الشئ
الواحد شيئين فيختلف اسبابه بحسب اختلاف المذاهب فاصحاب الشعاع يقولون ان السبب فيه انكسار اوضاع
الشعاع عند البصر فيرى ان ذلك الشئ الواحد كشيئين متباينين وهذا باطل فان الابصار ان كان بمماسة اطراف
الشعاعات وقد اجتمعت فيجب ان يرى المبصر واحدا ولا يضر انكسار الاطراف الشعاعية واما على قاعدة
اصحاب الانطباع فيقولون ان رؤية الشئ الواحد اثنان له اسباب منها انتقال الآلة المؤدية للشبح الذي
في الرطوبة الجليدية الى ملتقى العصبتين المجوفتين فلا يتأدى الشبحان الى موضع واحد على الاستقامة وانما
ينتهي كل واحد الى جزء من الروح الباصر المرتب هناك لكون الخطين المؤديين للشبحين لم ينفذ نفوذا يكونان
متقاطعين عند ملتقى العصبتين فلاجل ذلك ينطبع من كل شبح خيال واعتبر هذا بلمس حمصة باصبعين
ملتويين ومنها ان حركة الروح يوجب ان يرتسم فيه الشبح قبل التقاطع فنرى بسببه شبحين كما يرتسم
الشبح من الشمس في الماء الراكد مرة واحدة وفي الماء المتموج يرتسم مرارا كثيرة واما السبب في رؤية الابعد اصغر
والاقرب اكبر على قاعدة انطباع الشبح ان الابعد ينطبع في جزء اصغر من الجليدية والاقرب في جزء اكبر منها
فانا اذا توهمنا خروج خطوط شعاعية من الجليدية الى المبصر على هيئة مخروط مبداه من الجليدية
دائرة صغيرة على قدرها وهذه الخطوط الخارجة الى المبصر مثلثات متسعة الاسافل متضايقة الاعالي
فاذا كان المبصر قريبا كانت الزوايا التي عند البصر عظيمة فيرى المبصر كذلك فكلما بعد المبصر عن البصر يستدق
المخروط فيضيق زواياه التي عند البصر ويضيق لاجله دائرة المخروط الصغيرة التي عنده فنرى الشئ
صغيرا ولا يزال هكذا كلما ازداد المبصر بعدا يزداد صغر الزوايا والدائرة الى ان يمحي الصورة بالكلية
عند التوغل في البعد فلا يبصر واعترض بعض افاضل المتأخرين على هذا الكلام من وجهين الاول انا
اذا نظرنا عند الاضطجاع الى عمود قائم على الارض طوله عشرون ذراعا على بعد عشرين ذراعا ونظرنا
في هذه الحالة الى انسان على بعد ذراعين عنا فانا وضعنا بصرنا على سطح الارض الذي صار العمود والانسان
قائمين عليه فانا لا نرى ارتفاع العمود اقل من ارتفاع قامة الانسان مع ان الزاوية التي رأينا بها العمود نصف

بلغ

قائمة والزاوية التي رأينا بها الانسان اعظم من نصف قائمة لانه لما كان بعد العمود عن البصر عشرين ذراعا
والطول مثله كان المربع الحاصل منهما متساوي الاضلاع فالخط المتوهم الخارج عن البصر الى رأس العمود يكون قطر
المربع وقاسما لتلك الزاوية القائمة الى نصفين فلا جرم رأينا نصف قائمة واما الانسان اذا بعد عن البصر ذراعين
وكان طوله اكبر من ذلك فان المربع الحاصل منهما يكون مستطيلا فيكون الخط المتوهم الخارج عن البصر الى رأس
الانسان غير قاطع لهذا المربع بنصفين فلا جرم رأينا باكبر من نصف قائمة فثبت انه لا يلزم من صغر زاوية
الابصار ان يرى المبصر اصغر ولا من كبرها ان يرى المبصر اكبر الوجه الثاني انا اذا ابصرنا شيئا على بعد نصف
ذراع ثم تباعد عنا خمسة اذرع فانه لا يتفاوت مقدار ذلك المبصر ويتفاوت مقدار الزاوية جدا فعلم
ان صغر الزاوية لا يوجب ان يرى المبصر اصغر ولا كبرها يوجب ان يرى اكبر واعترض اصحاب الشعاع على اصحاب
الانطباع بوجوه الاول ان العقل الصريح يمنع انطباع العظيم كنصف كرة العالم والجبال الشامخة والمسافات
الشاسعة في المحل الصغير وهي الرطوبة الجليدية قالوا فان شنعتم علينا وقلتم كيف يخرج شعاع من الرطوبة
الجليدية يتصل بنصف كرة العالم دفعة واحدة فيدركه فنحن نشنع عليكم بما هو اظهر فسادا واشد
شناعة فنقول ان خروج جسم شعاعي صغير من البصر يعظم حجمه بعد الخروج عن البصر اما بالتخلخل او بامر اخر
يتصل بنصف كرة العالم فيدركه امر ممكن في نفسه واما انطباع نصف كرة العالم في الرطوبة الجليدية فهو
محال لان نصف كرة العالم اذا حلت في هذه الرطوبة فاما ان يبقى على العظم الاول ولا فان بقي لزم مساواة
العظيم للصغير وهو محال وان لم يبق لزم ان لا يرى عظيما وهو مكابرة للعقل الوجه الثاني لو كان الابصار
بالانطباع فكنا اذا ادركنا القرب والبعد الذي معناه حصول مقادير الابعاد بين الرائي والمرئي لكان
يجب ارتسام هذه الابعاد في البصر وهو باطل لوجهين الاول ان المبصر الذي مقدار طوله عنا الف ذراع
يمتنع ارتسامه في البصر والا لكان يحصل في البصر الذي مقداره اقل من اصبع مقدار الف ذراع
وذلك معلوم البطلان بالبديهة الثاني لو حصل في البصر ذي الامتداد امتداد اخر عند ابصار القرب والبعد
لاجتمع في المادة الواحدة مقداران مختلفان وهو محال الوجه الثالث لو كان الابصار بالانطباع فالرطوبة
الجليدية ان كانت غير ملونة امتنع ارتسام الاشباح فيها كما يمتنع ذلك في الهواء الخالي عن اللون و
ان كانت ملونة لزم ان لا يتأدى الصورة الشبحية الى ملتقى العصبتين وانما يرتسم في الجليديتين فكان يجب
ان يرى المبصر شيئين لا شيئا واحدا وايضا لو كان لها لون وكان لون المبصر على خلاف لونها لزم ان يرى
لونه ممتزجا من لون الجليدية ولون نفسه كما اذا اكثرنا النظر الى الخضرة ثم نظرنا بعد ذلك الى الجسم الابيض
فانا نراه على لون ممتزج منهما فان الجليدية لما تكيفت بالخضرة فاذا نظرنا بعد ذلك الى الابيض امتزج
اللونان فهكذا يكون الحكم فيما نحن فيه الوجه الرابع لو كان الابصار بالارتسام في الرطوبة الجليدية لكان في
موضع معين منها فكان كل من نظر اليها يشاهد تلك الصورة الشبحية فيها من غير ان يختلف ذلك الابصار
باختلاف مقامات الناظرين ولما اختلف علمنا انه لا ارتسام هناك ولا صورة شبحية بالكلية وتعاند
بعض اصحاب الانطباع عن الاشكال الاول الذي هو اقوى اشكالاتهم وهو ان هذه الاجسام العظيمة
التي ذكرتموها يقبل القسمة الوهمية الى غير النهاية وكذلك الجليدية ايضا فيجوز ان يكونا مشتركين
وهذا اللازم يجوز الارتسام العظيم في الصغير وهو كلام فاسد فان الاجسام المذكورة وان قبلت
القسمة الغير المتناهية وكذلك الرطوبة الجليدية الا ان هذه الاجسام العظيمة ينقسم الى اجزاء لا يحصى
كل واحد منها اعظم من الجليدية مرارا كثيرة فضلا عن اجزائها فكيف يرتسم كل هذه الاجزاء العظيمة
في الرطوبة الجليدية التي هي كالذرة وهذا ينا سب قولهم ان الجبل يسعه قشرة بندقة لان كل واحد
منها يقبل القسمة الى غير النهاية وهذا التعليل كما ترى اوهن من بيت العنكبوت وبعض المتأخرين سلم

هذا واعترف بانه لا يمكن ان ينطبع في الجليدية الا ما هو بمقدارها الا ان النفس يستدل بعد ذلك بالمقدار
المرتسم فيها ان الشيء الذي صورته هذا كم يكون اصل مقداره وهذا وان كان اجود مما ذكروه الا انه فاسد ايضا
فانا اذا راينا جبلا مقدار ارتفاعه الف ذراع مشاهدة فانا لا نرى في البصر جزءا صغيرا ثم نستدل
به على الباقي بل نرى الكل دفعة واحدة مشاهدة لا يمكن ان نشكك فيه مسكك فانه لو ابان النفس يشاهد
بصورة متقدرة تحصل فيها فهم يسلمون ان المقادير الجرمية لا تحصل في النفس ولو امكن حصولها في النفس بعد
البصر لاستغنت عنه وليس كذا ثم اذا كان المبصر هو القدر الذي في الجليدية فيكون ممتازا عن الباقي بمزية
الابصار فلا يكون الباقي مبصرا واجاب بعضهم ان المادة يقبل المقدار الصغير والكبير فيكون المقدار
الصغير حاصلا في مادة الجليدية على انه مقدارها والمقدار الكبير حاصلا فيها على انه مقدار شبح الشيء المبصر وهو
فاسد ايضا فان شبح المقدار العظيم اذا ارتسم في الجليدية ان فضل على مقدارها فالصورة الشبحية تجاوزت
اطرافها الجليدية وجميع مدركات الانسان فلا يكون مدركة بل يكون المدرك مقدار المنطبع في المدرك فقط
وان لم يفضل الصورة الشبحية على الجليدية بل كانت مثلها فلا يرى به الجسم العظيم كما هو وليس كذا فانا نبصر
الاجسام على ما هي عليه وايضا الرطوبة الجليدية وما يشاكلها من المرايا التي يظهر فيها الصور انما ظهر بها وفيها
لملاستها وصقالتها واذا لم يكن الصور في المراة على ما سيأتي وساعدتم عليه فلا يكون في مراة الجليدية
صورة شبحية اصلا فسقط جميع ما ذكرتموه واما صاحب المعتبر فانه لما وقف على ما اوردنا من الشكوك
على قاعدتي الشعاع والانطباع استصعب ذلك كله وتحير في كيفية الادراك البصري بعد ذلك فتفكر
زمانا ثم استخرج لنفسه مذهبا في الابصار غريبا عجيبا فقال ان الابصار هو وصول النفس الى المبصر لان
الادراك هو ان ينال ذات المدرك ذات المدرك فاذا ادركت النفس الجبل فيكون قد ادركت ذاته وهو كلام
مختل لان ادراك ذات الجسم المبصر اذا كان هو بملاقاة ذاته فيكون هناك مماسة واتصال ويلزم
من ذلك محالات منها ان يكون النفس جسمية ليصح عليها مماسة جسم اخر والبرهان دل على تجردها عن
المادة ثم اذا كانت النفس متصلة ومماسة بالجبل فلا يكون في تلك الحال متصلة بالبدن فيمتنع عليها في تلك
الحال ادراكها البدن وتحريكها له لانه قد فارقه واتصلت بغيره فيصير البدن ميتا الى حين العود وتكون
النفس في حالة واحدة متصلة بجسمين وكائنة في موضعين ومنها انا اذا ابصرنا الشمس والقمر وباقي
السيارات والثوابت وكانت الرؤية على زعمه باتصال النفس بها ومماستها لها فيجب ان نعرف
مقاديرها الخاصة وابعاد ما بينها من غير احتياج الى برهان وتكلفات صعبة لم يحصل للحكماء الا
في زمان طويل وارصاد كثيرة وكذلك الافلاك كان نعرف اجسامها واحوالها واعدادها وابعاد
ما بينها بالمماسة والاتصال ومنها ان جماعة اذا ابصروا الشمس او القمر او شيئا ما فقد اتصلت نفوس
الجماعة بذلك الشيء ومماسته فيجب ان يتصل نفوسهم بعضها ببعض فبذلك يعرف كل واحد منهم نفس الاخر
وليس الامر كذلك ومنها ان النفس اذا ابصرت جبلين متباينين متباعدين دفعة واحدة واتصلت بكليهما
فهل كان لها عند ذلك الاتصال امتداد بحيث يلاقي احد الجبلين بطرف والاخر بطرف اخر او انفصلت الى
جزئين فلاقى كل جزء منها جبلا او يكون معنى واحدا وجسم واحد في زمان واحد في موضعين متباينين
والاقسام كلها باطلة فان لم يعن بنيل الذات الاتصال والمماسة والامتزاج فالاتحاد لا يتصور على غير بل الاتحاد
هذه الوجوه ولم يبق للملاقاة معنى سوى نيل النفس للادراك فان اراد به ذلك فهو استعمال على سبيل المجاز ومنها
انا اذا راينا صورة لا وجود لها في الاعيان في النوم فقد راينا صورة مع انها لا ذات له في الخارج فالتزم
ابو البركات بانها صورة في النفس ويرد عليه انه لا يجوز حلول المقادير في النفس المجردة فاذا تخيلت صورة
جبل ثم تخيلنا بعده صورة جبل اخر اصغر من الاول مع بقاء صورة الاول فان حل الثاني بحيث حل الاول

بحيث لا يفصل محل احدهما على محل الاخر فيلزم ان يكون في محل واحد مقداران احدهما كبير والاخر صغير
وقع فيما هربتم عنه وان حل كل واحد منهما في محل غير محل الاخر اما بان لا يفصل عن الاول شيء لكنه عند حلول
الثاني امتدت النفس حتى يحصل فيها صورة الثاني فالنفس يتخلخل ويتكاثف فلها هيولى مشتركة فهي من جملة العنصريات
وان فضل عقدار ما يحل الثاني بحيث يكون كل جزء منها يختص بواحد فالنفس لها مقدار فيكون جسما او حالة في
جسم وعلى كل تقدير فقد وقع هذا الفيلسوف المسكين في الخبط مما هرب عنه من مذهب الانطباع وليس عندي
فان الرجل اذا لم يدخل على الحكمة من ابوابها فلم يهذب نفسه بالاخلاق الشريفة ولم يكمل بانواع الحكمة النظرية
ولم يتلطف بالرياضات والمجاهدات لادراك جوهر نفسه وما فوقها من الروحانيين بمشاهدات ومكاشفات
ثم رام ادراك الحكمة والامور المهمة الصعبة واراد ان يتصرف فيها دون تاييد قدسي وفتوح ولدرك
ما ليس في وسعه وطاقته فلاجرم يكثر غلطه ويعظم زلله ويخبط في ميدان الحكمة خبط عشواء كما فعله
صاحب المعتبر وامثاله واما المذهب الحق في الابصار فلا يكون بخروج الشعاع ولا بدخوله ولا بانطباع
شبح ولا باستدلال وانما هو مقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة مرآتية فعند تحقق
وجود هذا الشرط يقع للنفس علم اشراقي حضوري على المبصر فيدركه النفس مشاهدة وهذا لا يتحقق الفهم
الا بعد الرياضة وادراك النفس الناطقة خاتمة الفصل اعلم ان الصورة ليست في المراة واعني بالمراة كل
صقيل يظهر عند مقابلته الاشباح الروحانية ولو كانت هذه الصور في المراة لوجب ان لا يختلف
رؤيتنا لها بحسب اختلاف مواضع نظرنا اليها فان الهيئات الثابتة في الشيء لا يختلف باختلاف نظر الناظر اليها
ولانه اذا كان بين سطح المراة وبين وجهنا ذراع ولمسناها باصبعنا وجدنا بين راس الاصبع الظاهر في المراة
وبين الوجه الظاهر فيها مسافة لا تفي بها عمق المراة حضور المرايا ليست فيها وايضا هذه الصور لا يجوز
ان يكون في البصر ولا حاصلة بالانعكاس من المراة فقد ابطلنا المذهبين ولا هي في الهواء لانه شفاف ولو كانت
في نفس المراة لكانت في سطحها الظاهر لانه هو المصقول فكانت يكون فيه كالسواد والبياض وسائر الاعراض
المحسوسة وحينئذ وجب ان لا يختلف ظهورها بالمقابلة وغيره وليس كذا ولا يجوز ان يكون ما نراه نفس ذلك
الشيء نراه بطريق اخر فانا قد نرى مثال شيء اصغر من ذلك الشيء بكثير مع تمام هيئة جميع الاعضاء مع
توجهها الى خلاف جهة ذلك الشيء فالصور والاشباح الظاهرة في جميع المرايا ليست في المرايا ولا
في جسم من الاجسام اصلا ولما كانت الجليدية مراة فيكون نسبتها الى المبصرات الظاهرة فيها كنسبة المراة
الى الصور الظاهرة فيها الفصل الثاني في الحواس الباطنة اعلم ان القوى اما ان يكون مدركة واما ان يكون
محركة والمدركة اما ان يكون مدركة للكليات وهي النفس الناطقة واما للجزئيات وهي الحواس الظاهرة وقد
حالها واما الحواس الباطنة فاما ان يكون مدركة فقط او مدركة ومتصرفة والمدركة اما ان يكون مدركة
للصور الجزئية او للمعاني الجزئية فالمدركة للصور الجزئية المحسوسة بالحواس الظاهرة يسمى الحس المشترك و
باليونانية بنطاسيا وخزانته الخيال وهي الحافظ للصور الجزئيات بعد زوالها عن الحس المشترك واما التي
للمعاني الجزئية القائمة بالمحسوسات ككون هذا الشخص صديقا وذلك الاخر عدوا وهي الوهم وخزانته الحافظة
وهي التي يحفظ المعاني الجزئية واما المدركة والمتصرفة فهي التي يتصرف في المدركات المخزونة في الخزانتين التي
للحس المشترك والوهم بالتركيب والتحليل فيركب انسانا له راسان ويجرا من زيبق وهي عند استعمال العقل يسمى
مفكرة وعند استعمال الوهم يسمى متخيلة فهذه قوى خمس القوة الاولى الحس المشترك وهي القوة المرتبة في مقدم
التجويف الاول من الدماغ وهو المبتدا الذي ينبت منه اعصاب الحواس الظاهرة ويجتمع عنده مثل جميع المحسوسات
الظاهرة فيدركها على سبيل المشاهدة فيكون الصورة الماخوذة من خارج منطبعة فيه ما دامت
النسبة بينها وبين المبصر والمسموع او غيرهما محفوظة او قريبة العهد فاذا غاب المبصر او غيره انمحى

الصورة عنها ولم يثبت زمانا معتبرا ومهما كانت الصور في الحس المشترك فهي محسوسة فقط واذا انطبع
فيها صورة كاذبة كما للمرورين احسته فاذا انتقلت الصور الى الخيال يصير متخيلة لا محسوسة واحتج
المشاؤون على اثبات هذه القوة بوجوه الوجه الاول انا اذا راينا لون العسل نحكم عليه بانه حلو
والحاكم بالشيء على الشيء كالحكم على لون العسل بان موضوعه حلو لابد وان يحضره المقضي به وعليه فيكون
مدركا لكل واحد منهما بناء على ان التصديق يسبقه تصور الطرفين فوجب اثبات قوة مدركة للمحسوسات
بالحواس الظاهرة وهذا الحكم ليس للنفس الناطقة لانها مجردة عن المادة فمدركاتها يجب ان تكون مجردة
عن اللواحق المادية فلا تدرك الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس المادية فلا بد من وجود قوة اخرى جسمانية
مدركة لجميع هذه المحسوسات وهي الحس المشترك واعترضوا على هذه الحجة من وجهين الاول انا كما نحكم بالكلي
على الجزئي بجزئي فنقول ان صاحب هذا اللون هو صاحب هذه الحلاوة فيمكننا ان نحكم بالكلي على الجزئي فنقول ان
هذا الشخص انسان فلو كان الحاكم على الشيئين لابد وان يحضره المقضي عليه وبه لكان لنا قوة واحدة
تدرك الكلي والجزئي لكن المدرك للكلي هو النفس فيكون المدرك لهذا الجزئي هو النفس ايضا فيكون النفس مدركة
للجزئيات وانتم انما احتجتم الى اثبات هذه القوة بناء على ان النفس لا تدرك الجزئيات فيسقط دليلكم الوجه
الثاني انه لم لا يجوز ان يكون المدرك لجميع المحسوسات هي الحواس الظاهرة ويكون الحاكم عليها هي المفكرة المتصرفة
في الجزئيين بالتحليل والتركيب ويستغني بذلك عن الحس المشترك وحاصل ما اجاب به بعض المتاخرين عن هذا السؤال
انه منع ان يكون لنا قوة تدرك الكلي والجزئي بل قال الذي يلزم ان يكون لنا قوة تدرك صورة مطابقة
للانسان وتلك القوة تدرك الصورة المطابقة لهذا الانسان وهي الصورة الموصوفة بالعوارض الكلية
فيحصل لنا من الصورة مطابقة لهذا الانسان ويكون من حيث هي تلك الصورة غير مانعة من وقوع الشركة
وان كان الواقع من تلك الصورة في الخارج شخصا واحدا ويكون ادراكا لهذا الانسان على الوجه الكلي وحينئذ
لا يلزم ان يكون لنا قوة تدرك الجزئي من حيث هو جزئي وهذا الجواب ظاهر الفساد لانه لا يجوز ان يريد بالقوة
المدركة للجزئي من حيث هو كلي الحس المشترك فانه لا يدرك الكلي بوجه ما بل يكون مراده بها النفس الناطقة
ويلزم من مفهوم كلامه ان لا تكون النفس مدركة للجزئيات من حيث هي جزئيات وهو خطا فانها تدرك
جميع الجزئيات المحسوسة بالحواس الظاهرة والباطنة بواسطة قواها فيدرك زيدا موصوفا بجميع العوارض
الغريبة الجزئية من كم وكيف واين ووضع وغير ذلك لكنها يدرك الكليات بذاتها من غير افتقار
الى شيء من تلك القوى والادلة التي ذكرناها فانه يمتنع ان ينطبع شيء في الرطوبة الجليدية بعينه يدل
على انه يمتنع ان ينطبع في الحس المشترك شيء او في موضع من الدماغ ثم الذي يدل على نفي الحس المشترك انا
اذا احسسنا بالملموسات والمذوقات والمشمومات والمسموعات والمبصرات بقواها الخاصة بها ثم احسسنا بها
مرة اخرى بالحس المشترك فيكون قد احسسنا بكل واحد من هذه المحسوسات مرتين احدهما بالحواس الظاهرة
والثانية بالحس المشترك ونحن نجد من انفسنا عند احساسنا بهذه المحسوسات انا لا نحس بها الا مرة واحدة
فنعلم بالضرورة انا اذا راينا رجلا قائما فانا ما رايناه في الحالة الواحدة الى ان نغيبه عن الحس الا مرة
واحدة فقط وما عدا ذلك فيأباه صريح العقل وايضا فالحس المشترك قوة واحدة حالة في محل
واحد والواحد من غير تعدد الالات والقوابل لا يصدر عنه الا الواحد على ما هو مشهور من
قواعدهم ثم يقولون ان الحس المشترك يدرك جميع انواع المحسوسات بالحواس الظاهرة وهو يناقض
ما ذكروه من القواعد الوجه الثاني من الوجوه التي اثبتوا بها الحس المشترك قولهم هو انا نرى القطرة
النازلة من العلو خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا كل ذلك على سبيل المشاهدة
لا على سبيل التخيل فاما ان يكون ذلك كذلك في الخارج وهو محال فانه ليس في الخارج الا نقطة فالنقطة

المتحرك

المتحركة عند وصولها الى المكان مقابل للبصر يرتسم فيه نقطة ثم يزول عنه بزوال المقابلة التي لم يحصل
في آن يحيط به زمانان لا يكون حاصلة فيهما لان الحركة غير قارة الذات ولو لم يكن لنا قوة غير البصر ترتسم
فيها النقطة ويبقى فيها زمانا ليتصل بها باقي الارتسامات المتتالية في البصر لم يمكن ان نرى خطا فيكون
فينا قوة اخرى تدرك ذلك ولا يجوز ان يكون هي القوة الباصرة فانه لا يدرك الا ما يقابله ففينا قوة
يدرك الامور الجزئية مشاهدة وسمي بالحس المشترك الوجه الثالث ان النائم والمبرسم وبعض المرضى
يشاهدون صورا محسوسة لا وجود لها في الخارج اذ لو كانت موجودة لرآها كل سليم الحس وليس
وجودها في بعض الحواس الظاهرة لان جميعها معطل اما بالنوم او بامر آخر فيلزم ان يكون فينا قوة اخرى
يدركها على سبيل المشاهدة لا على سبيل التخيل وهو الحس المشترك وقد رد فخر الدين على الوجه الثاني
ان تلك الارتسامات لم لا يجوز ان يكون اتصالها بالهواء فيكون كل شكل يحصل في جزء من الهواء عند وصول
النقطة اليه وينضم اليه قبل زواله شكل لاحق فيتصل التشكلات فنرى لذلك خطا والارتسام
في الهواء اولى من الارتسام في الحس المشترك لان مشاهدة ما لا وجود له في الخارج سفسطة وجهالة
ثم قال ولم لا يجوز ان يكون هذه الارتسامات في البصر وقولهم ان البصر لا يرتسم فيه الا صورة ما قابله
فلم يذكروا عليه برهانا واجاب عنه بعض المتاخرين بجواب لا ينبغي ان يذكر وهو كلام من لم يفهم مباحث
القوى ولا النفس ولا عرف كيفية ارتباط النفس بالقوى والجواب الحق ان الهواء للطافته وسرعة التيامه
وافتراقه لا يحفظ الشكل بل الماء مع كونه اكثف منه لا يحفظ الشكل وحفظه يحتاج الى يبوسة مانعة من
كون الارتسام في الهواء محال الا ان الارتسام في الهواء اقل استحالة فيما اذا كان المرتسم اعظم في محل القوة
فقد صدق في قوله ان الارتسام في الهواء اولى وما ذكرناه انه لا يجوز ان يرتسم في الجليدية صورة الشبح
وابطال مذهب الانطباع بالكلية يكفي في جواب السؤال الثاني فظهر انه لا يرتسم في الحس المشترك شيء لست اقول
لا يظهر فيه شيء فانه من جملة مرايا النفس الذي يظهر فيه الامور الغريبة العجيبة القوة الثانية الخيال ويسمى
بالمصورة وهو مرتبة في آخر التجويف الاول يجتمع عنده امثال جميع المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس وعن
الحس المشترك ابصر فيدركها وهي خزانة للحس المشترك يؤدى اليه على سبيل الاستخزان وقد يجزى ما ليس
ماخوذا عن الحس المشترك بل عن المفكرة كما اذا تصرفت في الصور التي فيها بالتحليل والتركيب فركبت صورة
منها او فصلتها استحفظتها في هذه الخزانة ايضا وانما حكموا على الخيال انه خزانة للحس المشترك لانا اذا
شاهدنا زيدا مثلا ثم ذهلنا عنه زمانا فان صورته يبقى في ذلك الزمان في الخيال الا انا اذا شاهدناه بعد ذلك
مرة اخرى فانا نحكم عليه بان هذا المشاهد هو الذي شاهدناه قبل ذلك فلو لم يكن صورته محفوظة عندنا
ما امكننا ان نحكم ان هذا المشاهد هو الذي شاهدناه قبل ذلك واستدلوا على مغايرة هذه القوة الحافظة
للحس المشترك بوجوه الاول ان صور جميع المحسوسات اذا تؤدت من حواسها الى الحس المشترك وانطبعت فيه
كانت حينئذ مشاهدة واذا كانت في خزانة الخيال لم يكن مشاهدة بل كانت متخيلة فالحس المشترك غير الخيال
الوجه الثاني الدال على مغايرتهما ان الحس المشترك قابل له قوة اخذ هذه الصورة واما الخيال فله قوة حفظها
والقابل غير الحافظ لوجهين اما اولا فلان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا يكون الذي له قوة القبول
بعينه هو الذي له قوة الحفظ ولان الحفظ لا يحصل بما يحصل به القبول لان الماء له قوة قبول الصورة
وليس له قوة حفظها الوجه الثالث انا قد نستحضر صور جميع المحسوسات تارة ونذهل عنها اخرى
ثم ذلك الذهول قد يكون مع نسيان وقد لا يكون فان الاستحضار لما كان عبارة عن حصول الصورة في
القوتين وكان الذهول عبارة عن حصولها في القوة الحافظة دون القابلة والنسيان هو زوال الصورة عن
القوة جميعا فالذي عنده الذهول غير الذي عنده الصور فالحس المشترك غير الخيال والكل ضعيف لان استدلاله

بلغ

يكون الخيال خزانة بانا نذهل عن الصور زمانا واحفاظها في ذلك الزمان بعد الغيبوبة عن المشترك في
الخيال فان هذا القدر لا يدل على انها كانت في الخيال محفوظة ولم لا يجوز ان تكون الصورة منقوشة في بعض
الافلاك ومحفوظة فيها فيستفيدها النفس ويستحضرها من هناك اما بطلب او بغير طلب بسبب حركات
فلكية ومناسبات ادراكية وقد يتفق انا ننسى شيئا اما صورة خيالية او معنى وهميا يكون في الحافظة على
زعمهم ثم انا نجتهد كثيرا في ذكره فلا نذكره ثم انا نظفر به بغتة ونذكره ونستحضره فلو كان في بعض القوى
البدنية لم يجز ان يغيب عن النفس المدبرة للبدن وجميع ما فيه وكيف يغيب عن الحاذق النوراني شيء في صنعه
وخزانة وليس بينه وبينه حجاب ولا مانع جسماني فانه مجرد عن المادة مشرف على البدن وعلى ما فيه من
الخزائن والذخاير في الاحوال فالتذكر لا بد وان يكون من عالم الافلاك ولو كان في الخيال صور منطبعة
كانت حاضرة وادركتها النفس ونحن لا نجد في انفسنا عند غيبة زيد وذهولنا عنه شيئا منه كما
له فاذا احسسنا بشيء يناسبه او تفكرنا فيه بسبب من الاسباب ينتقل فكرنا الى زيد فيستفيد النفس ذلك
من عالم الافلاك وبما ذكرنا من امتناع انطباع العظيم في الصغير يمتنع ان ينطبع في الخيال شيء فانا قد
نتخيل الافلاك العظيمة وما فيها من الكواكب الكبيرة الكثيرة والجبال الشامخة والبحار الهائلة وغير
ذلك من المسافات الشاسعة فكيف ينطبع جميع ذلك في الخيال الذي يكون بقدر اصبع ما هذا الا عجب وكذا
لانجر من المعلم الاول واصحابه معما اتاهم الله من الذكاء والفطنة والفضيلة التامة واستخراج الامور
اللطيفة والمسائل العويصة المشكلة كيف غفلوا عن هذا وامثاله وما ذلك سبب الا ترك السلوك والتجرد
والرياضة واشتغالهم بملاذ الدنيا والا فالقوم كانوا من رؤساء العالم واشرف الناس وافضل الخلق
وبهذا يندفع استدلالهم على التغاير بين الحس المشترك والخيال في الوجه الاول وقولهم في الوجه الثاني
ان القابل غير الحافظ فنقول لهم الذي يحفظ شيئا ان كان قابلا فقد خالفتم ما قلتموه ان القوة الواحدة
لا يصدر عنها اثران وحينئذ لا يصح قولكم ان الحفظ يحصل بما لا يحصل به القبول وان لم يكن الحافظ قابلا
فهو محال لان الحافظ اذا لم يقبل تلك الصورة كيف يمكن ان يحفظها فان الحفظ فرع القبول فمهما لم يقبل الشيء
فانه لا يتصور ان يحفظه ثم الذي يدل على انه لا ينطبع في هذه الخزانة شيء انه لو جاز ان ينطبع فيها الصور
الكثيرة المختلفة مع صغرها يلزم ان يقع النقوش التي لها بعضها على بعض ويختلط البعض بالبعض ويختل
جميع تلك الصور فلا يمكننا بعد ذلك تخيل شيء منها ولا استحضاره وكذلك الحكم بالحس المشترك وان جمع
عن مذهبكم فقلتم ما ارتسم فيها صورة شيء بالكلية فهو المطلوب وايضا اذا كان الادراك عندهم هو حصول
صورة المدرك في المدرك فاذا كانت الصورة منطبعة في هذه القوة يكون لا محالة حاصلة فيها والمدرك
هو القوة الحالة في محل هذه الصور فيكون الصور دائما حاصلة لها فيلزم ان يدركها دائما وليس كذلك فعلمنا
انه ليس هناك ارتسام صورة وقولهم ان محل الحس المشترك والخيال هو البطن الاول من الدماغ الا ان الحس المشترك
في مقدمه والخيال في مؤخره ويلزم من ذلك انه اذا اختل احد الفعلين باختلال محله ان لا يختل الاخر
وليس كذا فانهم يقولون متى اختل احد الفعلين اختل الاخر فحينئذ لا يمكن الاستدلال بتغاير القوتين لتغاير
محليهما **القوة الثالثة الوهمية** وهي القوة التي تدرك بها الحيوان المعاني الجزئية الغير المحسوسة بالحواس الظاهرة التي
لم تتأد اليها من الحواس كادراك الشاة معنى في الذئب موجبا للهرب وهي العداوة وادراك زيد معنى
في عمرو موجبا للطلب وهي المحبة والصداقة والموافقة وامثالها من المعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات
وانا لم يكن للحواس الظاهرة ولا للحس المشترك والخيال قوة ادراكها فلا بد من اثبات قوة اخرى غيرها تدركها
وهي القوة الوهمية وايضا كون هذه المعاني المدركة بالقوة الوهمية لم تتأد اليها من الحواس الظاهرة
فهو دليل مغايرتها للحس المشترك والخيال وكون القوة الوهمية موجودة في الحيوانات العجم يدل على مغايرتها

النفس الناطقة

النفس الناطقة على ما يقولون ووجه آخر في مغايرتها للنفس انها ربما تخوف من شيء لا ينبغي ان يخاف منه
كالنبات عند الموتى والنفس الناطقة تؤمنه من ذلك الخوف ونعلم بالضرورة ان الذي يؤمن غير الذي يخوف
وذكر بعضهم انا اذا حكمنا على هذا الشخص المحسوس بكونه عدوا والمدرك للعداوة والحاكم بها هي القوة الوهمية
وهي موجودة في الشخص فيكون القوة الوهمية الحاكمة مدركة لمعنى العداوة ومدركة للشخص ايضا لان
الحاكم بشيء على شيء يجب ان يكون مدركا لكل واحد منهما فيكون المدرك للمعاني هو المدرك للصور فالوهم والخيال
قوة واحدة وهذا قريب وسيأتي تمته **القوة الرابعة المتخيلة** وهي المدركة والمتصرفة وهي قوة من شانها التركيب
والتفصيل فتركب الصور والمعاني التي في الخيال والحافظة بعضها ببعض فيجمع بين المختلفات المتباينة ويفرق
بين المتناسبات المجتمعة ويمثل امورا لا يوجد في الخارج ومثال تركيبها الصور الخيالية بعضها ببعض التركيب
انسانا له الف راس وله جناحان يطير بهما في الهواء وجبل من ياقوت وبحر من زيبق وامثال ذلك ومثال
تركيبها الصور الخيالية بالمعاني الوهمية كحكمنا ان هذا الشخص صديق والاخر عدو ومثال تفصيلها كما
يفرض صورة انسان بلا راس ولا رجلين ويفرضه عاريا عن المعاني الوهمية كالصداقة وغيرها وهذه
القوة هي التي يسمى عند استعمال الوهم متخيلة وعند استعمال العقل مفكرة ومن طبيعة هذه القوة الحركة
دائما لا يسكن نوما ولا يقظة وبها يقتنص الحد الاوسط ويحاكي المدركات والهيئات المزاجية مثل
محاكات الادراكات ان تدرك السلطان نوما او يقظة فيحاكيه بالشمس والوزير فيحاكيه بالقمر والعدو فيحاكيه
بالحية الى غير ذلك ومثال محاكاتها الهيئات المزاجية كما اذا غلب على مزاج الدماغ الحرارة رأى النيران
في النوم وان غلب البرد رأى المياه والثلوج والاطباء يستدلون بهذه المنامات على تغير المزاج وتنقله
وعلى احوال الاخلاط وهي متفننة الانتقالات فينتقل من الضد الى الضد ومن الشبيه او المناسب الى مثله
وقد ينتقل من الضد الى الشبيه وبالعكس ويرد على هذا ان القوة المتخيلة المتصرفة في الصور والمعاني الجزئية
ان كانت مدركة لها فقد صدر عن القوة الواحدة ادراك وتصرف وانتم لا تقولون به وان لم يكن مدركة
كما هو مذهب بعضهم فلا ادراك له ولا شعور له لشيء كيف يمكنه ان يتصرف فيه بالتركيب والتحليل ثم اذا تصرفت
وفعلت من غير ادراك ففعلها ان كان طبيعيا محضا فلا يكون على جهات مختلفة كتفصيل امر وتركيبه
وان كان اراديا وان كان ارادة لها فكيف ارادة ولا ادراك لها وان كانت لغيرها فذلك الغير لا يجوز
ان يكون ذا ارادة كلية كالعقل فانه لا يتمكن بها من التركيب والتفصيل الجزئي فيحتاج الى الصور تركيب وتفصيل
جزئي خاص وتصور الاحكام الخاصة لينبعث ارادة جزئية خاصة فذلك الغير اذا كان جامعا للتصورات
الخاصة الجزئية والاحكام الخاصة فيكون له الجمع والتفصيل بذاته فلا يحتاج معه الى اثبات المتخيلة
التي ما دل عليها الا التفصيل والتركيب الذي اثبتناه لغيرها ومحل القوة الوهمية والمتخيلة هو التجويف
الاوسط من الدماغ ويمكن ان يدعى ان الوهم هو المتخيلة فهما قوة واحدة يحكم ويركب ويفصل واستدلالهم
على تغاير القوى اما باختلال بعضها مع بقاء بعض واما بتعدد الافاعيل فان كان الاول فلا يمكنهم دعوى تغاير
المتخيلة بعينه من غير ان يكون هناك حاكم وهمي في الجزئيات فانهما لما كانا في البطن الاوسط من الدماغ وكنا
عرفنا اختلال القوى باختلال مواضعها فلا يمكن ان يختل احدهما مع بقاء الاخر واذا لم يختل احدهما
مع بقاء الاخر فلا يتم استدلالهم على التغاير وان كان الثاني فلا يمكنهم ان يستدلوا بتعدد القوى بتعدد
الافاعيل فان القوة الواحدة يجوز ان يصدر عنها افعال باعتبارات فان القوة البدنية لما كان لها تركيب
مع المواد والاعضاء وبحسب تصرفات النفس وغيرها من القوى والاستعدادات التي في البدن يحصل عنها
احكام كثيرة وافعال متعددة والقوة الواحدة التي لا يصح ان يصدر عنها افعال متعددة انما هو المجرد
عن المادة بالكلية لا في الامور ذوات العلاقة فان النفس مع كونها واحدة اثبتوا لها قوى مختلفة لتدبير



نظرية والاخر عملية وللحس المشترك مع كونه قوة واحدة يدرك جميع المحسوسات الظاهرة التي لا يمكن ادراكها
الا للحواس خمسة فلم لا يجوز مثله في المتخيلة مع كون الاحكام الوهمية غير مخالفة لافعال المتخيلة انما تمكن
الاحكام عند النظر في الصور المخزونة في الخيال فلا يتصور ان تختل الخيال او موضعه مع سلامة المتخيلة
وبقاؤها على افعالها فالحق الذي يلزم من هذا ان يكون الوهم والمتخيلة والخيال ثلثتها قوة واحدة وشيء واحد
يعبر عنها بهذه العبارات الثلثة مع كونها في نفس الامر حقيقة واحدة وهذه القوة غير النفس الناطقة
وبرهانه ان القوة العقلية اذا عزمت على التثبت على شيء كالانفراد مع ميت نجد في ابداننا ما ينفر عن ذلك ويهرب
فنعلم بالضرورة ان الذي يجتهد في التثبت غير الذي يجتهد في الهرب ونعلم ايضا ان الذي يقبل بعض الاشياء
الحقة كوجود موجود لا جهة له ولا هو في داخل العالم ولا خارجه غير الذي ينكر ذلك واذا كان في ابداننا
ما احكامه يخالف احكام نفوسنا فهو غير نفوسنا فهي قوة لزمت عن النفس الناطقة منطبعة في الدماغ
فتكون لذلك ظلمانية ينكر الانوار المجردة ولا تعترف الا بالمحسوسات ومتعلقاتها وقد تنكر نفسها احيانا
وتساعد في المقدمات المنتجة فاذا وصلنا الى النتيجة نكصت على عقبها فانكرت موجب ما قد سلمت القوة الخامسة
الحافظة ويسمى الذاكرة ايضا وهي قوة مرتبة في التجويف الاخير من الدماغ من شأنها ان يحفظ احكام الوهم من
المعاني الجزئية التي في المحسوسات وجميع تصرفات المتخيلة وهي خزانة للوهم كما كان الخيال خزانة للحس المشترك
وهذه القوة الحافظة سريعة الطاعة للقوة الناطقة في التذكير وتأتي للروية بسببها ان يستنتج
عن امور معهودة امورا منسية كانت مصاحبة لها وهل القوة الحافظة بعينها هي المتذكرة المسترجعة
لما غاب عن الحفظ او هي غيرها فذكر بعض المتأخرين انه يجب ان يتغاير مفهومي الحفظ للمعاني
الوهمية واسترجاعها بعد زوالها لكون الحفظ امساك والتذكير استرجاع وهو فعل غير فعل فيجب ان يكون
القوى ستة لانتساب كل فعل الى قوة وذكر الشيخ في الشفاء ما يدل على كونهما واحدة الا انها يسمى حافظة باعتبار
ومتذكرة باعتبار اخر فقال ان الحافظة يسمى متذكرة الا انها انما يكون حافظة لصيانتها ما فيها من
المعاني الجزئية ويكون متذكرة باعتبار سرعة استعدادها لاستثبات تلك المعاني واستعادتها عند فقدها
وذكر ايضا في اخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من كتاب النفس بهذه العبارة ويشبه ان يكون القوة
الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة وبحركاتها و
افعالها متخيلة ومتذكرة فيكون متخيلة بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها واما
الحافظة فهي قوة خزانتها ويشبه ان يكون التذكر الواقع بالقصد مختصا بالانسان وحده وهذا كلام صريح
في ان الوهم والمتخيلة والمفكر والمتذكرة كلها قوة واحدة لكنها بحسب اعتبارات اخرى يعبر عنها بهذه
العبارات المختلفة وهو موافق لما ذكرناه من قبل ان المجموع قوة واحدة وكما قد ذكرنا من انه لو كان في خزانة
الحفظ شيء مخزون لما غاب عن النور المدبر بعد السعي البالغ في طلبه وان الذكر انما هو من مواقع سلطان
الانوار الفلكية التي لا ينسى شيئا ولا يغيب عنها شيء بل يجوز ان يكون في البطن المؤخر قوة ما واستعداد
ما للتذكر من العالم الفلكي تستعيد النفس الناطقة المنسي منه بواسطة هذا الاستعداد وقول بعض المتأخرين
ان مراد الشيخ من قوله ان هذه القوى واحدة ان المبدأ الذي ينسب اليه التخيل والتفكر والتذكر والحفظ هو الوهم
كما ان مبدأ الجميع في الانسان هو الناطقة ليس بسديد فانه ليس في كلام الشيخ ما يدل على ذلك بل كلامه
كالصريح في انها واحدة واما استدلاله على التغاير بقوله ان الشيخ قال متصلا بالكلام الذي نقلناه
عنه قبله وهذه القوة المركبة بين الشيء والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى محلها
القوة الوهمية بالموضوع لا من حيث يحكم بل من حيث يعمل ليصل الى الحكم وقد جعل مكانها وسط الدماغ
ليكون لها اتصال بالجزئي المعنى والصورة قال وهذا يدل على ان حامل القوتين عضو واحد ومن مذهبه ان

القوة الواحدة بالالة الواحدة لا يصدر عنها فعلان مختلفان فيحتاج الى وجود قوتين مختلفتين وقول
قد ذكرنا ان القوة الواحدة يجوز ان يصدر عنها فعلان واكثر بحسب تعدد الالات والقوابل وتصرفات
من النفس وهذه القوى اذا جعلناها واحدة فيكون افعالها متكثرة بحسب المحال البدنية والبطون الثلثة
الدماغية وان كان محلها الخاص بها هو البطن الاوسط وانت قد جوزت ذلك لان المتخيلة على مذهبك حالة
في البطن الاوسط ومع ذلك هي ينظر في خزانة الخيال والحافظة وتركب وتفصل منهما ثم ان الشيخ لم يجزم ان
الموضوع الذي للقوتين اذا كان واحدا واختلفت الافعال يجب ان يختلف القوى بل قال وكان المركبة هي القوة
الوهمية ثم انه اضرب عن هذا الكلام الذي اورده على سبيل الشك لا على سبيل اليقين والجزم وذكر
ما هو اقرب الى الصواب من ذلك وان لم يكن على سبيل القطع فقال ويشبه ان يكون الى اخر الفصل المنقول
عنه وختم به الفصل وذلك هو الكلام الدال على ان القوى الثلثة قوة واحدة فاندفع ما ذكره هذا الرجل
الفاضل فهذه هي القوى الخمس الباطنة على مذهب القوم قوتان للتصور الجزئي مبدأ وخازن وهما الحس المشترك
والخيال وقوتان للتصديق الجزئي كذلك وهما الوهم والحافظة وقوة اخرى للادراك والتصرف وهي المتخيلة
وعلى مذهب اهل الحق من المتألهين كلها يرجع الى قوة واحدة وبحسب اختلاف الافعال والالات يسمى باسام اخر واما
الاطباء فالقوى ثلثة الخيال وآلته البطن المقدم من الدماغ وفكر وآلته البطن الاوسط منه وعند
الدعوة وذكر وآلته البطن الاخير منه والاطباء والحكماء من اهل البحث مقصرون في بحوث القوى
والذي بلغ الغاية القصوى في التحقيق هم المتألهون منهم ولكل واحد من هذه الالات روح يختص به وهو
حار لطيف حادث من لطافة الاخلاط على النسبة المحدودة المخصوصة ويتولد في التجويف الايسر من القلب
وهو يصير بالى شبه الاجسام السماوية لنوريته ولذلك يهش النفس اذا ابصرت النور ويستوحش من الظلمة لان
النور مناسب لمركبها فيقوى به مركبها والظلمة مضادة له وهو حامل جميع القوى المدركة والمحركة والروح
المتولد في القلب يسمى روحا حيوانيا والسائر منه الى الكبد يسمى روحا طبيعيا وبه يتم الافعال النباتية
من التغذي والنمو والتوليد والصاعد منه الى الدماغ يعتدل ببرده في تجاويفه لبرودة الدماغ
ويكتسب السلطان النوري يسمى روحا نفسانيا فيفيض الى جميع الاعضاء المدركة والمحركة مسافر في جميع اجزاء البدن
وبه يحصل الحس والحركة للحيوان وحينئذ يستعد لقبول القوى من واهب الصور وهذا الروح ليس
متشابه الحال متفقا في الكل والا لزم اتفاق القوى والاثار وليس كذا بل لكل جزء من الدماغ والبدن مزاج
خاص يخالف مزاج الروح الاخر والذي يدل على ان المتعلق الاول للنفس هو الروح انه اذا اشتدت
مجاري البدن وانقطع بذلك سريانه فيه ينقطع عنه الحس والحركة الارادية واثار الحيوة بالكلية
واذا زال الاشتداد وجرى الروح في الاعضاء على المجرى الطبيعي عادت الحيوة واثارها وكذا اذا
شددنا العضو شدا منيعا بحيث يمنع نفوذ الروح الى العضو بطل عنه الحيوة وتوابعها وهذا الروح
لطيف جدا ولذلك يسري في شباك الاعصاب والعظام واذا تعلقت النفس اولا بالروح تعلقت بسببه
بالقلب ثم بالدماغ والكبد ثم بسائر الاعضاء وبعضهم قال ان الروح هو الهواء وليس ذلك بصواب فان
الروح يزيد بتناول الغذاء وينقص عند نقصانه وليس كذلك الهواء بل الهواء يصحب الروح في العروق
والمنافذ لتعديله ونقص فضلته الدخانية فقط لانه نفس الروح والعضو الرئيس على الاطلاق
انما هو القلب ويليه في الرياسة الدماغ ثم الكبد فهذه الثلثة هم رؤساء البدن وزعم جالينوس
ان المنبع للروح انما هو الدماغ ولو كان كذلك كان الدماغ كثير الحرارة لان الروح الحار الرطب الذي
يكون فيه يسخنه ويلطفه فلم يكن مزاجه باردا رطبا على ما هو موجود في الواقع وكان يشتعل نارا عند
انضمام السخونتين الحاصل من افعال القوى وحركات الافكار بل الصانع تعالى لكمال العناية وتمام حكمته خلق

مزاجه باردا رطبا ليعتدل الروح الحيواني الصاعد اليه من القلب بتردده في تجاويفه ولئلا يشتعل عند
الافكار فيحترق واما القوى المحركة الحيوانية فينقسم الى قسمين المحركة على انها باعثة والمحركة على انها فاعلة
اما المحركة على انها الباعثة فهي القوة الشوقية وذلك ان الحيوان اذا لم يشتق الى شيء يدركه اما بالفعل
اما بالتخيل او بالحس لم ينبعث الى طلبه بالحركة الارادية وليس الشوق نفس الادراك فانا قد ندرك اشياء
كثيرة ولا نجد في انفسنا شوقا الى طلبها كتخيل الطعام عند الشبع واللذات المستكرهة عند حسن
الاخلاق وليس الشوق لشيء من القوى المدركة فانه ليس لها الا الحكم والادراك وليس كل من ادرك او حكم
يجب ان يشتاق الى ذلك الشيء فان جماعة من الناس والحيوان قد يتفقون في ادراك شيء ويختلفون في الشوق
اليه والشوق قد يختلف في الحيوان فمنه ما يكون ضعيفا ومنه ما يقوى حتى يوجب الاجماع وليس الاجماع
نفس الشوق فان الشوق قد يستند الى شيء ولا يجمع الى الحركة اليه كما ان التخيل يقوى في بعضهم في شيء من غير
ان يشتاق الى ما يتخيله فاذا حصل الاجماع اطاعة القوى المحركة المشنجة للعضل والمرسلة لها وليست هذه
القوى المحركة نفس الاجماع او الشوق لان الحيوان قد يمتنع عن الحركة ولا يمكن ان يمتنع من شدة الشوق والا من
الاجماع والاجماع هو العزم الذي يجزم بعد التردد في الفعل والترك ويسمى بالارادة والكراهة و
القوة الشوقية ينقسم الى قسمين الى شهوانية وهي الحاملة على طلب ما يلايم من اللذيذ او النافع والى غضبية
وهي الحاملة على طلب الغلبة ودفع ما لا يلايم وقد يكون في الحيوانات حركات الى غير شهوة كحركة الوالدة
الى ولدها والاليف الى اليفه واشتياق الطيور الى الانفلات عن الاقفاص فهذا وامثاله وان لم يكن
شهوة للقوة الشهوانية فهو اشتياق الى شهوة القوة الخيالية كما نشتاق ونتحرك لاجل الجميل من المعقولات
واما المحركة على انها الفاعلة فهي القوة التي تنبعث في الاعصاب والعضلات من شانها ان تشنج العضلات
لجذب الاوتار والرباطات وارخائها وتمديدها فلكل حركة ارادية مبدا قوة وفي كل عضو يخصها نوع حد
في العضل المختصة بتلك الحركة فيكون القوى المحركة في البدن خمسمائة وسبعة وعشرين مبدا بعدد العضلات
وجميع القوى المدركة والمحركة انما يكون موجودة في الحيوان الكامل فقد يتعرى بعض الحيوانات الضعيفة
عن بعضها وجميع هذه القوى المذكورة جسمانية لان افعالها لا يتم الا بالاجسام لاختلافها بحسب اختلاف
الاجسام وكل ما لا يتم فعلها الا بالاجسام ويختلف بحسب اختلاف الاجسام فهي قوة جسمانية ينتج ان القوى
المذكورة جسمانية اما بيان ان هذه القوى لا يتم افعالها الا بالاجسام ويختلف تلك الافعال بحسب اختلاف
الاجسام فيدل عليه وجوه الاول ان الافات الداخلة على الافعال الصادرة عن القوى يكون على ثلاثة اضرب
التشوش والنقصان والبطلان فحصول التشوش يكون بسبب الحرارة والنقصان والبطلان بسبب البرد وهذه
القوى يحصل فيها جميع هذه الوجوه الثلثة فالبصر اذا لم ير الشيء على ما هو عليه يكون التشوش عرض له
وان راه ضعيفا فهو النقصان وان لم يره بالكلية فهو البطلان وكذلك الحكم سائر الحواس الظاهرة والباطنة
فعلم ان هذه القوى لا يتم افعالها الا بالاجسام فاذا تغيرت الاجسام عن الامزجة الموافقة للافعال
اختلت الافعال التي يتعلق بها اما بالتشوش وبالنقصان او بالبطلان على ما ذكرنا الوجه الثاني ان هذه
القوى لا يدرك كل واحد منها آلتها المخصوصة لان القوة الباصرة لا يدرك العين ولا الشامة يدرك
الانف وكذا الباقي ولا يدرك هذه القوى ادراكها لان القوة الباصرة لا ترى كونها رائية ولا يدرك
نفسها ايضا واذا امتنع ادراكها لذاتها ولادراكها ولالتها لانه لا يتوسط بينها وبين آلتها شيء
من الالات فيكون جسمانية يحتاج في افعالها الى الاجسام الوجه الثالث ان هذه القوى لا يدرك الضعيف
بعد القوي فلا ينظر السراج عند النظر الى الشمس ولا يسمع صوت البعوضة عند سماع الرعد ولا تحس الحرارة
الضعيفة عند الاحساس بالحرارة القوية والعلة فيه ان الاحساس انفعال وتاثر عن المحسوس واذا قوي الاحساس

قوى الانفعال

قوى الانفعال فيثبت الاثر واذا ثبت الاثر القوي لا ينفعل بالاثر الضعيف معه الوجه الرابع ان بعد الاربعين
ياخذ البدن في الضعف ويتبعه هذه القوى في ذلك فلما كان ضعف البدن مستلزما لضعف هذه القوى
دل على ان هذه القوى جسمانية واذ قد عرفت احوال هذه القوى وانه ليس في الدماغ الا قوة واحدة
الباقي استعدادات للادراك والتصرف وان الموصوف بجميع القوى المدركة والمحركة انما هو جوهر النفس
الناطقة وهو حس جميع القوى البدنية ويجوز ان يكون المدرك والمتصرف في الكل هو جوهر النفس واختلاف
افعاله وادراكاته عند اختلاف الاجسام لا يدل على ان المدرك جسماني لجواز ان يكون هذه الاجسام الات للنفس
في هذه الافعال بسبب استعدادات موجودة فيها فاذا اختلفت الاجسام اختلفت الافعال لذلك وادراكها لكل واحد
من انواع المحسوسات الظاهرة والباطنة يكون مشروطا بوجود آلة وحصول استعداد فيه وسلامته
من الموانع فيدرك النفس بالقوة الباصرة الاضواء والالوان ولا يدرك بالقوة الباصرة غير ذلك وكذلك الحال
في باقي القوى ثم استدلوا على ان القوة المحركة جسمانية لان تحريكها لا يمكن ان يكون الا مع حركة الالات الجسمانية
وهي الاعصاب والعضلات والاوتار والرباطات وكل ما لا يمكن تحريكها الا مع الالات الجسمانية فهي جسمانية
فالقوى المحركة جسمانية ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون المحرك للبدن ولجميع اجزائه هو جوهر النفس و
يكون ذلك التحريك موقوفا على توسط هذه الالات الجسمانية وحصول استعدادات خاصة فيها فان سميتم
هذه الاستعداد قوة فمسلم ولكن لا يكون محركا وفاعلا للحركة بل يكون حصوله شرطا بعد النفس لتحريك كل
من الاعضاء ويكون الفاعل المطلق للحركة ولغيره هو جوهر النفس فاني اعلم بالضرورة اني انا الذي تحركت
وابصرت وسمعت وذقت ولمست وتخيلت وتفكرت واشتهيت وغضبت لا غيري ولو كان لي مشارك
في ادراك هذه الاشياء من هذه القوى لكان للنفس شعور بذلك الادراك المغاير لادراكها ونحن لا نجد عند
ابصارنا لزيد في انفسنا الا انا ادركناه عند مقابلته للبصر ولا نجد عند البصر وغيره ادراك آخر
يؤديه الى النفس على ما يقولون ان القوى يدرك المحسوسات ويؤدي بعضها الى البعض حتى ينتهي التادية الى النفس
وكذا حكم جميع القوى فالنفس هي المدركة للمحسوسات الجزئية بواسطة هذه الالات والحواس الجزئية ويدرك الكليات
بذاتها وهذا واضح جلي عند التامل ومما يناسب الكلام في القوى الحسية الكلام في اليقظة والنوم فنقول ان اليقظة
عبارة عن الحالة التي يكون النفس فيها مستعملة للحواس الظاهرة والقوى المحركة بالارادة ولا ينتقض هذا التعريف
بالانسان الذي يمسك حواسه الظاهرة عن الاحساس بها بالفعل وقواه المحركة عن التحريك بها فلا يستعملها
بالفعل لان هذا الامساك ايضا فعل وتصرف في الحواس الظاهرة التي اليقظة عبارة عن استعمالها وعلى
تقدير ان لا يكون هذا الامساك فعلا وليس من شرط الاستعمال للحواس الظاهرة ان يكون اليقظان مستعملا لها
بالفعل بل اليقظة حالة يتاتى فيها هذا الاستعمال بالفعل ويكون اليقظة هي حالة يكون للنفس شعور بآحاد
الحواس الظاهرة مع صدور الحركات والافعال الارادية واما النوم فهو ما يقابل ما ذكرنا فيكون حالة اعراض
النفس عن استعمال الحواس الظاهرة الى استعمال الحواس الباطنة اعراضا طبيعيا ليخرج عنه الاغماء والغشي فيجذب
من الظاهر الى الباطن وعود الروح من الظاهر الى الباطن وعدم بروزه اما ان يكون طبيعيا او لا يكون اما
العود الطبيعي فلان عود الروح النفساني الى الباطن اما ان يكون تبعا لغيره او لا يكون فان كان تبعا لغيره
فيكون ذلك الغير من الامور الطبيعية مثل ان يرجع الروح الحيواني الى الباطن لنضج الغذاء فيتبعه الروح
النفساني والذي لا يكون تبعا لغيره فعندما يتحلل من الروح شيء كثير في اليقظة بسبب الحركات المسرعة فيرجع
الى الباطن لحصول بدل ما يتحلل واما الذي لا يكون رجوع الروح طبيعيا فله ستة اقسام الاول عند اقبال
الطبيعة على هضم الغذاء يتبعه الروح النفساني ايضا وهذا يشبه القسم الاول الثاني ان يكون الروح قد
عرض له تحلل غير طبيعي كالنصب والتعب والاستفراغ فيرجع الى الباطن لتحصيل البدل وهذا يشبه القسم الثاني

الثالث ان البرد موجب للنوم لوجهين الاول انه يكثف بخار الروح النفساني فلا يتمكن من النفوذ فيها الثاني
ان يكون البرد قد افسد ما في المجاري من الروح النفساني فلا يقبل بعد ذلك القوى النفسانية ويهرب الباقي
من الضد الرابع ان الرطوبة موجبة للنوم لوجوه ثلثة الاول ان الرطوبة مغلظة لجوهر الروح وحينئذ يعسر
نفوذه في المجاري الثاني انها تسد المجاري والمنافذ الثالث انها ترخي الاعصاب والعضلات فينطبق مجاري الروح
وينسد وهذه الرطوبة التي في الدماغ الموجبة لهذا قد ترتقي من المعدة الى الدماغ وقد يكون تولدها في الدماغ الخامس
ان يكون الدماغ قد انضغط تحت عظم القحف وذلك عند ما يعرض له صدمة او ضربة السادس عند ما يصيب
عضل الصدغ او فم المعدة او الرحم آفة فينقبض الدماغ للمشاركة التي بينه وبين كل واحد منها فينسد تلك
مسالك الروح فيصعب عليه الحركة والنفوذ فيها واما علم البرود الطبيعي فاما ان يكون لقلة الروح النفساني
فلا يفي بالانبساط على الظاهر مع بقاء بعضه في المبدأ الذي هو الدماغ واما لانسداد المجاري لامتلاء
الدماغ من الرطوبات فلا يتمكن الروح من النفوذ واما لرطوبة الروح فلا يقوى على البروز كما يعرض للنائم عند الشبع

القسم الثاني في النفس الناطقة ويشتمل على فصول **الفصل الاول في ماهية النفس وانها ليست بمزاج ولا جسم ولا جسماني**

النفس الناطقة عرفوها بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الكليات ويتحرك بالارادة ونعني بالنفس الشيء الذي
يشير اليه كل احد بقوله انا فان نفس كل شيء هي حقيقته التي هو بها ذلك الشيء فيكون حقيقة الانسان هو الذي يشير اليه
كل شخص بقوله انا ابصرت وسمعت وذقت واشتهيت وغضبت وعقلت والذي يدل على ان المشار اليه ليس هو البدن
ولا بعض اجزائه اني عند الاهتمام والاستغراق بفكر او فعل اقول انا تفكرت وفعلت فيكون المشار اليه بقولي انا
هنا حاصلا في ذهني مع غفلتي في تلك الحالة عن البدن واجزائه وهو نور مجرد عن المادة وظاهر في ذاته ولذاته
مدبر للبدن قائم بنفسه افاضه العقل المفارق على البدن عند استعداده فبعضهم زعم ان هذا الجوهر مزاج
وهو باطل لوجوه الاول لو كانت النفس مزاجا وجب ان يصدر عن بسائط العناصر جميع ما يصدر عن النفس من
الادراك والتحريك والتالي باطل فالمقدم باطل وبيان اللزوم ان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات
الاربع فيكون اما حرارة مكسورة او رطوبة او يبوسة مكسورتان فلو كانت النفس مزاجا واقتضى هذه الكيفيات الاربع
المكسورة شيئا من افاعيل النفس لوجب ان يكون الكيفية التي ما انكسرت صورتها اولى بان يصدر عنها تلك الافاعيل
من الكيفية المنكسرة ويلزم ان يكون الجسم البسيط صاحب تلك الكيفية اولى بان يصدر عنه جميع افعال النفس من الجسم
الممتزج المنكسر الكيفية وليس الامر كذلك الوجه الثاني ان مقتضى المزاج يخالف مقتضى النفس لان الذي يغلب على مزاجه
البرودة يقتضي مزاجه الحركة الى اسفل والنفس يريد الحركة الى فوق فلو كانت النفس هي المزاج لم يكن ممانعا لمقتضى
نفسه الوجه الثالث لو كانت النفس هي المزاج لكنا اذا المسنا شيئا شديد الحرارة يغير كيفية مزاج العضو الى الكيفية
المضادة له فلو كان النفس هي المزاج فلا يجوز ان يكون هي الكيفية الحادثة فانها شبيهة بالكيفية الملموسة
فيجب ان لا تدركها لمشابهة الكيفية الملموسة للكيفية اللامسة فلا يحصل الانفعال والادراك يفتقر الى الانفعال
وان كان عن الضد لزم ان يكون نسبة المدرك الى المدرك قبل الادراك كنسبته اليه بعد الادراك فيتساوي
حالة ما قبل الادراك وما بعده وذلك محال ولا يجوز ان يكون المدرك هو الكيفية المعدومة التي كانت في العضو
قبل اللمس فان المعدوم لا يدرك شيئا فيجب ان يكون المدرك شيئا اخر غير المزاج وذلك هو النفس الوجه الرابع
ان الحيوان مركب من العناصر الاربعة فهي مجتمعة فيه متداعية الى الانفكاك لتضادها فلا بد لها من جامع ومانع
لها عن ذلك لا جائز ان يكون الجامع هو المزاج فانه لو كان الجامع هو المزاج فلا يجوز ان يكون مزاج الابوين والا
لامتنع وجود الحيوانات الحاصلة بالتولد ولا يجوز ان يكون هو المزاج المختص بذلك الحيوان لان مزاجه قائم بالبسائط
فلا بد من قاسر يجبرها على الالتئام فيكون هو الحافظ لذلك المزاج ومتقدم عليه ويمتنع تقدم الشيء على نفسه
ولا يجوز ان يكون مزاجا ثالثا لعود الكلام اليه فيبقى ان يكون الجامع شيئا اخر غير المزاج وهو النفس الوجه

الخامس

الخامس النفس لها شعور بذاتها دائما غير متبدلة والمزاج متبدل يختلف بالصحة والمرض والقوة والضعف فلا شيء من
النفس بمزاج وايضا المزاج يقبل الاشتداد والضعف ولا شيء من النفس يقابلهما فلا شيء من المزاج بنفس وقياس اخر
لو كانت النفس مزاجا لوجب ان يكون لكل جزء من اجزاء الممتزج شكل الكل لكونه على مزاجه والتالي باطل فالمقدم
مثله وايضا النفس يحرك التحريكات المختلفة والمزاج كيفية واحدة لا يصدر عنه الافعال المختلفة فالنفس ليست
بمزاج وكذلك النفس مدركة للكليات والمزاج كيفية حسية لا ادراك لها وسنبين بعد هذا ان النفس مجردة عن
المادة ويلزم من ذلك ان لا يكون مزاجا ولا نسبا بين العناصر ولا جسما ولا جسمانيا وهو كجود واحكم و
يستغني عن هذه وامثالها ثم ان النفس عند انحراف المزاج وتغيره يعيده الى الحالة الاولى الملائمة ولو كانت النفس
هي المزاج فكيف يعيد المزاج المعدوم نفسه او مثله وسنبين انه جوهر والمزاج عرض والجوهر لا يكون عرضا وفي رد
على الوجه الرابع بانكم قلتم انه لا يجوز ان يكون الجامع لعناصر الحيوان هو المزاج على ما ذكرتم من العلة بل الجامع والحافظ
للعناصر هو النفس فيجب تقدمها على الامتزاج والحفظ وحينئذ يجب تقدمها على المزاج ايضا وهذا يخالف قواعد
المشهورة ان المركبات المزاجية انما تستعد لقبول الصور من المبدأ المفارق بسبب امزجتها المختلفة فيجب تقدم
الامزجة على تلك النفوس وهو نقض ما ذكرتم من تقدم النفوس على الامزجة واجاب فخر الدين عنه بان الجامع لاجزاء
النطفة هو نفس الوالدين ثم يبقى النطفة بعد سقوطها في الرحم في تدبير الام الى اوان استعدادها لقبول نفس
وحينئذ تشتغل النفس بحفظ المزاج وجمع اجزاء عناصره بطريق ايراد الغذاء وقال في موضع اخر ان الجامع غير
الحافظ لان الجامع لاجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع في الاول القوة المصورة
الى ان يوجد النفس فيشتغل بالحفظ والقوة المصورة ليست قوة واحدة تبقى في جميع الاحوال وانما هي قوى متعاقبة
يحصل بحسب الاستعدادات المختلفة التي في المادة ولو رد عليه بعض المتاخرين ان نفس الام اذا كانت مدبرة لمزاج
النطفة والجنين مدة فكيف جعلت التدبير بعد ذلك مفوضا الى النفس وهذه الافعال على هذا الوجه انما
يتصور في الافعال الصادرة على سبيل الاختيار وليس هاهنا كذلك واما القوة المصورة فهي من جملة قوى النفس
والاتها الخادمة لها فلا يحدث الا بعد حدوثها وقد قال الشيخ في الشفاء ما يخالف هذا فانه قال ان النفس
التي لكل حيوان هي الجامعة لاستقصات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو من الانحاء يصلح ان يكون بدنا لها وهي
الحافظة لهذا البدن ثم قال بان نفس الابوين يجمع باستخدام القوة الجاذبة اجزاء الغذاء ويجعله اخلاطا و
يفرز منها خلاصته ذلك الغذاء بواسطة القوة المولدة للمني ويجعله مستعدا لان يصير انسانا والقوة المولدة
هي الحافظة التي تحفظ مزاج المني وهو متزايد كمالا بعد كمال الى ان يستعد لقبول نفس كل من القوة المولدة
يصدر عنها مع الحفظ الذي للمادة افعال النبات من جذب الغذاء الى المادة وتنميتها الى ان يتكامل المادة ويستعد لقبول
نفس كل من نفس النبات فيصدر عنها مع جميع الافعال المتقدمة الافعال الحيوانية الى ان يصير مستعدا لقبول النفس
الناطقة فحينئذ يصدر عنها مع الافعال النباتية والحيوانية افعال النطق من الفكر والروية ويبقى مدبرة
للبدن الى آخر العمر وشبه الحكماء هذه القوى المتكونة والافعال من اول حدوثها الى ان يحدث النفس الناطقة بحرارة
حادثة في فحم بسبب نار مجاورة له ثم تشتد تلك الحرارة في ذلك الفحم فيستعد بذلك للتجمر ثم يستعد للاشتعال
فالحرارة الحادثة في الفحم يشبه الصورة الحافظة واشتدادها يشبه مبدأ الافعال النباتية وتجمره
يشبه الافعال الحيوانية واشتعالها يشبه النفس الناطقة فجميع هذه القوى كشيء واحد يتوجه من النقصان
الى الكمال ويكون اسم النفس واقعا على الشيء الذي يصدر عنه الافعال النباتية والحيوانية والناطقة بل
هو نفس لبدن المولود وقد اختلف كلام الشيخ فان الجامع والحافظ هو شيء واحد لا على قوليه فقوله في
بعض المواضع ان الجامع غير الحافظ يكون مراده ان النفس الجامعة لاجزاء الغذاء وافراز المني وغيرهما
هو نفس الابوين ويكون الجامع للاجزاء المنضمة الى تلك المادة الى ان تم تكونها والحصول الاجل والحافظ

للمزاج انما هو نفس المولود و يكون مراده ان الجامع هو الحافظ الاعتبار الاخير فقط دون الاول ان الجامع الاجزاء المنضمة للمزاج انما هو نفس المولود فهذا خلاصة ما ذكره المتأخرون في تحقيق هذا الموضع وهذا الكلام وان كان فيه تدقيق بحسب البحث فليس فيه تحقيق بحسب الامر نفسه فان الحكماء المتألهين من المتأخرين كلهم متفقون على ان الافعال الصادرة من النبات كالتغذية والنمو والتوليد والجذب والدفع وغير ذلك من الافعال لا يصح ان تصدر الا من ذات جوهرية قائمة بذاتها مدركة وسموه صاحب النوع ورب الصنم وجعلوا لكل نوع من انواع النبات والحيوان واحدا من ارباب الاصنام يدبره ويغذيه وينميه ويعطي بعض المواد قوى التوليد وكذا باقي الافعال فان هذه الاتفاقات المختلفة والتحريكات المتفننة لا يتصور ان يكون الا بشعور وادراك لان الفاعل بالطبع لا يختلف اثاره وتحريكاته فليست هذه الافعال صادرة عن هذه القوى النباتية ولا يصح ان يكون هي المؤثرة على سبيل الاستقلال وكذلك لو كانت هذه الافعال في الانسان حاصلة من نفسه الناطقة لوجب ان يكون لها شعور بذلك لكن النفس غافلة عن هذه التأثيرات المختلفة والتدبيرات المتفننة النظام ثم العجب من هؤلاء وقولهم ان نفس الابوين هي الجامعة لاجزاء الغذاء وهي المفرزة للمني من ذلك الغذاء فكيف يكون شيء مجرد عن المادة مدرك للذات يجمع اجزاء الغذاء ويميز بعضه عن بعض بادراكه وتصرف فيه تصرفا كثيرا بشعوره وهو لا خبر له عن ادراكه ولا عن تصرفه وتميزه كيف كان ومتى كان انحدار الكيلوس عن المعدة ومتى وصل خلاصة هذا الكيلوس الى الكبد وكيف هضمه وفي اي زمان تميزت الاخلاط الاربعة هناك وكذلك ذهاب الاخلاط الى معادنها في البدن وتميز المني والارواح وغير ذلك من الافعال والاحوال والعجايب الكثيرة المتفننة الموجودة في ابداننا فكيف يكون الفاعل للجميع هنا هو النفس ولا ادراك لها بجميع هذا القدر من الانموذج يعرف ضعف ما ذكروه في هذا الباب واما استقصاء هذه البحوث وما فيها من لطائف الكلام ولطايف الحكم التي يشهد بصحتها الفطرة الصحيحة والغريزة السليمة والنفوس الزكية والعقول الذكية فمنسيات في العلم الالهي ان شاء الله تعالى

في بيان ان النفس ليست بجسم ولا جسماني ويدل عليه وجوه الاول انا لا نغفل عن ذواتنا في حال من الحالات وكل جسم وعرض فانا قد نغفل عنه في بعض هذه الحالات ينتج من الثاني ان ذواتنا ليست بجسم ولا عرض فهو جوهر مجرد قائم بذاته اما الكبرى فبينة واما الصغرى وهو اني لا اغفل في حال من الحالات فلان الحالات التي لا يخلو الانسان عنها خمسة يقظة ونوم وسكر وصحو والحالة الخامسة هي حالة المتألهين اما اني لا اغفل عن ذاتي في اليقظة فلان النفس ظهور محض ونور صرف فلا يمكن ان نغفل عنه اذ الغفلة انما يتصور على ما فيه خفاء وظلمة و يحتاج في معرفة هذا الى الاعتبار والتفطن ويظهر ظهورا بينا بالرياضة ولاني في حال التصرف والفكر اعرف اني انا المتصرف المفكر فيكون لي لا محالة شعور بذاتي واما اني لا اغفل عن ذاتي في النوم فلتصرف نفسي فيه في المثل الخيالية والمعاني الوهمية وكذلك في الامور الفكرية العقلية ويكون لي في هذه الحالة شعور بذاتي انها هي المتصرفة والمفكرة فيكون لي شعور بها بالضرورة وكذلك الحكم في الصحو والسكر واما فرض الحالة الشريفة التي يتعاناها هاهنا اهل الحكمة والمشايخ فهو اني افرض كوني وجدت دفعة لئلا اذكر شيئا صحيح العقل والهيئة لا انبه لذاتي من غير مانع من مرض يمنعني عن ادراكها فلا ابصر البدن واجزائه فاكون قد ادركت جملة هي غير ذاتي فاحكم عليها بانها ذاتي ولا يتلامس اعضائي فاحس بغير ذاتي بل فرضت ذاتي معلقة في هواء طلق لئلا احس بكيفية غريبة خارجية عني من حر او برد فانا في مثل هذه الحالة اغفل عن كل شيء من بدني واجزائه واقواه الظاهرة والباطنة والخارج عني ولا اغفل عن ذاتي فادراكي لها من اوضح الادراك واجلاها ولا يمكن ان يكتسب هذه الادراك

بجهاد وسم او يثبت ببرهان او يحتاج الى وسط فان كل ما يفرض وسطا فاني قد نفيته بحسب ذلك الفرض المذكور لو كان ادراكي لذاتي يحتاج الى الوسط لما امكن ان يحصل بدون ذلك الوسط فعرفتني بذاتي الخصوصية و شعوري بها ضروري والعوام واصحاب الطبائع الكثيفة اما للجهل بالحكمة او عدم الاخطار بالبال وغفلوا عن معرفتها في الحرمان الابدي وقد سئل ارسطو كيف يعمي النفس عن معرفة نفسها وهو امام الحكمة فقال اذا غابت الحكمة عن النفس يعمي عن نفسها وغيرها كما يعمي المبصر عن نفسه وغيره اذا غاب عنه المصباح وما احسن ما قال بعض الحكماء ان العلوم كلها في النفس بالقوة فاذا عرفت ذاتها صارت العلوم كلها فيها بالفعل فان قلت انك قد بينت ان شعورك بذاتك في هذا الفرض المذكور كان بغير وسط لكن هذا الفرض الذي ذكرته لا بد فيه من فارض وهو انت ومفروض وهو الفعل الذي صدر عنك فيكون معرفتك لذاتك بواسطة ذلك الفعل فلا يكون قد عرفت ذاتك بغير وسط قلت ان الفرض المذكور ليس هو بفعل صدر عني بل المفروض ان الفاني عريا عن الفعل فيكون المفروض على هذا التقرير عدميا والامر العدمي لا يجوز ان يكون وسطا ثم اوردوا على هذا الجواب ان المفروض وان كان عدميا لكن فرض ذاتي عارية عن ذلك الفعل يكون فعلا ايضا لكون الفرض غير غير المفروض ثم المفروض وان كان هو العري عن ذلك الفعل هو فعل ايضا واجابوا عنه بان المفروض هو عين ترك فعل فالفرض ايضا يكون ترك فعل وعلى تقدير النزول عن كونه فعلا فلا يجوز ان يكون وسطا يعرف به الانسان نفسه لان كل احد من الناس لم يخطر في ذهنه هذا الفرض فيجب ان يكون الخطرة عند صاحب الخطرة فيكون عالما انه هو المخطر فيتقدم علمه بذاته على الخطرة وصاحب الخطرة انما هو ذاتي فذاتي معلومة قبل الخطرة لا بالخطرة فيمتنع ان يكون الخطرة وسطا لتقدم العلم بالوسط على العلم بما هو وسط له فالانسان لا يدرك ذاته الا بذاته ولا يحتاج في ادراكه لذاته الى امر خارج عن ذاته من قوة وفعل وغير ذلك وبالجملة لا يفتقر في ادراكها لذاته الى وسط كيف كان وهذا التطويل يفيد زيادة استبصار وتلخيصه المختصر ان يقول كل انسان يعلم ثبوته مع غفلته عن جميع اعضائه والمعلوم لا بد وان يكون مغايرا لما ليس بمعلوم فذات الانسان مغايرة لجميع اعضائه الوجه الثاني في ان النفس ليست بجسم ولا حالة في الاجسام لو كانت النفس هو البدن وجزءا منه او عرضا حالا فيه لوجب ان لا اغفل عنها لعدم غفلتي عن ذاتي في جميع الاوقات كما مر وانا فلا اعرف اكثر الاعضاء الا بالتشريح وكثير من الاعضاء لا يخطر ببال الانسان وبعضها يخطر في بعض الاوقات دون وقت وانا غير غارب عن ذاتي في حال من الاحوال ولو قدرت تبدلها بابي ولحمي وعظمي وما فيه من القوى فانه لا يقدح في بقاء ذاتي ولا شعوري بذاتي فانا وراء الجميع هي الذات التي قيل فيها قد افلح من زكيها وقد خاب من دسيها وقوله نسوا الله فانساهم انفسهم وان الله يحول بين المرء وقلبه الوجه الثالث كل جرم وعرض فيه من بدنك وغيره مشار اليه من جهتك بانه هو وكل مشار اليه من جهتك بانه هو يكون غيرك لانه مفرز عنك ينتج ان كل جرم وعرض فيه هو غيرك واذا كان كل واحد من هذه الاجرام والاعراض غيرك فلا يكون مجموعها بحيث يكون كل واحد من افرادها جزءا من ذاتك فقد بينا انه ليس شيء من الاجسام ومتعلقاته يصلح ان يكون جزءا من النفس فالنفس الناطقة ليست بجسم ولا جسمانية الوجه الرابع لو انت الغاذية بما ياكل من غذاها ولم يتحلل من بدنك العتيق شيء لازداد عظمه كثيرا زيادة محسوسة في اقل زمان وليس كذا فلا بد من التحلل وكيف لا والحرارة من شأنها ان يحلل الابخرة من الرطوبات والادخنة من اليبوسات فلو كانت النفس هي البدن او جزءا منه او عرضا حالا فيه لتبدلت الانانية بالكلية في كل عام او انتقصت انها لم اكن مدركا لانانيتي دائما على الاستمرار ولما كنت مدركا لها في جميع الاحوال من غير غفلة وذهول علم انها ليست بجسم ولا جسماني ولا منجزية انها شعلة ملكوتية لاهوتية تعالت عن ان ينطبع في مادة او ان يكون نفس المزاج فان قلت فما تقول في نفوس الحيوانات فان التحلل فيها بين فان كانت نفسه منطبعة في روح او عضو وهما عنصريان

فلو بدلت النخل فيكون في كل يوم فرس غير الذي كان بالامس فكان يجب على تقدير صحته ان لا يعرف الحيوانات بيوتها
واولادها واصحابها ولا يعرف بعضها بعضا والحدس والعقل يحكمان ببطلانه وان يكون لها نفوس ناطقة
مجردة عن المواد كماليا فيقتضي من العناية كمالا وهذا مما يجب ان يسكت عنه الى ان يصل الى موضعه في الالهيات فيبذل
الجهد والطاقة ونتكلم فيه كلاما شافيا ما يسبقنا احد الى مثله ان شاء الله تعالى وهي من المسائل التي لا ينتفع
بها الا من اياه الله حدسا ثاقبا وكثير من مسائل هذا العلم لا يتم الا بانضمام حدس الى حججها وبراهينها

الفصل الثاني في تفصيل قوى النفس الناطقة وشرح احوالها المشهور من مذهب المشائين ان القوى الحيوانية الظاهرة
والباطنة متباينة الذوات لانها مبادي افعال مختلفة فتفصيلها المذكور كان على سبيل التنويع وانقسام قوى
النفس الى النظرية والعملية ليس كذلك بل هو على سبيل التصنيف لانهما غير متباينين بالذات لانهما متعلقان بذات
واحدة عقلية فهما شيء واحد لا يختلفان الا بالنسبة الى اعتبارين واما على مذهب اهل الحق من المتألهين
فقد عرفت ان الحواس الظاهرة ليس في الالات الا استعدادات مختلفة لان المدرك للمحسوسات الظاهرة انما هو
جوهر النفس واما الحواس الباطنة ليس فيها من القوى المدركة الا قوة واحدة وهي المتخيلة والباقي ليس الا استعدادات
مختلفة في الالات مختلفة فيكون محل هذه الاستعدادات مباينة لجوهر النفس لا محالة واما قوى النفس فليس لها
تحقق في نفس الامر واما النفس يعرضها باعتبار نظرها الى ما فوقها وهو ادراك المعقولات والى ما تحتها وهو
تدبير بدنها اعتباران يسمى كل واحد منهما قوة وهما في التحقيق شيء واحد وقوة واحدة لا تعدد فيها ولا تكثر
بوجه من الوجوه فالنفس الناطقة باعتبار نظرها الى ما فوقها والى ما تحتها لها قوتان عملية ونظرية ويسمى
كل واحد منهما عقلا وان كان العقل قد يقال على التصورات والتصديقات النظرية فالقوة العملية هي التي تحرك
البدن الى الافاعيل الجزئية على مقتضى آراء اصلاحية تخصها ولهذه القوة العملية نسبة الى القوة النزوعية
ومنها تتولد الضحك والبكاء والخجل والحياء والخوف والرجاء وما اشبه ذلك ولها نسبة الى القوى الباطنة
كالمتوهمة والمتخيلة وذلك هو استعمالها في استخراج التدبير في الامور الكائنة الفاسدة واستنباط
الصناعات البشرية ولها نسبة الى العقل النظري فيتولد بين العقلين الآراء المتعلقة بالاعمال التي تستفيض
ذائعة مثل ان الكذب قبيح والظلم قبيح وشكر المنعم واجب وهذه القضايا وان لم يكن اولية الا انها قد الفها
الناس لكثرة سماعها منه الصبي ويحتاج اليها في المشاركات الانسانية فان كانت مما ينبغي ان يفعل يسمى
بالحسن والا فيسمى بالقبيح وهذه القوة يجب ان يكون مسلطة على سائر قوى البدن على ما توجبه احكام القوة
النظرية فيحصل في القوى البدنية هيئة الاذعان والانقياد وفي القوة العقلية هيئة الاستعلاء لئلا تحدث
فيها عن البدن وقواه هيئات انقيادية حاصلة من الاحوال الطبيعية وهي المسماة بالاخلاق الردية التي
تجعل النفس شديدة الانصراف الى البدن وذلك هو حجابها عن الاتصال بالسعادة العظمى والبهجة القصوى تحدث
قوة علاقة النفس مع البدن وضعفه يكون قوة الحجاب وضعفه وبحسب ذلك يكون السعادة والشقاوة
مراتب واما القوة النظرية فهي التي من شانها ادراك المعقولات عن المبادي والانفعال عنها دائما والقبول
عما هناك وبها ينال الفيض الالهي واورد بعض الناس على ان النفس الناطقة لا يكون مجموع هاتين القوتين فقال القوة
عدمية والنفس ليست بعدمية فالقوة ليست بنفس لان النفس امر وجودي ويمتنع ان يكون الامر العدمي مدبرا
لجوهر البدن او مدركا للمعقولات وزعم ان هاتين القوتين هيئتان واحدهما قوة على شيء كذا والاخرى قوة على
شيء اخر والجواب ان القوة اسم مشترك يقال على عدة معان فيقال بازاء المعنى الذي يصير به الشيء اما فاعلا
او منفعلا كما هو حال هاتين القوتين فان النظرية يجب ان ينفعل عما فوقها والعملية يجب ان يفعل فيما تحتها والقوة بهذا
المعنى ليس بعدمية والقوة بمعنى الاستعداد هي العدمية فانها لا تجتمع مع وجود الشيء الذي هي قوة له واما القوة
النظرية والعملية فتجتمع مع ما هي قوة له فان القوة النظرية لا يبطل عند ادراك المعقولات ولا العملية عند

تدبير البدن

تدبير البدن فلا يجوز ان يقال عليها القوة بالاعتبار العدمي ثم العجب من هذا الرجل كيف جعل هاتين القوتين عدميتين
ثم جعلهما هيئتين والهيئة لا يجوز ان يكون عدمية بل هما على ما ذكرنا اعتباران اضافيان للنفس بالنظر الى جهتين وربما
يجوهر في ذات النفس فيلزم ان يكون مركبة من مادة وصورتين والحق انه ليس في ذات النفس قوتان تقومان بها
فيكون له مركبة وبذاتها وجدانية فيسمى عند ادراكها المعقولات باسم وعند تدبيرها البدن باسم و
ادراك المعقولات انفعال وتدبير البدن فعل اخر وهو ذات واحدة لا تكثر فيها ويجوز ان يفعل شيء واحد
في غيره وينفعل من غيره لا باعتبار جهتين في ذاته بل باعتبار نسبة تعرض له الى الامور الخارجية
وقول بعضهم ان بعض النفوس يكون نظريتها اتم وبعضها عمليتها يكون اتم فيلزم ان يكون في النفس قوى ثابتة
وهيئات فعالة ليس بصواب بل بسبب ذلك استعدادات يلحق النفس الناطقة من القوى البدنية لا سيما القوة المتخيلة
وكثرة التفات النفس الى الجنبة القدسية والبدنية والامزجة مدخل عظيم في جودة الادراك وحسن التدبير
فان الامزجة القريبة من الاعتدال الصافية القوى يكون ادراكها قويا وتدبيرها صوابا والذي يكون بالعكس
فبالعكس فان الاخلاق واعظم اسباب اختلافها اختلاف الامزجة الا ترى ان بعض الامزجة الحارة تناسب الغضب
وبعضها تناسب الشهوة والمزاج السوداوي تناسب الغم والهم والخوف والالم والملال وغير ذلك فهذه الا
لا يعرض للنفس من حيث جوهرها بل بعضها يعرض لها من حيث انها ذو بدن كالشهوة والغضب وبعضها يعرض
للبدن من حيث انها ذو نفس كالنوم واليقظة والالم وغير ذلك وللامور السماوية في الحوادث الحاصلة في
النفس مدخل عظيم لا سيما السيارات كما يقال ان زحل يعطي شدة النظر في العواقب والمشتري يعطي قوة
الاخبار والمريخ الظن والزهرة الشوق والعشق وعطارد النطق والتخيل والقمر الحس والشمس يعطي الحرارة
الغريزية وللاجرام الفلكية كلها ولكل واحد من الثوابت تاثير في كل ما في الوجود الجسماني حتى ان بعضهم يصرح
بانه ليس في النبات والحيوان قوة غاذية ونامية ومولدة وغير ذلك بل يقول ان في هذه الاجسام استعدادا
ولكل واحد مبدا ولحد بدنه تدبيرات تامة كاملة بمعاونة الامور السماوية والملكات والاعراض الكثيرة
يصح على قوة كالنفس ولكن باعتبارات مختلفة حتى ان الاشخاص الحيوانية يصدر عنها اثار مختلفة باعتبار سبب سماوية
وكذلك كل واحد من الحيوانات الارضية يعاونه الاشخاص السماوية ومواضع القوى التي هي استعدادات اكثر
قبولا للتاثيرات الفلكية والاشعة الكوكبية وافلاطون ومن قبله من المتألهين يقولون ان الذكر من النفوس السماوية وبرهانه
ظاهر فانا قد نغفل عن شيء زمانا طويلا ولا نجد في البدن قوة شاعرة بذلك الشيء ولا نجد في نفوسنا علما بذلك
ولو كان ذلك الشيء في قوة بدنية كالحافظة او المتخيلة ثابتا ولها شعور به لوجب ان يكون للنفس شعور لانها
قوتها ومبداها وخزانة لها وخادمة يستعملها في اغراضها ياخذ منها ويسلم اليها فكيف يغيب عنها ما
استودعت في بعض قواها والطالب نور مشرق على جميع البدن وقواه والمطلوب محفوظ في الروح الذي
ثم انا ربما طلبنا ذلك الشيء زمانا فلا نظفر به ثم يتفق ان نظفر به بغتة اما مع طلب او بغيره فظفرنا به
للحوادث المحتاجة الى علة حادثة من الحركات فبعد تلك الحركة الفلكية نفس زيد مثلا لان ياخذ المنسي من
نفس الفلك ان كان نوعا عقليا او يقرء المنسي من نقوش لوح الفلك ان كان للمنسي صورة جسمانية وهما محل
الذكر فيذكر الذكر من العالم الفلكي كما ان مدد المعقولات المجردة من العالم العقلي والطبع السليم يتفطن
لهذا عند الفكر والتامل التام ولو ورد بعض الناس ان النفس وقواها لو كانت واحدة والمدرك للجزئي والكلي
هو ذات النفس لزم ان يكون شيء واحد من شانه ان يخالط المادة عند الادراكات الجسمانية والتصرف في البدن
والتجرد عن المادة عند ادراك المعقولات وكان يجب ان يكون المحفوظات حاضرة عند النفس ابدا والكل محال
والجواب ان المتألهين من القدماء والمتاخرين ما نفوا القوى المدركة الجسمانية بل كلهم اثبتوا القوة المتخيلة التي
هي الوهم والخيال شيء واحد وهي جسمانية فيكون النفس مدركة للجزئيات بسببها وبسبب الاستعدادات

التي في الحواس الظاهرة والباطنة وحينئذ لا يلزم المحال المذكور واما المتصرفة في الغذا فقد ذكرنا انه
لا يجوز ان يكون هو النفس واما استدلال بعضهم بثبوت القوى النباتية من النمو والتوليد في النبات والحيوان
بوجودهما في بعض الاوقات وبطلانهما في وقت اخر فهذا القدر لا يدل على ثبوتهما لجواز ان يعلل وجودهما
في وقت وبطلانهما في اخر بوجود استعداد مزاجي او بطلانه فان المزاج تناسب ذلك الفعل الا ترى ان الروح
النفساني الذي في بطون الدماغ مع قرب بعضها من بعض كيف اختلفت امزجته فاختلف لذلك القوى المنطبعة
فيه على ما يقولون فاذا جاز هذا مع قرب الامكنة والازمنة فلم لا يجوز ان يكون امزجة الاوقات من العمر
مع بعدها يوجب اختلاف استعداد التاثير عن مبدا واحد بواسطة معاونات القوى الفلكية فان الشي
الواحد باعتبارات امور خارجية واسباب معدة يجوز ان يصدر عنه اثار مختلفة وكما جوزتم بطلان
النامية والمولدة مع بقاء واهب النمو من النفس والعقل فجوزوا ان يكون المبدا لها وللافعال الاخرى
شيئا واحدا وبطلانهما في وقت انما كان لبطلان الاستعداد الذي يتعلق بالقابل وفي كلام الحكماء تجوزات
كثيرة فاذا اضافوا افعال التغذي والنمو والتوليد الى هذه القوى على سبيل التجوز لا يلزم من ذلك كون
هذه القوى موجودة في البدن في نفس الامر فكثير من الافعال اضيف الى هذه القوى ولا يصح ان يحصل
الامن واهب الصور واذا كان جميع الهيئات من الواهب وكانت القوى معدة لتحصيل امور اخرى فيجوز ان يحصل
الاستعداد من امور لا يكون قوى جوهرية فعالة وسياتي هذا البحث وامثاله تحقيق في العلم الالهي
قال الكشافي ان القوة النظرية للصدق والكذب كما ان القوة العملية للخير والشر في الجزئيات والنظرية للواجب
والممكن والممتنع والعملية للجميل والقبيح والمباح والقوة النظرية مباديها من المقدمات الاولية ومبادي
العملية من المشهورات والمقبولات والمظنونات والتجربيات الضعيفة ولكل واحد من القوتين راي وظن
الا ان القوة العملية يحتاج في جميع افعالها الى البدن وقواه والقوة النظرية فيحتاج الى البدن وقواه
ولكن لا دائما من كل وجه بل قد يستغني بذاته احيانا عند ادراك المعقولات الصرفة فهذا هو شرح احوال
قوة النفس النظرية والعملية وللنفس كمالات بحسب القوة النظرية وترقيها في درجات الاستكمال وتلك الكمالات
مراتب ثم المراتب ينقسم الى ما يكون الكمال حاصلا لها باعتبار كونها بالقوة والى ما يكون الكمال حاصلا لها باعتبار
كونها بالفعل ثم القوة لها مراتب ثلثة مختلفة بالشدة والضعف فالمرتبة الاولى هي الاستعداد الاول
الذي يكون للنفس قبل انتقاشها بالاوائل والثواني ويسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية
عن جميع الصور وهي قابلة لها وهذه القوة يكون حاصلة بجميع اشخاص البشر في مبادي فطرتهم والمرتبة
الثانية استعداد اخر لها وهو الذي يحصل بعد المعقولات الاولى التي هي العلوم الاولية فيتهيا النفس بذلك
لاكتساب المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة المستفادة من الحواس والتجارب والناس يختلفون في تحصيلها
فبعضهم يحصلها بالفكرة الشاقة لشوق في نفسه يحثها على طلب المعقولات وهولاء هم اصحاب الفكرة وبعضهم
يحصلها بحركة ذهنية اليها اما مع شوق او لا مع شوق وهولاء هم اصحاب الحدس وكل واحد من هذين الصنفين
له مراتب كثيرة وصاحب المرتبة الاخيرة هو ذو نفس قدسية ويسمى هذه المرتبة الثانية عقلا بالملكة
لان حصول العلوم الضرورية الاولية يفيد النفس قدرة على التوصل بتركيبها الى اكتساب العلوم النظرية
والمرتبة الثالثة للقوة استعداد اقرب مما سبق وهو ان يكون النفس قوية على استحضار المعقولات الثانية المفروغ
عنها بالفعل متى شاءت لملكة متمكنة فيها اما بالفكر او بالحدس ويسمى عقلا بالفعل وانما سمي بذلك
وان كان في نفسه قوة لشدة القرب من الفعل والمرتبة الرابعة هي حصول المعقولات بالفعل على سبيل المشاهدة
وهو الكمال الذي لها باعتبار كونها بالفعل ويسمى بالعقل المستفاد لكونها مستفادة من عقل فعال
في نفوسنا وهو الذي يخرجها من القوة الاولى وهو العقل الهيولاني الى المرتبة العقل المستفاد فهذه اربع

مراتب واسم

مراتب واسم العقل يطلق تارة على نفس الاستعدادات وتارة اخرى يطلق على النفس باعتبار هذه الاستعدادات
وهذه القوى الاستعدادية ليست كقوة الشهوة والغضب وغيرهما مما ذكرناه لان هذه استعدادات
محضة وتلك القوى المذكورة امور وجودية يكون مبادي افعال واما العقل المستفاد فليس باستعداد
بل هو كمال للنفس حاصل بعد هذه المراتب الثلثة التي هي مراتب القوة ويكون النفس قد حصل لها المعقولات
بالفعل مشاهدة وبه تم نوع الانسان وهو غاية الكمالات الانسانية وعنده يكون النفس قد شابهت المبادي
صائرة عالما عقليا وهو الرئيس والمخدوم المطلق يخدمه العقل بالفعل المخدوم للعقل بالملكة المخدوم
للعقل الهيولاني ويخدم هذه المراتب الاربعة التي للعقل النظري العقل العملي لكون العلاقة التي بين النفس
والبدن انما كانت لتكميل العقل النظري وانما يكون ذلك بالعقل العملي وانما كان العقل النظري مستكملا
بتلك العلاقة لكون القوى الحيوانية معينة للنفس الناطقة في امور متعددة فانها بواسطتها ينتزع
الكليات من الجزئيات المحسوسة ويميز ما هو مشترك مما هو متباين وكذلك الذاتي من العرضي فيحصل
للنفس من هذه الانتزاعات مبادي التصورات بمعاونة استعمال الخيال والوهم ثم انها بعد انتزاع
تلك الكليات يوقع بينها مناسبات بالايجاب والسلب فالذي يكون بينا بذاته ياخذه والباقي يتركه الى
اوان حصول الواسطة ومن جملة ما يعين به القوى البدنية للنفس اكتساب المقدمات التجربية والمتواترة
وهي التي يحصل من الحس والقياس وغير ذلك من الاعانات الكثيرة المختلفة وبهذا يظهر ان الوهم يخدم
العقل العملي ويخدم الوهم قوة بعده هي الحافظة واخرى قبله هي المتخيلة المخدومة للخيال المخدوم
للحس المشترك الذي هو مخدوم للحواس الظاهرة المخدومة للقوة النزوعية المخدومة للشهوة والغضب
المخدومان للقوة المحركة في العضل وهاهنا يفنى القوى الحيوانية ويخدم القوى الحيوانية القوى النباتية
ويخدم القوى كلها الحيوانية والنباتية الكيفيات الاربع ويخدم الانفعالية الفعليين وهاهنا اخر
درجات القوى والمخرج للنفس من العقل الهيولاني الى العقل بالملكة ومنه الى الفعل ومنه الى العقل المستفاد
اما ذاتها او غيرها لا جائز ان يكون المخرج لذاتها التي هي بالقوة ذاتها والا لما كانت بالقوة اصلا
ثم الذي يخرج ذاته من القوة الى الفعل لابد وان يكون باعتبار الفعل اشرف من اعتبار القبول فيلزم ان يكون
ذاته اشرف من ذاته ليقبل الكمال عن نفسها وهو محال ثم النفس جوهر بسيط فليس فيه جهتان يفعل باحديهما
ويقبل بالاخرى وان كان المخرج لها غيرها فذلك الغير اما ان لا يكون عقلا بالفعل او يكون والاول
محال لان المعطي للكمال لا يكون قاصرا عنه بل يجب ان يكون المعطي لشيء اشرف منه فبقي ان يكون المخرج عقلا
بالفعل وليس هو بجسم ولا كمالا في جسم ولا يستفيد الكمال عن اله تعلق بالجسم والا فيلزم ان يكون مفتقرا الى
امر يخرجه الى الفعل ولا يتادى الاخير من الانتهاء الى عقل يكون دائم التعقل بالفعل وقول بعضهم ان مخرج
النفس لابد وان يكون عالما لانه لا يجوز ان يعطي الشيء امرا لا يكون موجودا فيه وهذه الدعوى صحيحة
والعلة فاسدة فان العقل بالاتفاق هو المعطي لجميع الصور والهيئات الجسمانية وللجسم النضر فاذا اعطى
للحرارة والسواد والحلاوة لا يلزم ان يوصف ذلك العقل بهذه الكيفيات الجسمانية بل الامور الجسمانية
ممتنعة عليه فثبت وجود العقل الفعال البرهان الثاني ان القوة الجزئية اذا غاب عنها صورة فاما
ان يبقى محفوظة في قوة اخرى يكون خزانة لها يعاودها عند الاحتياج اليها من غير افتقار الى كسب جديد
او يزول عنها وعن خزانتها فيفتقر في استفادتها الى كسب جديد فالنفس الناطقة قد يعرض لها ان يغيب عنها
صورة ثم تستحضرها دون كسب جديد فلها خزانة ولا يجوز ان يكون تلك الخزانة جرمية فان المعقولات
لا تحل المنقسم كما سياتي ويمتنع ايضا ان يكون الخزانة جزءا منها فيكون لها جزءان احد الجزئين يكون متصرفا والاخر
خازنا فان النفس لا جزء لها فلها خزانة من الجواهر العقلية هو مكملها ومعيدها عند الزوال عنها وهو المسمى

عند الحكماء بالعقل الفعال لانه بالفعل من جميع الوجوه فاذا اتصلت النفس به ايدها وكتب فيها العلوم
والمعارف العقلية كما جاء في الوحي الالهي كتب في قلوبهم الايمان وايدهم بروح منه واذا اعرضت عنه انمحى النقش ونسبة النفس
اليه في اقبالها عليه كنسبة المرآة المقابلة لنقش فاذا اقبلت النفس عليه فبذعنه واذا اعرضت تخلت عنه
وعن نقوشه ونسبة هذا العقل المقدس الى نفوسنا كنسبة الشمس الى ابصارنا بل اتم وكثرة تصرف
النفس في الصور الخيالية والمعاني الوهمية التي في الحافظة بواسطة القوة الفكرية تعدها للاتصال به
ولحصول صورة عقلية مناسبة لتلك الاستعداد فانه بحسب تصرف في الفكر بصورة صورة يلزم تخصيص
استعداد النفس بصورة صورة من الصور العقلية وقد يستعد النفس صورة عقلية من صورة عقلية
والصور العقلية قل ان يخلو عن محاكات المخيلة والعقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل بها
يعد في النفس للاتصال الا ان العقل الهيولاني يعد النفس للاتصال بالفعل وحصول العلوم البديهية لا بتوسط
قصد فكري والعقل بالملكة والعقل بالفعل يعد ان النفس للاتصال ولحصول العلوم الكسبية مع قصد
ما فكري واما المقدمتان فليستا بعلة موجبة للنتيجة بذاتها على ما يقوله بعض المتكلمين الذين يزعمون
ان النظر يولد العلم فان العلم بالقياس المؤلف من المقدمتين عرض والعرض لا يوجد العرض الذي هو العلم بالنتيجة
بل العلم يحصل في النفس من العلم المفارق والدليل على ان المقدمتين المركبين لا يفيدان العلم بالنتيجة ان كثيرا
من الاقيسة يعرض على بعض الاشخاص فلا يفيده ظنا فضلا عن العلم ويعرض على شخص اخر فيفيده علما
يزول معه الريب ولو كان موجبا للعلم لكان اينما وجد العلم بالقياس وجد العلم بالنتيجة فحصول العلم بالنتيجة
لاحد الشخصين دون الاخر يدل على ان الاقيسة وسائط معدة لقبول العلم من العقل المجرد فان قلت لو كانت
المقدمات معدة لتحصيل العلم لوجب ان يكون ذلك عاما لا لبعض النفوس قلت انما يكون معدة لحصول العلم بالنتيجة
بشرط وجود القابل واستعداده عند حصول المقدمتين في ذهنه للفيض القدسي الموجب لليقين ومراد الحكماء
بقولهم انها معدة انما هو عند استعداد القابل والا فقد يعرض على بعضهم مقدمات بينة فيسلمها ولا يقنع
النتيجة لوجود مانع منعه عن قبولها وهو فساد الوهم وكدورة المزاج واحوال الاخرى واورد
بعضهم على قولهم ان العرض لا يوجد العرض ان الميل عرض وهو موجب للحركة والحرارة في الحديدة الحامية عرض
مع كونها موجبة للاحراق وسيأتي ما يصلح ان يكون جوابا وهو ان جميع الاعراض معدات والواهب للصور
والاعراض انما هو المجرد عن المادة وقولنا ان العلم بالمقدمتين معد لتحصيل العلم بالنتيجة وما ذكرنا في ذلك
وان كان اقناعيا الا انه اذا ايد بالحدس اللطيف استفاد المطلوب من الاقناعيات المذكورة بحيث يحصل
الجزم اليقيني وكذا حكم كل اقناع في العلوم الحقيقية اذا انضم اليه الحدس فهي حصل لصاحب ذلك الحدس عند
خوضه في تلك العلوم وسلوكه فيها على الوجه اللائق اليقين التام في جميع مطالب ذلك العلم ثم اذا
ان العلم بالمقدمتين غير موجب للعلم بالنتيجة فانه ملزوم للعلم فانا نعلم بالضرورة ان المقدمتين اذا كانتا
صادقتين والفتا تاليفا صوابا منتجا وجب ان يكون النتيجة ايضا صادقة كالقضايا الاولية التي اذا تصور
طرفاها حصل جزم للحكم بها من غير ان يتوقف الحكم على غير ذلك التصور فالمقدمات الحقة هذا حكمها
فانه اذا لاحت المقدمات للنفس والتفت اليها حق الالتفات فانه يلزم ان يكون النتيجة اللازمة
عنها ضرورية لا سبيل الى ايجاب المطالب عن ادلة الحكم بذلك بل يكون حاكما بالجزم باللزوم وان تعلله على
التفصيل **الفصل الثاني في الادراك والتجريد وفيه برهان على تجرد النفس وقد ابطال فيه** اما تفصيل الادراك
واستقصاء البحث فيه فسيأتي في العلم الالهي على ما يليق بقواعد الحكماء المتألهين واما ههنا فنذكر منه شيئا
فنقول قال الشيخ ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاعلم
ان المدرك ان كان ذاتيا فيكون حقيقته المتمثلة عند المدرك هي الصورة المنتزعة من الامور الجسمانية

التي في الخارج

التي في الخارج وان كان المدرك مجردا عن المادة فلا يفتقر في ادراكه الى الانتزاع بل يكون مدركا لذاته و
يصدق عليه ان حقيقته متمثلة عند المدرك فانه يقال ان فلانا تمثل عند فلان اذا حضر عنده منتصبا بنفسه
او بمثاله فقوله ان يكون حقيقته متمثلة يتناول الامرين الثلاثة معلها ثم لما كان الادراك يعرض له اضافتان احدهما
الى المدرك والثاني الى المدرك لا جرم افتقر في تعريف الادراك الى ذكر الشيء وهو المدرك والى ذكر المدرك وهو
قوله عند المدرك ولما كان الادراك قد عرض له هاتان الاضافتان لزم ان يكون المدرك والمدرك متغايرين
ايضا واما الادراك فاما ان يكون بآلة او بغير آلة وقد اشار الشيخ الى قسمين بقوله يشاهدها ما به
يدرك فان قلت ان المشاهدة نوع من الادراك فكيف جعله معرفا للادراك فان اجاب بان المراد بالمشاهدة
الحضور فيقال له ان الحضور لا يكفي في ذلك فان الشيء قد يكون حاضرا عند الحس ولكن النفس غير ملتفتة
اليه وح لا يكون مدركا بل الجواب ان يقال ان الادراك ليس هو حضور الشيء عند الحس فقط والا لزم ان يكون
كل حاضر عند الحس مدركا وليس كذلك لما ذكرنا من عدم الالتفات عند الحضور عند الحس بل الادراك هو
كون الشيء حاضرا عند المدرك لحضوره عند الحس فحضوره عند الحس هو حضوره عند النفس المدركة فلا
يحتاج الى ان يحضر الشيء مرتين مرة عند الحس ومرة عند النفس فان النفس هي المدركة ولكن بواسطة الحس ثم المدرك
قد لا يكون خارجا عن ذات المدرك فيكون الحقيقة المتمثلة عنده هي نفس حقيقتها الخارجية لا مثالها وقد يكون
خارجا عن ذات المدرك فيكون الحقيقة الممثلة عنده غير الحقيقة الموجودة في الخارج فيكون ادراك
الحقيقة الخارجية هو حصول صورتها الذهنية عند المدرك لا نفس حقيقتها الخارجية والا لزم ان يكون
ادراك ما لا وجود لها في الخارج مثل كثير من الاشكال الهندسية الموجودة عند المدرك هو نفس
حقائقها الخارجية وليس كذا بل هي موجودة عند المدرك وهما لا يباينه لا في الخارج فعلم ان المدرك
من الامور الخارجية المباينة لذات المدرك ليس هو نفس الحقائق الخارجية واما الدليل على ان الادراك
عبارة عن حصول صورة المدرك في المدرك انا اذا ادركنا شيئا لم نعلمه قبل ذلك وكان غائبا عن حواسنا
فان لم يحصل فينا اثر من ذلك الادراك ولم ينتف عنا شيء فسيان ما قبل الادراك وما بعده وهو محال
وان انتفى عنا شيء عند الادراك فذلك المنتفي اما ان يكون ادراكا او صفة غير ادراكية فان كان الاول
فيكون ادراك الشيء عبارة عن انتفاء ادراك آخر فنقصد بالكلام الى ذلك الادراك الوجودي الذي هذا
انتفاؤه فان الامر العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء فلا بد ان يرجع حقيقة الادراك الى انه امر ثبوتي
ولان الكلام انما هو في الادراك الواحد المتعلق بالنفس وحينئذ ينقطع الكلام واما اذا كان الادراك
عبارة عن انتفاء صفة عن النفس غير ادراكية فيلزم ان يكون في النفس ادراكات لامور لا ينتهي عند حد
فيكون فيها صفات غير متناهية يبطل كل واحد من تلك الصفات عند قصد النفس الى ادراك شيء ثم
يكون الادراك انتفاء وهو تخييل فان كل عاقل يجد من نفسه عند ادراكه بشيء انه قد حصل له امر تجلية
له فثبت من هذا انه لا بد ان يحصل فينا شيء واثر عند الادراك فان لم يكن ذلك مطابقا للمدرك فلا ادراك
وان كان مطابقا من وجه دون وجه فلا يكون المدرك مدركا كما هو فبقي ان يكون الاثر الحاصل في المدرك
من المدرك مطابقا لذلك المدرك وهو الصورة التي ادعينا ان الادراك عبارة عن حصول صورة الشيء
المدرك في المدرك وهذا انما هو في الادراكات المتجددة للنفس فانما ليس متجددة كعلم واجب الوجود بذاته و
معلولاته وادراك العقول والنفوس لذواتها وليس بصورة وليس له قبل البحث ان يقال فيها سيان ما قبل
العلم وبعده وهذا القدر من الادراك ذكرناه ههنا في علم النفس لاحتياجه اليه عند الاستدلال على التجرد
والبحث المحقق المستوفي نذكره في اخر العلم الالهي ان شاء الله تعالى وقولنا في تعريف الادراك انه حصول صورة الشيء
في المدرك منا او ان حقيقته متمثلة عند المدرك ليس هذا حد للادراك وانما هو تنبيه على ان العلم من الاشياء

التي يجدها الانسان بنفسه والامور الوجدانية لا يحتاج الى ان يعرف بالحد والرسم وكما ان بعض التصديقات الضرورية يحتاج الى ان ينبه عليها وان يخطر بالبال من غير احتياج الى حجة وبرهان فكذلك من التصورات الضرورية ما يحتاج الى التنبيه عليها من غير احتياج الى حد ورسم فكذلك الحكم في الادراك على ان الامور الضرورية يختلف بحسب اختلاف الاشخاص فيستغني بعضهم عن الحد والقياس فيها وبعضهم يفتقر الى كل واحد منهما وانما عرفنا الادراك ههنا لمن في ذهنه قصور يحتاج الى التنبيه وقال ابو البركات المتطبب ان الادراك هو ان ينال ذات المدرك ذات المدرك فان كان مراده بالنيل الادراك فالكلام صحيح وان كان مراده من النيل الاتصال بالشيء والمماسة له فهو غير صحيح فانا اذا ادركنا السماء والكواكب بالبصر فان كان المدرك هو البصر فهو باطل لان البصر عند الادراك لم ينتقل اليها فماسها واتصل بها وان كان المدرك هو النفس فهو باطل اما اولا فلان الاتصال والمماسة انما هو من خواص الاجسام واما ثانيا فلانها في حال اتصالها بالسماء ان اتصلت بالبدن لزم ان يكون في حالة واحدة في موضعين وهو محال وان لم يكن متصلة بالبدن لزم ان يكون البدن ميتا الى اوان عودها ولو جاز اتصالها بالسماء والبدن في حالة واحدة وشاغلة لما بينهما من الاحياز وجب ان يكون عند ادراكها للسماء مدركة لما بينها وبين البصر من الاجسام وليس كذلك لانا نغفل عما بينها احيانا واما ثالثا فلانه كان يجب عند ادراكنا للسماء والكواكب ان نعرف مقدار ما ادركنا ومساحة كل واحد منهما من غير احتياج الى برهان وكان ايضا ينتقض ما قاله بادراك الامور الخيالية الغير الموجودة فانه لا ذات لها واورد بعض المتأخرين على قولهم ان ادراك الشيء هو حصول صورته في المدرك بانا ندرك السماء مشاهدة بالبصر على عظمها فان كانت في البصر لزم مطابقة الامتداد الاصغر وهو العين للامتداد الاكبر وهو السماء وكذلك الحال فيما يدركه الحس المشترك والخيال وقد اجابوا عن هذا بثلثة اجوبة الاول ان الاجسام تقبل التجزية الى غير النهاية فيكون كل جزء من الحال الكبير يحل في جزء من المحل الصغير والجواب الثاني ان الصورة المنطبعة في المدرك عرض والعرض ليس من شرطه ان يساويه من المحل شيء وقد مر ما في هذا والثالث ان انطباع الصورة انما هو في هيولى الالة والهيولى لا مقدار لها ونسبة جميع المقادير اليها بالسوية فيمكن ان يكون هيولى البصر قابلا للمقدار الصغير والكبير فينطبع السماء فيه او في الحس المشترك والخيال على ما نراه وقد ذكروا في بعض اجوبته بعد تسلم مقدمتين احدهما وجوب هيولى البسيط من الجسم تقبل المقادير المختلفة وثانيهما كون العرض لا يساويه من محله شيء انه يلزم منه جواز حلول الصورتين المختلفتين بالكبر والصغر في الهيولى الواحدة لكن على سبيل البدل في حالتين ويمتنع ذلك في الحالة الواحدة كيف كان سواء كانت الصورتان مختلفتين بالصغر والكبر او لم يختلفا وهو ظاهر واجابوا عن هذا بان الممتنع حلول مقدارين وصورتين مستقلتين في محل واحد اما اذا كان احدهما صورة ومثالا للشيء وكان الاخر مقدارا للالة المختصة بالادراك فلم قلتم ان ذلك ممتنع وهذا الجواب وامثاله جدلي لا يسمن ولا يغني من جوع وانت قد عرفت ضعفه في بحث الابصار والحق ان المدركات العظيمة كالسماء والكواكب والارض والجبال لا يمكن ان ينطبع في آلة جسمانية كالبصر والحس المشترك والخيال وغيرها والا لزم اجتماع اجزاء المدرك الكبير في اجزاء الالة الصغيرة التي فيها الادراك واذا اجتمع بعضها مع بعض لم يبق اجزاء المدرك مرتبة كما هي عليه في الخارج واذا بطلت قاعدة الانطباع بالكلية ونحن نتخيل اشباحا كثيرة عظيمة من كل نوع ونتصور امورا اخر لا وجود لها في الخارج ونميز بينها وبين غيرها من انواع الموجودات فاذا امتنع انطباعها في الدماغ ولسنا نشاهدها في عالم المحسوسات فهي بالضرورة موجودة في عالم اخر اعلى من عالم الحس اذ لو كانت عدما صرفا لم يمكن ان نشاهدها في اذهاننا وننظر اليها بنفوسنا ونميز بينها وبين غيرها فان العدم المحض لا يصح عليه شيء من ذلك وذلك العالم الذي

نشاهدها

نشاهدها فيه يسمى عالم المثل المعلقة والاشباح المنزهة عن الامكنة والحلول في محل ولا بد من اثبات هذا العالم لئلا يلزم المحالات المذكورة ويندفع باثباته كثير من الاشكالات ولا يتم الحكمة الا به وهو عالم عظيم لا نهاية لعجائبه الموجودة فيه وسياتي تحقيقه في العلم الالهي فالحاصل ان المدرك ان كان كليا يكون ادراكه بحصوله في الذات وان كان جزئيا وكان ذات المدرك فادراكه لذاته يكون بعدم غيبته عن ذاته وان كان غير ذاته فان كان حاضرا عند الحواس والتفتت النفس اليه ادركته بمجرد حضوره عند الحس وان كان غائبا عن الحواس الظاهرة كما في مدركات الحس المشترك والخيال وغيرهما من الحواس الباطنة فادراك ذلك انما هو باتصال النفس واتحادها بالعالم المثالي ولا بد لذلك مهما كانت النفس لها ارتباط ببدنه ما من مظاهر صقالية وهي المرايا المختلفة بالنوع فانما يكون شرطا في مشاهدة هذا العالم والابتهاج به واما ابو البركات فانه لما كان قد حكم ان الادراك هو ان ينال ذات المدرك ذات المدرك وابطل قاعدة الانطباع معللا بانه يمتنع انطباع نصف كرة العالم في عضو صغير حكم بانها منطبعة في النفس فهي يدركها لذاتها من غير ان يحتاج الى توسط الالات ويكون فائدة تخصيص كل واحد من الحواس ببعض المدركات لئلا يحصل في النفس من المدركات ما لا يتناهى لانه لما كان نسبة النفس الى كل ما يمكن ان يدركه نسبة واحدة فلولا وجود هذه الحواس وتخصيص كل واحد منها ببعض المدركات لزم ان يكون النفس اما مدركة لما لا يتناهى وان لا يكون مدركة لشيء فانها لو كانت مدركة للبعض دون البعض كان ترجيحا من غير مرجح وهو محال ويكون تخصيص هذه الالات ببعض المدركات انما هو بطريق القرب والبعد والمقابلة واللامقابلة وامثال ذلك من الاسباب المختلفة وهذا كلام من لم يفهم معنى النفس ولا يعرف كيفية ربطها وتعلقها بالقوى والالات فان النفس الناطقة ان لم يكن مستعدة للادراك الغير المتناهي لم يكن لها احتياج الى ان يمنعها القوى البدنية وان كانت مستعدة للادراك الغير المتناهي فلم يمنعها الحواس عما هي مستعدة له والواهب للكمالات والخيرات ما هو على الغيب بضنين واذا فهمت هذا التحقيق في الادراك سقطت عنك الشكوك التي اوردها فخر الدين وغيره في ذلك وهذا القدر يكفي ههنا

في انواع الادراك ومراتبه

انواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل اما الاحساس فهو ادراك الشيء المادي الحاضر عند المدرك على هيئات مخصوصة محسوسة من كم وكيف واين ووضع وغير ذلك واما التخيل فهو ادراك لذلك الشيء مع ما ذكرنا من العوارض الغريبة لكن في حالتي حضوره وغيبته فالحس كالبصر يجرد الصورة عن المادة لكن يحتاج الى علاقة وضعية والخيال تجريدها عن تلك العلاقة ويدركها مع غيبة الحال واما التوهم فهو ادراك المعاني الجزئية الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات فهي غير مادية في ذاتها وان عرض لها ان يكون مادية كالصداقة والعداوة والموافقة والمخالفة وغير ذلك من المعاني التي يمكن ادراكها من غير ان يكون عارضة للاجسام فهي اشد استقصاء في التجريد مما قبلها الا ان هذه المعاني لم تجرد عن اللواحق المادية بالكلية فلذلك لم يوخذ الا جزئية من مادة معينة بحيث لو فرضنا عدم الذئب والسنور لم يتصور عداوتهما للشاة والفار واما التعقل فهو ادراك الشيء من حيث هو هو مجردا عن جميع العوارض الغريبة المذكورة بحيث يصح مطابقتها للمختلفات فالعقل لما جرد الصورة عن المادة بالكلية فكانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا هذا فيما يكون له لواحق خارج الذهن فان كان الشيء المعقول ليس له في ذاته شيء من هذه اللواحق فهو معقول الذات من غير احتياج الى التجريد فهذه اربعة انواع من الادراك مترتبة فالادراك الاول الحسي يشترط فيه ثلثة شروط حضور المادة واكتناف العوارض وان يكون المدرك جزئيا والادراك الثاني الخيالي لا يشترط فيه الشرط الاول ويشترط فيه الشرطين الاخرين والادراك الثالث الوهمي يشترط فيه الشرط الثالث وهو كون المدرك جزئيا دون الاولين والادراك الرابع العقلي يشترط تجرده عن الجميع وينبغي ان يعلم ان هذه الادراكات اذا قيست الى مدرك واحد يسقط الوهم

عن الاعتبار لان الوهم يدرك المعانى الجزئية الموجودة فى المحسوسات ولا يدرك ما يدركه الحس والخيال من الصور
الجسمية بانفراده بل يحتاج فى ادراكه لها الى مشاركة الخيال وبهذا السبب تخصص مدركات الوهم ويصير
جزئية فلم تتحد مدارك هذه الاربعة بالنسبة الى المدرك ولعدم ادراك الوهم ما ادركه الحس
والخيال اسقط الشيخ ابو علي الوهم من الاعتبار وتبعه الشيخ الالهى باسقاطه من التلويحات هكذا قاله
بعض المتأخرين وانت قد عرفت مما اعطيناك من الاصول ان البصر لا صورة عنده ولا ادراك له وكذلك الخيال
فلم يبق الا الوهم والعقل وقد بينا ان الحق ان الوهم والخيال والمتخيلة قوة واحدة باعتبارات يعبر عنها
بعبارات وحينئذ تبطل قولهم ان الوهم لا يدرك ما ادركه الحس والخيال فاذا استعملت فى هذا ما سلف
من القواعد فاذا كان الشئ مقابلا للبصر فالنفس هى المدركة له لا بصورة فى الجليدية بل بالاشراق الحضورى النفسى
على ما عرفت واذا صار متخيلا رات النفس ذلك الشئ فى العالم المثالى بواسطة الروح الخيالى فلم يكن هنا تجريد
ولا تصرف ثم انا نعلم بالضرورة حين يتصرف الوهم فى المعانى الجزئية ويدركها انا ندرك ذلك ونتصور
ونعرف النتايج التى تنتجه تلك المعانى من غير غفلة ولا ذهول ولسنا نرى للوهم ادراك وتصرف فى وقت
ما دوننا فنعرف من هذا ان هذه الادراكات والتصرفات كلها للنفس بواسطة استخدام القوة الوهمية وباقى
القوى الاستعدادية والنفس جميع الحواس البدنية فمحال ان يقع ادراك وتصرف من غير ان يكون له شعور
فهو الرئيس المطلق اليه التادية وعليه العرض فهو مبدأ جميع الادراكات والتصرفات واليه معادها
فتبارك الله احسن الخالقين ثم قولهم ان العقل تجريد الصورة عن المادة فيه نظر فان الجسم اذا كان مركبا من المادة
والصورة فلا يصير الجسم معقولا الا بعد ما يحصل فى العقل من كل واحد منهما صورة والمادة لا يصير معقولة
بتجريد عن مادة اخرى اذ لا مادة للمادة فاذا كانت المادة جزءا من كل نوع فلا تعقل كل نوع من انواع الاجسام
الا بالمادة والصورة فاذا كان تعقلها سابقا على تعقل الجسم فكيف يقال ان التجرد الصورة عن المادة والمادة
معقولة لذاتها لا بتجريد عن مادة اخرى وان اراد بتجريد المادة عن الصورة حصول الصورة فى النفس من غير
مادة فلا يكون هذا تجريدا وان سمى تجريدا فيكون على سبيل المجاز

فى تجرد النفس عن المادة

الذى ذكرناه من البرهان
من قبل انما دلت على اثبات شئ مدبر لبدن الانسان ليس بجسم ولا عرض والعرض ههنا اثبات ان ذلك الشئ
جوهر ليس بجسم ولا حال فى الجسم ويدل عليه وجوه البرهان الاول ان فى الوجود معقولات لا يقبل القسمة
فيكون تعقلها لا يقبل القسمة ويلزم منهما ان يكون محل تلك المعقولات غير قابل القسمة وكل جسم وعرض
حال فيه يقبل القسمة ينتج من الشكل الثانى ان محل المعقولات ليس بجسم ولا عرض حال فيه فههنا اربع مقدمات
يفتقر الى البيان الاول قولنا ان فى الوجود معقولات لا يقبل القسمة فبيانه من وجهين الاول دلالة
البرهان على ان البارى والنقطة والوحدة غير قابلة للقسمة الثانى ان الماهيات الموجودة ان كانت
بسيطة فهى غير قابلة للقسمة وان كانت مركبة فبسائطها غير قابلة للقسمة ايضا واما بيان الثانية
وهو كون العلم بما لا ينقسم لا يكون منقسما فانه لو انقسم ذلك العلم فاما ان يكون احد جزئيه علما بذلك المعلوم
فيلزم ان يكون جزء العلم عبارة عن تمام ذلك العلم وهو معلوم البطلان بالضرورة واما ان يكون علما
بجزء من اجزاء ذلك المعلوم وهو باطل لان ذلك المعلوم كما فرضناه بسيطا لا جزء له واما ان لا يكون العلم
باحد الجزئين علما بذلك المعلوم ولا بجزء من اجزائه فيكون كل واحد من اجزاء ذلك العلم حكمه كذا فاذا اجتمعت
الاجزاء كلها ولم يحدث منه زائدة فلا يكون مجموع ذلك العلم علما بالمعلوم وان حدث منه زائدة وكانت منقسمة
فيعود التقسيم الذى فرض وان كانت غير منقسمة فقد اعترفنا بان العلم بالمعلوم الغير المنقسم يجب ان يكون غير منقسم
ايضا واما بيان الثالثة وهو ان محل المعقولات الغير المنقسمة غير قابل القسمة فلانه لو انقسم فاما ان يكون الحال
فى احد جزئى المحل هو بعينه حال فى الجزء الاخر او يكون الحال فى احد الجزئين مغايرا للحال فى الجزء الاخر فان كان

الاول لزم

الاول لزم ان يكون العرض الواحد حالا فى محلين متباينين وهو بين البطلان وان كان الثانى لزم انقسام المعقول
الحال المفروض انه غير منقسم لوجوب انقسام الحال عند حلوله فى المحل المنقسم فيلزم ان يكون المعقول الذى
لا مقدار له ولا وضع ان يكون له مقدار ووضع وهو محال والمقدار والوضع ملحقه لذاته بل لمحله كما اراد
واما بيان الرابعة وهو ان الجسم وما فيه من الاعراض منقسم فقد مر تقريرها فى مسئلة الجزء الذى لا يتجزى فان
قيل اذا كان المحل منقسما فيمتنع ان يصير موصوفا بصفة غير منقسمة فكذلك اذا كان المحل بسيطا مفردا يمتنع
عليه ان يصير موصوفا بالصفات الكثيرة قلت ليس اتصاف الموصوف الواحد بالصفات الكثيرة ممتنعا وانما
الممتنع ان يتصف المحال الكثيرة بالصفة الواحدة وليس فى هذا البرهان ما يدل على ان محل المعقولات جوهر
لامكان كونه عرضا حالا فى مجرد لا ينقسم والبرهان لا يمنع هذا الامكان فلا يكون المدرك منا المعقولات نفسا
ولا سيما محلها نفسا وكانت الجوهرية قد اخذت جزءا من حدها وجب علينا ان نبين ان المتصرف فينا المدرك للمعقولات
جوهر فنقول لو كان هذا المدرك للمعقولات المتصرف فى ابداننا عرضا فلا يجوز ان يكون محله جسما ولا عرضا
حالا فيه لما ذكرنا فى هذا البرهان وان كان محل المعقولات غير جسم وكان هو المتصرف فى ابداننا بذاته وكان
مع ذلك جوهرا فهو الذى نريده بالنفس وان لم يتصرف فى البدن لذاته بل انما يكون تصرفه بواسطة اعراض حالة
فيه فيكون الافعال الصادرة عن تلك الاعراض بسبب حلولها فى ذلك المحل كالقدرة والارادة وغيرهما فلا
يسمى هذه الاعراض التى يصدر عنها الافعال بسبب محلها نفسا بل الذى نسميه نفسا انما هو محل الاعراض لانه
الاصل فى صدور الافعال ويلزم بالضرورة ان يكون ذلك المحل جوهرا فثبت ان المدرك للمعقولات المتصرف
فى الابدان المسمى بالنفس الناطقة جوهر البرهان الثانى انك قد عرفت ان التعقل هو تجريد الصورة عن المادة
بالكلية حال الادراك فتجردها حينئذ اما ان يكون لذات الصورة او لغيرها فان كان لذاتها وجب ان يكون
دائما مجردة فكانت صور جميع الاشخاص كالانسانية والفرسية وغيرهما مجردة عن المادة لان ما من ذات الشئ
لا يزول وليس كذا وان لم يكن تجردها لذاتها فاما ان يكون بسبب ما اخذ عنه وهى الاشخاص الموجودة فى
الخارج او بسبب ما حل فيه الصورة العقلية والاول محال لان الاشخاص الماخوذ عنها هذه الصور ليست
مجردة عن المادة فتعين الثانى وهو ان يكون التجرد انما لحق الصورة عند وجودها فى العقل فمحل هذه الصورة
المجردة عن العوارض وان كان يسمى بالعقل النظرى باعتبار وبالعملى باعتبار اخر لا انه هو حقيقة النفس الناطقة
فهى مجردة عن جميع الجهات والمقادير والابعاد والا لعاد الكلام فيما حل فيه محل الصور العقلية ولا يتسلسل
فلا بد وان ينتهى الى ما يقوم بنفسه فذلك هو الذى نسميه بالنفس البرهان الثالث لو كان محل المعقولات منا منقسما عند
ادراكها لكانت الوحدة والشيئية المطلقتان ايضا منقسمين والتالى باطل فكذلك المقدم اما بيان اللزوم
فظاهر لكون الحال يجب ان ينقسم عند انقسام محله واما بيان بطلان التالى فلان الوحدة والشيئية لو انقسما
فاما ان يكون جزء كل واحد منهما وحدة وشيئا او لا يكون والثانى محال لاستحالة ان يكون جزء الوحدة
والشيئية لا وحدة ولا شئ والاول وهو الذى يكون جزءاهما وحدة وشيئا فاما ان يكون مع زائد او لا مع زائد
والاول محال لانه يلزم منه زيادة الجزء على الكل وان يكون الوحدة والشيئية اللتان فرضنا مجردتين عن
الزائد مقارنتين للزائد لانه ما اضيف الجزء الوحدة والشيئية لا بد وان يكون مضافا الى كل واحد منهما والثانى
محال لكون اللازم عنه مساواة الجزء للكل البرهان الرابع فى ان النفس ليست بجسم ولا حالة فى جسم لما ثبت ان الاجسام
كلها متناهية فيكون كل واحد منها متناهيا ومع تناهيها يمكننا ان نتصور مفهوم اللانهاية من حيث هو
على ما يعم المقدار والعدد الغير المتناهيين والصورة الذهنية يجب مطابقتها لما فى الخارج الا كاذبة والكون
نهاية انما يحصل بمقارنة المقدار والعدد للماهيات فمفهوم اللانهاية على ما ذكرنا لو كان تعقله حاصلا
فى جسم او فيما هو حاصل فيه لزم ان يكون ذلك الجسم غير متناه ليصح ان يتقرر فيه مفهوم اللانهاية لكن البرهان

قد قام على استحالة وجود مثل هذا الجسم وما هو حال فيه فبقي ان يكون هذا المفهوم عند تعقله حاصلا في شيء
ليس بجسم ولا جسماني بل يكون في جوهر مجرد عن المادة الجسمية وتوابعها وذلك هو المطلوب واورد واعلى هذا
بانا لا نم انه اذا قارن الجسم مفهوم اللانهاية يلزم ان لا يكون متناهيا لذلك فان كل مفهوم من اللانهاية بمعنى عدمي
والامور العدمية لا وجود لها في الاعيان فلا يحتاج الى محل لا متناه ولا غير متناه واجاب بعضهم بان
مفهوم اللانهاية وجودي لان النهاية التي هي انقطاع الشيء وفناؤه امر عدمي فيكون اللانهاية التي هي سلبها
وجوديا الا ان يوخذ السلب سلبا مطلقا لا يشترط فيه الامكان فحينئذ يكون عدميا فاذا قلنا مقدار العالم
لا يتناهى يكون المراد ان المحل الذي من شانه ان يكون متناهيا فالنهاية مسلوبة عنه فيكون مفهوم اللانهاية في
ذلك المحل وجوديا وسلب العدم في جميع المواضع لا يكون سلبا محضا ولا انتقاضا بل في بعض المواضع يكون
عدما محضا كما في السلب المطلق وفي بعض المواضع يكون السلب وجوديا كما في السلب عن المحل الذي من شانه ذلك
العدم فمحال ان يكون فيه كما ونسلم تناهيه فاذا كان مفهوم اللانهاية حاصلا في جسم فان كان ذلك الجسم متناهيا
فيكون المفهوم من اللانهاية المختص في ذلك الجسم غير مطابق لما لا يتناهى فلا يطابق الصور الذهنية التي
عقلناها في نفس الامر وذلك محال وان كان ذلك الجسم الحاصل فيه مفهوم اللانهاية غير متناه فيلزم
حصول جسم غير متناه واقع في الوجود وقد ابطله البرهان فيجب ان يكون الصور الذهنية مطابقة
للانهاية موجودة فما هو مجرد عن المادة الجسمية الذي هو النفس البرهان الخامس في ان النفس غير منقسمة
النفس شيء يحل فيه المعقولات المطلقة وكل شيء يحل فيه المعقولات المطلقة فهو غير منقسم ينتج من الاول
ان النفس غير منقسمة اما الصغرى فمستغنية عن البيان لانا يمكننا ان نعقل الاجناس والانواع
كالحيوانية والانسانية مجردة عن جميع العوارض الغريبة واما بيان الكبرى فلان محل المعقولات المطلقة
اذا انقسم في الوهم الى جزئين مثلا فالمعقول الذي يحله يتفرض فيه شيء غير شيء وينقسم بحسب انقسام الجزئين ايضا
لان الحال ينقسم بانقسام محله ولا يخلو ان اللذان انقسم اليهما المعقول ان تشابها ولم يخالف الجزء الكل من جميع الوجوه
كان الجزء مثل الكل وهو محال وان خالفه فمخالفة الجزء للكل لا يكون بالحقيقة ولوازمها والا لم ينقسما الى جزئين
متشابهين فتعين ان يكون المخالفة بالعوارض الغريبة كالمقدار والشكل وغيرهما فيلزم ان يكون المعقول
الذي فرضناه مجردا عن جميع اللواحق غواشي غريبة من مقدار وغيره وذلك محال وصورة قياسه
هكذا لو جاز ان ينقسم المعنى المعقول الى جزئين متشابهين لزم اما ان لا يكون بين الجزء والكل فرق واما ان
يفارقه بالمقدار العرضي عنه بالفرض والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله طريق اخر في البيان لو انقسم المعنى
المعقول بانقسام محله المنقسم الى غير النهاية الى اجزاء متشابهة لكانت الاجزاء المتشابهة غير متناهية
بالفعل فيلزم ان يكون الشيء معقولا مرارا غير متناهية لكون كل واحد من تلك الاجزاء لا يخالف الكل بالحقيقة
ولوازمها والتالي باطل فالمقدم مثله واما اذا انقسم المعنى المعقول بانقسام محله الى جزئين مختلفين فهو
محال لان اختلاف الجزئين لا يكون لنفس القسمة الوهمية فانها لا يجعل الشيء مختلف الاجزاء بل اختلافهما اما
لاختلاف اجزاء المعقولين في نفسها بسبب العوارض الغريبة لانا فرضنا المعنى المعقول مجردا عن الزوائد
اللاحقة وحينئذ يكون المعقول منقسما الى المقومين مختلفين ثم ينقسم كل واحد منهما بحسب امكان القسمة
في الجسم الذي هو المحل الى مقومات مختلفة غير متناهية ويكون لكل مقوم مقوم الى ما لا يتناهى وذلك محال
لتوقف تعقل كل واحد من تلك المقومات على تعقل ما لا يتناهى ولان هذه المقومات لها ترتبات ذاهبة الى غير
النهاية مجتمعة عند التعقل وقد برهن على امتناع مثل هذه التسلسل وهذه القسمة الى المقومات ليست
كالقسمة الكمية الى اجزائها لان اجزاء الكم قبل الانقسام يكون بالقوة لا بالفعل واما اجزاء الماهية
المقومة فلا يكون في الماهية بالقوة اصلا بل لا بد ان يكون تلك الاجزاء فيها بالفعل الا انها انما تصير

بالفعل

بالفعل اذا صارت اجزاؤها بالفعل فظهر الفرق بين اجزاء الماهية واجزاء الكم قبل فرض القسمة فيه بالفعل
ثم اذا انقسمت الماهية الى معنى جنسي وفصلي ثم قسمناها تارة اخرى في جهة اخرى فينقسم الى جنس وفصل اخرين
غير الاولين فيلزم ان يكون للماهية اجناس وفصول مختلفة لا يدخل احدهما تحت الاخر فلا يكون اختصاص احد
الاجناس والفصول بموضع اولى من اختصاص الاخر بذلك وان رجعت القسمة من المقومات المختلفة الى
المتشابهة عاد ما ذكرنا فيها من المحذور وصورة قياسه هكذا لو كان المعنى المعقول منقسما الى المختلفات بحسب
انقسام محله الجسماني لزم ان يكون لكل معنى عقلناه مقومات غير متناهية مترتبة والتالي باطل فالمقدم
مثله وبالجملة لو كان المعقول منقسما لانقسام محله فاما ان ينقسم الى الاجزاء المتشابهة او المختلفة والتالي
بقسميه باطل فالمقدم مثله فتبين من هذا ان محل المعقولات ليس بجسم ولا حال في جسم فهي مجردة عن جميع اللواحق
البدنية فان قلت لم لا يكون انقسام المعنى المعقول لم يكن لذاته بل بسبب الجسم الذي هو فيه فانقسامه بطريق العرض
لا بالذات قلت المعنى المعقول هو في ذاته شيء واحد غير منقسم اصلا ونحن انما اقمنا البرهان الا على ان غير منقسم
بطريق العرض لكون انقسام الحامل يقتضي ان يفرض فيه شيء غير شيء فان قلت لم لا يجوز ان يحل المعنى المعقول
جسما ولا يكون حالا الا في المنقسم بان يحل منه نقطة غير منقسمة وجوابه ما علمته من حال النقطة انها
عدمية فلا ذات لها لينقرر فيها شيء ومحل الشيء يجب ان يكون وجوديا ليصح تقرر الشيء فيه وقد اجاب
بعضهم بجواب اخر فقال ان المعنى المعقول انما امتنع حلوله في نقطة لكونها نهاية الخط وليس لها طرفان
فيكون المعنى المعقول حالا الا في احدهما ويلي الطرف الاخر منها جانب الخط وهذا خطأ فان عند صاحب هذا الجواب
يجوز قيام العرض بالعرض ولم يشترط هناك ان يكون للعرض الحامل طرفان فيكون حالا للعرض بطرف
ويلي الطرف الاخر المحل فاذا كانت النقطة على مذهبه عرض فحلول الاعراض في محلها وقبول المحال لها
لا تعلق لها بالاطراف وقولهم ان وحدة الجسم عرض حال فيه والوحدة لا ينقسم فقد حل الغير المنقسم فيما
ينقسم واجاب بعضهم بانه اذا فرض كون الجسم منقسما تبطل وحدته وهو ضعيف فان الوحدة ان كانت
في الاعيان عنده فكيف تبطل الوحدة العينية الثابتة بتوهم القسمة الوهمية وان كانت الوحدة عقلية
على ما ستبين فيما بعد فما تبطل وان بطلت فانما تبطل الوحدة الوهمية عند توهم القسمة وكلامنا انما هو
في الحال الموجود المحقق الغير المنقسم فانا ادعينا فيه انه لا يحل المنقسم فان كانت الوحدة كذلك وحلت الجسم المنقسم
فهو نقض والا فلا فثبت بجميع ما ذكر من هذه البراهين القطعية كون النفس غير منقسمة لا وهما ولا حسا
ولا عقلا فهي احدية صمدية مجردة عن الاجسام وهيئاتها مسلوبة الجهات والاشارات الحسية فهي
غير متصلة بالعالم ولا منفصلة لان الشيء يجوز خروجه عن المتقابلين جميعا كالعالم والجاهل الذي يخرج
عنهما الحجر وغيره فانه ليس بعالم ولا جاهل الا كالسلب والايجاب يعني العالم واللاعالم فانه لا يخرج عنهما شيء
فالانفصال هو عدم الاتصال فيما من شانه ان يكون متصلا وذلك من خواص الاجسام فان اخذ الانفصال عبارة
عن اللا اتصال المطلق فيكون النفس منفصلة لا محالة فان قلت ان الانسان يطلق على نفسه الدخول والخروج
فيقول دخلت الدار وخرجت عنها والدخول والخروج من خواص الاجسام قلت مهما كانت متعلقة بالمواد فانها
لا يخلو من محاكاة خيالية لان الخيال جسمانية لا يتصور المجردات الكلية فالخطابات البشرية والاشارات
القولية لا يقع الى المعقولات المحضة من غير ان يصحبها امور خيالية وان كان كذلك فيضا في امور النفس في
البدن وبالعكس لما بين البدن والنفس من العلاقة القوية ونعلم قيام البرهان على تجرد النفس وتبرئها عن العوارض
الغريبة فلا يلتفت الى امثال هذه الالفاظ ولا الى احكام الوهم فانه جرميته يمنع موجودا لا يكون في جهة والعقل الصريح
المويد من الملكوت يكذبه ويرد الاحكام المخالفة لاحكامه ولما كانت النفس غير متصلة ولا منفصلة ولا ذات جهة
ولا مكان وكانت عاقلة لذاتها ولغيرها لطيفة روحانية وكانت هذه الصفات مما يتصف بها الباري تعالى

توهم بعضهم انها البارى وقد ضل ضلالا مبينا فان البارى واحد لقيام البرهان على ذلك واما النفوس
فكثيرة ولو كانت واحدة لكان ما ادركه زيد ادركه جميع اشخاص النوع فانه من المحال ان يكون الشيء الواحد
فى الحالة الواحدة بجهة واحدة مدركا للشيء ولا مدركا له موصوفا بالضدين ولا يقال ان البعض انما ادرك
ذلك المدرك لرفع عايق وزوال مانع والبعض الاخر انما لم يدرك لوجود العايق وحصول المانع لانا نقول
من المحال ان يكون الشيء الواحد فى الحالة الواحدة مدركا شيا من غير مانع يمنعه عن ادراكه ويمنعه مانع
عن ادراكه فى الزمان الذى كان ادركه فيلزم بالضرورة ان يكون الذى عايقه العايق ومنعه المانع غير
الذى ما عاقه ومنعه ثم برهان حدوث النفس يمنع ان يكون واحدة فان قلت اذا كان النفوس كثيرة ولا تحيز لها
من مكان ومحل فبماذا يمتاز عن واجب الوجود وليس هناك فارق يتحد معه ويصير ذاتا واحدة قلت التميز
لا ينحصر فى المكان والمحل بل قد يختلف الاشياء بحقايقها وذواتها كالبياض والطعم فى السكر وكالجنس والفصل
فى النوع الواحد فالامتياز بينهما ليس بالمحل فانه واحد ولا بالمكان لان الهيئة لا مكان لها فهما يمتازان بحقيقتهما
وقد يكون الامتياز بالهيئات كالهيولى والحوامل المتعددة فى النوع الواحد فالبارى تعالى ممتاز عما عداه
بكمال نوريته وشدة ظهوره ووجوب وجوده الذى لا يشاركه غيره فيه وسياتى تحقيقه فى العلم الالهى
برهان اخر على ان النفس لا ينطبع فى عضو كقلب او دماغ او كبد وفائدة تخصيص هذه الاعضاء بالذكر انها
رئيسة جميع الاعضاء على الترتيب فالقلب معدن الروح الحيوانى الذى هو المتعلق الاول للنفس ويليه الدماغ
وهو معدن الروح النفسانى الذى هو اصل الحس والحركة ويليه الكبد وهو معدن الروح الطبيعى وهو اصل
النمو والتغذى والتوليد فلو لم نفردها بالذكر بل عممنا الدعوى لجميع اعضاء البدن كان لقائل ان يمنع عدم تعقل
النفس لذلك العضو المنطبعة فيه النفس فانه يجوز ان يكون فى البدن عضو صغير فى الغاية يكون النفس منطبعة فيه
فلصغره وحقارته وكونه لا سبيل الى معرفته من جهة التشريح لا يتصوره ابدا اذا فهمت هذه المقدمة فنقول
لو كانت النفس منطبعة فى قلب او دماغ او نحوه لكانت اما دائمة التعقل لذلك العضو او لا دائمة التعقل له رأسا
والتالى باطل وكذا المقدم وبيان اللزوم ان ذلك العضو الذى انطبعت فيه النفس لا يخلو اما ان يكفيها فى تعقله
نفس حصول صورته فى مادته او لا يكفيها ذلك فان كان الاول وجب ان يكون النفس دائمة التعقل لذلك العضو اذ
التعقل عبارة عن مقارنة صورة المعقول للعاقل وهى حاصلة ههنا لحصول صورة العضو الذى فيه
الدماغ فى مادته وعلم توقفه على شرط اخر فهو علة تامة فى تعقل ذلك العضو والعلة التامة اذا تحققت
وجب وجود المعلول فيلزم ان يدوم وجود التعقل بدوام وجود الصورة وان كان الثانى وهو الذى
لم يكفها فى تعقل العضو نفس حصول صورته فيلزم عدم دوام تعقله لان التعقل يفتقر فيه الى المقارنة
واذا كان مقارنة صورة العضو لمادته غير كافية فى ذلك فيحتاج الى مقارنة صورة اخرى لذلك العضو
المادة وهى غير الصورة الاولى للعضو بالعدد وان كان نوعهما واحدا لان الصورة الاولى مقارنتها دائمة
بدوام وجود العضو وهذه الصورة الثانية مقارنتها متجددة فى بعض اوقات وجودها فيلزم حصول
مثلى صورة نوعية فى مادة واحدة وذلك محال واما بطلان التالى فظاهر لان القلب والدماغ والكبد وساير
اعضاء البدن نتعقل كل واحد منها تارة ونغفل عنه مرة اخرى بل قد نغفل عن البدن احيانا بالكلية
فلا يدوم تعقل ولا علمه واما الاقناعيات لو كانت النفس منطبعة فى عضو لوجب عند كلال ذلك العضو كلالها
فيلزم اختلال شعورها بذاتها وليس الامر كذا فان البدن وقواه المنطبعة فيه يكل ويأخذ فى الانحطاط والضعف
عند سن الوقوف فيظهر ظهورا بينا عند البلوغ الى الستين وما وراها والقوة العاقلة عند جلهم
يكون آخذة فى الزيادة والقوة فيشتد تعقلها ويتم ادراكاتها فى اكثر الاحوال على ما هو مشاهد
بالتجربة فالقوة العاقلة غير منطبعة فى البدن واجزائه واختلف الاطباء فى سن الوقوف فبعضهم جعله

ستا واربعين وبعضهم خمسا وثلثين وهذا انما يكون فى الامزجة التى يقرب من الاعتدال الجارية احوالها
فى حفظ الصحة على الصواب ويختلف الاحوال فى ذلك بحسب البقاع فان بلاد الزنج والحبشة يهرم الانسان
فى ست وثلثين سنة وفى الهند لا يهرم بعضهم الا بعد الزيادة على المائة واكثر فيصير القوى البدنية بعد ذلك
قوية فكما ان هذا الاختلاف بحسب الامكنة واقع فلا يبعد ان يكون الاختلاف بحسب الازمنة والتشكلات الفلكية
الغريبة واقع ايضا ولا يقال ان الشيخ الهرم كال لا محالة وضعفت قواه البدنية فكذلك كلت قوته العقلية وتخلت
ادراكاته لانا نقول لو كان الهرم كلالا للنفس لوجب ان يكون موجودا عند فتور المزاج والقوى فكان يجب كلال فى
ادراكه المعقولات والشعور بالذات بعد الاربعين وليس كذا فكلال النفس ليس لذاتها بل لاشتغالها باحوال البدن
والضعف الطارى عليه فلا يكون تهاونه فى الاستعمال والشيء قد يعرض له من امر غيره ما يشغله عن امر نفسه
وايضا لو كانت النفس آلية ما ادركت ذاتها ولا آلتها فان الآلة هى الواسطة بين الفاعل والمنفعل فى وصول اثره
اليه فلا يكون الا بين شيئين فلو ادركت ذاتها بآلة وادركت آلتها بآلة اخرى لزم ان يكون بينها وبين نفسها
واسطة وبينها وبين واسطة المنفعلة واسطة اخرى وهكذا الى ما لا نهاية هو وهذا محال فيجب ان يكون
ادراكها لذاتها بغير آلة ولذلك كانت القوى البدنية الآلية لا يدرك ذواتها فان البصر لا يبصر نفسه والشم لا يشم نفسه
وكذلك الباقى واما النفس فهى مدركة لذاتها ولادراكاتها ولجميع مشاعرها فليست بآلية وايضا لو كانت النفس
آلية اى يكون فعلها بالآلة لوجب ان يكلها تكرر الافاعيل كالحواس البدنية فان قلت بان النفس يعرض لها ملال عند ادراك
المعقولات وملالها هو كلالها من كثرة ما ادركت المعقولات قلت ليس الملال هو الكلال بل هو مغاير له لان الملول
يستريح الى الاستبدال عما كان يفعله فينتقل الى غيره مسرورا من غير تاذى واما الكليل فلا يستريح الا بالسكون
والانفعال بل بترك الفعل بالكلية وقد يكون الكلال سببا من اسباب الملال وليس حال ادراك النفس المعقولات كذا
فانه لو كان ما يعرض للنفس عند ادراك المعقولات بالافكار يكون كلالها لما كان الموجب لكلالها بعينه موجبا لتشحيذ
قوتها لكن النفس عند ادراك المعقولات تزداد قوة والموجب للكلال لا يشحذ الشيء ويقويه بل يضعفه فلو كان
الملال هو بعينه الكلال لكان الشيء الواحد من حيث هو واحد موجبا للشيء ولضده وذلك محال وايضا لو كانت النفس
آلية ما ادركت الضعيف بعد القوى كالحواس البدنية فان البصر لا يدرك ما فى البيت القليل الضوء اذا دخله عقيب
رؤية الفضاء الشديد الضوء والشم لا يدرك الروايح الضعيفة عقيب القوية ولهذه العلة لا يدرك
الكواكب بالنهار لانفعال البصر بضوء الشمس الشديد فلا يدرك الكواكب بعد ذلك لضعف انوارها لا لانها
قد زالت انوارها فان الشمس لو ازالت انوار الكواكب لوجب ان لا يرى اكبر الكواكب بالليل ولا يظهر لكون الارض ليس لها
من القدر ما يحجب بين الشمس وجميع الكواكب ومن زعم من القدماء ان انوار جميع الكواكب من الشمس فاذا زالت عن مقابلتها
بطلت انوارها فليس ذلك بصواب فلو كان الامر كما ظنوا لوجب ان يزيد انوار الكواكب وينقص بحسب قلة المقابلة وشدتها
وينخسف بعضها عند حجاب الارض كما يكون الحال فى القمر ولوجب ان يزول انوار الكواكب عند الكسوف العظيم فانه
يظهر على الجوانب المختلفة منيرة وليس كذا لان الحق ان الكواكب وان لم يكن انوارها من الشمس فقد يزيد نورها واشراقها
بمقابلة الشمس فلو كانت النفس آلية كان حكمها حكم هذه الحواس المذكورة فى ادراكاتها وليس فليس وايضا لو كانت النفس
منطبعة فى عضو ما امكننا ان نحكم على السواد والبياض بالضدية مجموعين معقولا واحدا فان الحاكم عليهما لا بد
ان يتصور الامرين حتى يصح جعلهما معقولا واحدا ولو كان الحاكم على السواد والبياض بهذا الحكم الواحد
منطبعة فى الجسم فكان يجب ان يحل احدهما غير محل الاخر وحينئذ يلزم ان ينفرد كل واحد من جزئى القوة باحدهما
دون الاخر فلا يمكن احد الجزئين ان يحكم عليهما حكما واحدا فلا يحكم عليهما الا من حضرا عنده والقوة المنطبعة
لا يحضرها ذلك فلا يمكنها الحكم بالمضادة فالحاكم بذلك قوة غير منطبعة وهو المطلوب فهذه جملة من البراهين
والاستبصارات الاقناعية يدل على ان النفس الناطقة قوة روحانية الاهية مجردة عن المواد غير منطبعة

في جرم ولا منقسمة وهي شعاع روح القدس كما ان هذا الشعاع المحسوس شعاع الشمس الا ان الشعاع النفسي كما قام بنفسه وكان ظاهرا في ذاته ولذاته وكان الطف من الشعاع الشمسي بمراتب لا يحصيها الا الباري تعالى غاب عن الحس وانكره الجمايون من الانس وتفطن له المؤيدون بالقدس ومعرفة هذا الشعاع القدسي من اهم المهمات الحكمية وللمسائل الحقيقية ومعرفته مفتاح للحكمة وليس للحكمة مفتاح غيرها ولا يتوصل الى الدخول في ملكوت السموات وتحصيل مراتب الفلكية الا بمعرفتها فهي ام الحكمة واصل الفضائل فهي كما قال بعض الحكماء من عرف نفسه امكنه ان يعرف كل شيء ومن جهلها لا يمكن ان يعرف كل شيء وما ذكرناه ههنا هو معرفة لهذا الشعاع من جهة البراهين والاقناعات واما الذي يعرف به من جهة الذوق والشوق واللطف والصفا والحدس فهو مذكور في الرسالة التي عملناها في النفس على اتم الوجوه الممكنة ولا يصير الانسان فيلسوفا ولا حكيما حتى يعرف هذا الشعاع معاينة ويعرف بالبراهين تجرده وبقاءه بعد خراب البدن وكونه مدركا للذات ولغيره فاذا تقرر هذا في نفس الطالب يستغني عن بيان كونها ليست بدنا وعضوا ومزاجا او نسبة او نارا او هواء وغير ذلك فان المذاهب كثيرة في ذلك للقدماء والباطل لا يحصى ولا ينضبط ومن وجد برد اليقين يستغني عن مناقشة الغير ومنازعته والذي نسب الى افاضل القدماء من قولهم ان النفس نار او شرار او هباء او جزء من الممتزجات فان صح ذلك عنهم فهي رموز لا شك في ذلك والا فالقوم قدس الله ارواحهم كانوا منغمسين في النور الالهي والشعاع القدسي يشاهدون الملأ الاعلى ويقتبسون منهم الحكمة العظمى والسعادة الكبرى ولا سبيل الى ذلك الا بمعرفة النفس وقطع عقباتها فهو المنزل الاول الذي يتقوى به السالكون ثم يترقون منه الى المدارج المعارج ومراتب الكمالات فكيف يليق بهم ان يجهلوا هذا وامثاله مع انهم كانوا يرمزون على علوم شريفة كانت لهم من علوم الروحانيات كعلوم السيمياء الخمسة والكيمياء التي هي صنعة انواع الجواهر ولهم فيه نفس وروح وسماء وارض وغير ذلك فان الجزء اللطيف الذي يرتقي في التصعيد يسمى في الابريق يكون فيه وصبغ وحلة فاذا صعد الى راس الآنية يسمى سماء فاذا رد الى الكثيف الذي هو كبلوسه يسمى نفسا فحينئذ يكون جزءا من الممتزجات فيقع في الفاظ اساطين الحكمة كفيثاغورس وانباذقلس وغيرهما من امثال هذه الكلمات فيقولون ان النفس جزء من الممتزجات والمبادي عندهما والاصل واحد الرجوع الى واحد والارض قبل السماء والسماء دخان والبخار او السماء خفيفة او مركبة من العناصر وان العناصر اصلها ماء او هواء وغير ذلك او ان النفس تنتقل من نبات الى حيوان وانسان وامثال ذلك فلا تحمل هذه الكلمات على امور العالم فتضل وتخطئ في نسبتهم الى ما لا ينبغي بل هذه الالفاظ رموز مرموزة بها على الطائف في علومهم فكل واحد منها عبارة عن شيء وارسطو فانما رد على ظاهر كلماتهم المرموزة وذلك صحيح ولا يقدح على مقاصدهم فلا رد على الرمز ولعله راى في الرد عليهم مصلحة او لعله اراد ان يترأس ويعظم نفسه بالرد عليهم فان الرجل لم يكن مجردا بل كانت اسباب الدنيا عليه متوفرة ولم يخل من طلب رياسته

الفصل الرابع في ان لكل بدن نفسا واحدة وفي حدوثها وما ذكروا في التجائها الى احوال تتعلق بادراك النفس

قد تبين فيما سلف انك انت الشاعر بذاتك وهو غير ما ينسب اليه يتغير ويزيد وينقص في كل جزء من البدن وما يحل فيه يعرض له ما ذكرنا وانت الشاعر بذاتك لا يعرض له تغير وتبدل بل تعلم يقينا انك انت الظهور والاشراق الواحد الذي يدركه ويحفظه ولا يتصف ان تغيب عنه من اول العمر الى آخره وتعلم ان هذا الشاعر منك واحد لا تكثر فيه ولا تعدد بل هو اشراق واحد مدرك واحد ولو كان فيك نفس اخرى مدركة يظهر اثرها في الادراك بالمخالفة والموافقة وسرعة الفهم وبطؤه وغير ذلك وليس فيك الا مدرك واحد بلى فيك القوة الوهمية المدركة التي قد يخالف احكامها احكام النفس لكنها قوة منطبعة جسمانية بدليل انها لا تدرك المجردات العقلية ولا تسلم احكامها الكلية بل لا يدرك الا ما له تعلق بالمواد من المعاني الجزئية والصور الخيالية فيعلم من ذلك انها ليست نفسا مجردة فنفس كل بدن واحدة وهي مختلفة بديهية لا تحتاج الا الى تنبيه فقط فانه اذا تنبه كل احد بذاته نفسه واحدا بامور يعرفها وجدان نفسه

جزءا انها واحدة وليس لك نفس اخرى حيوانية يتفرع عنها القوى الحيوانية ويصدر عنها افعالها فانك تعلم بالضرورة انك انت الذي اشتهيت وغضبت واشتقت ولذلك تقول معللا اني انا اشتهيت لاني احسست وانما غضبت لاني سمعت وكذا في باقي الادراكات فلو لم يكن هذا الاحساس والشهوة والغضب واحدا هو الجامع لجميع هذه الادراكات ما صح ان يضاف الجميع واذا كان كذلك لم تكن انت الذي اشتهيت وغضبت ثم كل واحد من القوى ينفرد بامر ليس للآخر كانفراد الرعية بالشوق والحس بالاحساس والاعضاء لا ادراك لها بل كل واحد منها ينفرد بفعل من الافعال فيكون مجموع الاعضاء الذي هو البدن لا يوصف بالشهوة والغضب والشوق وغير ذلك من الادراكات فيجب ان يكون مبدأ وجامع لهذه الاشياء المختلفة يجتمع عنده كلها فيدركها ويتصرف فيها بما شاء وذلك الجامع هو انت على التحقيق وكيف يكون الاحساس من حيث هو احساس مبدأ للشهوة من غير مبدأ جامع بين الحس والقوة الشهوانية واذا رايت في اقوال بعض القدماء ان للانسان نفسا اخرى حيوانية او ان الحيوان له نفس اخرى نباتية فمراده مجموع القوى الحيوانية نفس اخرى ومجموع القوى النباتية نفس اخرى لا ان كل مجموع مبدأ هو الجامع بل المبدأ للكل والجامع للاحساس والشهوة والغضب والشوق وتعقل الامور الكلية هو شيء واحد كما علمت وقد مثل الحكماء العقل الفعال الذي يفيض منه النفوس الانسانية بالشمس ومثلوا البدن ببيت له كوة وقبول البدن للنفس النباتية كقبول ذلك البيت شعاع الشمس وقبوله للنفس الحيوانية بتسخين البيت من ذلك الشعاع وقبوله للنفس الناطقة باشتعال البيت من شعاع الشمس مع التسخين والانارة فكما كان للحيوان افعال النبات مع زيادة الحس والحركة ومثال تلك الزيادة التسخين فكذلك للانسان افعال النبات والحيوان مع زيادة ادراك المعقولات الكلية التي مثالها التسخين والانارة مع الاشتعال والفاعل ههنا وهو الشمس وان كانت واحدة فاختلاف الآثار الصادرة عنها بالانارة تارة وبه وبالتسخين اخرى وبهما وبالاشتعال مرة اخرى لاختلاف القوابل الاستعدادات فان وضع البيت قد يكون وضعا لا يستعد الا لقبول الاضاءة وقد يكون له وضع يستعد لقبول الاضاءة والتسخين معا وقد يكون في البيت طبيعة كبريتية فيستعد للاشتعال هذا على ما يقولون والتحقيق ما اشرنا اليه من قبل

والنفس حادثة لا وجود لها قبل البدن

وبرهانه ان النفوس لو كانت ازلية فاما ان تكون واحدة او كثيرة والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله اما اللزوم فبين واما بيان بطلان التالي اما انها غير واحدة فلانها لو كانت واحدة فبعد التعلق بالابدان ان بقيت واحدة كما كانت وجب ان يكون ما يعلمه واحد من الناس يعلمه جميع الخلق وليس كذا وقد تعلق عليه وان تعددت وتجزت بعد التعلق فيلزم ان تكون جسمانية اذ التجزي بعد الوحدة انما هو من خواص الاجسام ولما قام البرهان على تجردها وبراءتها عن العلائق الجسمية بطل تعددها بعد الوحدة واما انها ليست كثيرة فلانها لو كانت كثيرة وجب ان تمتاز كل واحد منها بشيء فذلك المميز اما ان يكون نفس الماهية او ما هو داخل فيها او ما هو خارج عنها والاول لان ظاهر البطلان لكون النفوس الانسانية متساوية في تمام الماهية والثاني ايضا محال لان ذلك الخارج عن الماهية اما ان يكون لازما او مفارقا ويمتنع ان يكون المميز لازما لاتفاقه في جميع افراد النوع ويمتنع ايضا ان يكون بالعوارض المفارقة لانها لا يكون الا في المواد والنفس لا مادة لها غير البدن ولا بدن قبل البدن ثم ان العوارض لا يكون الا في المواد فلان العرض لا يخصص الفاعل العقلي به بعض الافراد دون الآخر لتساوي جميع افراد النوع بالنسبة اليه فيفتقر تخصيص العرض ببعض الافراد الى مادة يكون هي السبب في اختصاص ذلك العرض به حجة اخرى يستعمل في العلم الالهي ان وجود المبدأ الاول لا اول له فلو كانت النفوس قديمة حاصلة قبل الابدان لكانت غير متناهية فيكون اسبابها وجهاتها غير متناهية ايضا ثم نعود الكلام الى تلك الاسباب والجهات ويلزم ان يكون في المفارقات علل ومعلولات مجتمعة في الوجود غير متناهية والبرهان قائم على امتناعه وقول بعضهم لو كانت النفس قبل البدن موجودة لزم ان يكون الشيء الواحد مجردا عن المادة بالكلية احيانا ومخالطا لها

احيانا وذلك محال ليس بصواب فان النفس لا تخالط المادة ولو ذكر هذا في الصور والاعراض لكان له وجه و
ان اراد بالمخالطة المذكورة تعلق النفس بالبدن فذلك انما يكون محالا ان لو كان التجرد عن المادة والعلاقة معها
معا اما اذا كانت العلاقة في حالة والتجرد في اخرى فلم قلتم ان ذلك محال بل هو واقع بعد موت البدن للكاملين علما
وعملا وان خصص العلة بقيد فقال لو تقدمت النفس على البدن لزم ان يكون الشيء الواحد مفارقا للمادة اولا ثم
يعرض له بعد ذلك ان يصير له علاقة مع البدن فذلك نفس محل النزاع فعلم ان النفوس الانسانية محدثة
فان قلت فبم يمتاز هذه النفوس الحادثة وتتشخص بعضها عن الاخر في حال علاقة النفس مع البدن وبعد قطع
العلاقة البدنية والتجرد عنها بالكلية قلت اما التشخص والامتياز في حال التعلق فيكون بهيئة يعرض للنفس
من قبل البدن لا بنفس البدن وقواه لان البدن مباين لها وهو مباينة لحامل القوى ايضا فلا يجوز ان يكونا مميزين
لان المميز للشيء عن غيره انما يكون بحاله في ذاته لا بالجواهر المباين فيجب ان يكون المميز للنفس هو العلاقة الشوقية
المختصة بقوى بدنية وبدن خاص فان البدن وقواه وان باينا النفس الا ان العلاقة التي للنفس مع القوى
البدنية المختصة ببدن خاص شوقية وهي امر في ذات النفس فكانت صالحة للتميز واما تشخصها وامتيازها بعد
المفارقة فباحوال وصفات ملكية وافعال وانفعالات ادراكية وغيرها من جهات اخرى مع شعور كل واحد
بذاته التي حصل في كل واحد منها من الهيئات البدنية الكاملة والناقصة ما يوجب امتياز كل منها عما عداها فلا يكون
حال النفس بعد مفارقة البدن كحالها قبل مفارقته والعلاقة التي بين النفس والقوى وبين القوى والبدن
لا يكون حالهما كحال المتضايفين لكون المضاف عرضا لا يتصور تعقل احدهما الا مع الاخر وليس حال البدن
والنفس كذا فانهما جوهران ليسا متضايفين لذاتهما بل هما امران يلحقهما الاضافة لكون النفسية والبدنية
يستدعي كل واحد منهما الاخر ويكون القوى تابعة للاضافة لا انها يكون نفس الاضافة وكذلك لا يكون
علاقة النفس بالبدن كعلاقة الجسم بالجسم او العرض بالجسم لما علمت ان النفس جوهر مجرد عن المادة فكيف يكون علاقته
كعلاقة الجسم بجسم اخر او بمماسة او مقابلة او مجاورة ونحوه او العرض بالجسم بحلوله فيه وليست العلاقة
بينهما كعلاقة العلة والمعلول فالبدن لا يكون علة للنفس لان الشيء لا يوجد ما هو اشرف منه ولان تاثيره يختص
فيما يناسبه وضعا والنفس لا يكون علة للبدن الا بالاستمداد منه لانها ما لم يحصل متعينة لا ينفعل فهي
اعني العلاقة علاقة شوقية عشقية يكون للنفس الى البدن لمناسبة بينهما لاستعداد البدن بالمزاج
المخصوص لقبولها فاعلها وشبه الحكماء المزاج الذي هو العلة في حدوث النفس وتعلقها بالبدن واشتعاله بنار
النفس المشتعلة من النار العظيمة المسمى بالعقل الفعال الذي قد ملأ اقطار العوالم نوره بفتيلة مبتلة بزيت
واشتعالها من مصباح جاورها ولما كان بين الحديد والمغناطيس مع كونهما جسمين من العلاقة الروحانية
ما اقتضت تحريك احدهما للاخر فلا يتعجب من تعلق النفس بالبدن وتحريكها اياه واما ما جاء في كلام القدماء ان
النفس الكلية متقدمة على البدن فليس مرادهم ما يفهم من ظاهر اللفظ وانما يعنون بالنفس الكلية مجموع النفوس
الحاصلة في الوجود لان كل بدن حادث وابدان حاصلة لا بد وان يتقدمها نفوس كثيرة غير متناهية فهذه
النفوس الحاصلة يكون لها مجموع سابق وانما بخلاف الابدان المنسوقة التي لا كلية لها حاصلة فلا يكون
لها مجموع وقد يريد بعضهم عند اطلاقهم ان النفس الكلية متقدمة على الابدان نفوس الافلاك فانها متقدمة
على ابداننا لان نفوسنا حادثة وحركاتها على جميع الحادثات ولا يريدون بالتقدم تقدم نفوس الافلاك على
ابدانها فان جرم الفلك لا يسمونه بدنا بل البدن انما يطلقونه على الحيوانات الارضية والاظهر ان من قال بقدم النفس
من الحكماء انما يريد به ما ذكرناه ولم يكن غرضه على نفي بل اراد بقدمها تقدمها على البدن كما نقل عن افلاطون
انها انما هبطت الى هذا العالم لتكمل نفسها فليس يصح ولو جاز تقدمها على البدن مع كونها جوهرا مجردا عن المادة
تام الذات وهو عاقل ومعقول وكان المانع عن التعقل انما هو المادة ولواحقها فما كان بينها وبين المبادي العقلية

حجاب ولا عائق ومانع فكانت تنتقش بالصور العقلية وتشاهد عالم النور والروحانيات وما هناك
من الغرايب والعجايب فيحصل لها الكمال الحقيقي فلم يحتج بعد الوصول الى ما هو غاية مراتب الانسانية الى بدن مظلم
ضعيف مظلم لا نور فيه والحدس الصحيح والفطرة السليمة ابية لهذا الامر باقل سعي ولا حاجة الى هذا التطويل
بقي هاهنا كلمات نقلت عن متالهي الحكماء لا بد من تاويلها كقولهم ان النفس انما هبطت الى هذا العالم فرارا من غضب الله
فانه لا يخفى عليهم انه ليس في العالم العلوي امكان وقوع خطيئة وارتكاب معصية كيف ووقوع المعصية من
الحوادث التي يحتاج الى حركات فلكية وذلك العالم فوق الحركات والاتفاقات وانما يريدون بخطيئة النفس تعلقها
ببدنها لاستعداده للحصول لبعض المواهب فكانت عند التعلق ناقصة الجوهر لكونها بالقوة فكانت جريمتها الطبيعية
انما هو نقصانها وكان هبوطها اعراضها عن المفارق لاجل العلاقة البدنية فيكون تدبيرها للبدن مانعا لها
عن ادراك المعقولات لانها هابطة معرضة عن العقل بسبب العلاقة البدنية فيكون الفرار عن سخط الله هو طلبها
للكمال النظري والعملي وقول بعض حكماء الفرس ان الظلمة حاصرة النور مدة وحبسته حتى مدته الملائكة فاستظهر
على اهرمن الذي هو الظلمة فقهرها ثم انه امهلها الى اجل محدود والظلمة انما حصلت عن النور لفكرة ردية
تخيله فمرادهم بهذه الرموز انما هو النفس والقوى البدنية فان النفس لما كانت جوهرا نورانيا فالظلمة هي القوى
البدنية وتسلطها على النفس وجذبها الى هذا العالم هو الذي حصرها وحبسها واما مدد الملائكة فمعناه
مصادفة توفيق القدر باعداد النفس للاشراقات العقلية خروجها من القوة الى الفعل واما الامهال الى اجل
محدود فمعناه بقاء القوى واستعمالها الى اوان الموت واما مرادهم بالفكرة الردية فهو اعراض النفس عن
الامور العقلية والتفاتها الى الامور المادية واعلم ان المجوس وهم اصحاب زردشت لهم كلام كثير في النفس
والبدن وكيفية ارتباطهما وسبب ذلك وتحصيل الكمال في مدة الارتباط وتخليص احدهما عن الاخر بعد ذلك و
وبالجملة فمسائلهم كلها لا يتجاوز اصلين ويعتمد على قاعدتين احدهما امتزاج النور بالظلمة اي النفس بالبدن
والثاني سبب خلاص النور عن الظلمة وجعلوا ذلك المزاج مبدا والخلاص معادا وجميع اتباع زردشت ودين
المجوسية من الثنوية والمانوية والمزدكية يرون ان النفس جوهر مجرد نوراني وهو من عالم النور متعلق بالبدن
الذي هو من عالم الظلمة فسعادته خلاصه عن الظلمة وخرقه الافلاك وخروجه الى عالم النور وشقاوته
انما هو بقاؤه في الظلمة ولهولاء القوم في هذا المقام اسرار ونفايس هي من العلوم على التحقيق اخفاها الزمان كما اخفى
العلوم النافعة والمطالب المهمة المفيدة في الدنيا والاخرة واشتغال الناس في هذه الازمنة بما لا يجدي
نفعا كثيرا منهما واذا عرفت تجرد النفس عن العلايق البدنية وان قواها الظاهرة والباطنة كلها استعدادات
خاصة في اعضائها يدرك النفس بكل استعداد بعض انواع الموجودات الا ما كان من امر القوة التي تسمى بالخيال
تارة وبالوهم اخرى او بالمخيلة فقد ذكرنا انها قوة واحدة جرمية دراكة وقد استدل القدماء على ان
الخيال جرمي لوجوه الاول انا نتخيل كبيرا وصغيرا وطويلا وقصيرا من نوع واحد كالانسان مثلا فهذا
التفاوت الموجود في خيالنا وتصورنا لا يجوز ان يكون بسبب النوع فانه واحد لا تفاوت فيه ولا لما اخذ عنه
فقد نتخيل ما ليس بموجود في الخارج وليس التفاوت الا بمحل متقدر هو فيه فهو قوة جرمية الوجه الثاني انا اذا
تخيلنا شكلا صليبيا على مقدار وهيئة لا يوجد في العالم ولا يوخذ منه فانا نفرق بين الجانب الايمن والايسر من
ذلك المجسم المقاطع للاخر فلا يخلو اما ان يكون اليمين واليسار المتخيلين باعتبار الماخوذ عنه وليس كذا لانا لم
ناخذ عن شيء خارجي معين ليلزم ان يكون اليمين واليسار المتخيلين بسبب يمين ذلك الخارج ويساره وليس تعينا
اليمين واليسار لاختلاف في نوع المتخيل الصليبي فانا فرضناهما من نوع واحد ولا للمقدار والشكل والسواد
والبياض وغير ذلك من الاحوال فانا فرضنا تساويهما في ذلك وليس ذلك اليمين واليسار كليا في النفس فان المتخيل
المذكور يشاهد يمينه ويساره وجميع امتداداته متشخصة متعينة لا كلية فبقي ان يكون ذلك اليمين واليسار لاجرم

لوضع حامله وحامل القوة الخيالية فتبين ان الخيال قوة جرمانية ثم لو كانت هذه الصورة المتخيلة مع استدادتها للعينة في المجرد عن المادة كيف كان فاجزاء المتخيل المفروضة لا تجتمع في محل واحد فانها لو اجتمعت لا يبقى لها ترتيب ومقدار فيلزم ان يكون امر متقدر يحل كل جزء مفروض من المتخيل في محل غير ما يحله الجزء الاخر وح يكون ما فرض مجردا متقدرا وهو محال الثالث لو لم يكن الخيال جرميا لامكننا ان نتخيل السواد والبياض في محل واحد من خيالنا ونحن لا نتخيلها الا في محلين متباينين فهو قوة جرمية هذا ما ذكروه في معنى الخيال وانت فقد عرفت من الاصول المقررة ان الخيال والوهم والمتخيلة قوة واحدة جرمية مدركة فقد صدقوا في هذه الدعوى واما قولهم ان ما نتخيله يكون في قوة جرمية حالة في بعض اجزاء الدماغ لا في قوة مجردة فليس بصواب فقد بينا انه لا يجوز ان يكون في بعض تجاويف الدماغ خزانة يحل فيها الصورة الخيالية او المعاني الوهمية فليطالعه الطالب من هناك فقد بالغنا في بيانه فلا حاجة الى اعادته ويقال ههنا لا نسلم ان هذه الصورة المتخيلة لا تحل في المجرد لما ذكرتم انه يلزم تقدره وليست في الخارج فلم يلزم ان يكون حالة في الدماغ ومن الاقسام ان يكون الصورة قائمة بذاتها او منقوشة في الفلك كما يكون للمعنى الذي يتذكره في نفس او عقل كما هو مذهب القدماء من الحكماء وعلى هذا فلا يتم برهانكم

في معنى الفاظ يتعلق بادراك النفس

منها الفكر والحدس ويجب ان نعلم ان المجهولات التصديقية التي نتوصل الى اقتناصها بالحدود الوسطى نحتاج في اكتسابها الى القياس المؤلف من مقدمتين وتلك حلقة كما عرفت ذلك في المنطق والحد الاوسط يحصل على ضربين احدهما بالحدس والثاني بالتعلم ثم ان المبداء في التعليم انما يكون بالحدس وذلك لان العلوم لابد وان ينتهي الى حدوس استخرجها ارباب تلك الحدوس واستنبطوها على طول الزمان وامتثالات النفس واقبالها على تلك العلوم المطلوبة وكل من له عقل سليم ونظر مستقيم اذا رجع الى نفسه وجرب احوالها فانه قد يتفق له في ذهنه شعور بامر من الامور من غير ان يتقدمه طلب لتحصيل ذلك الامر بل يقع في ذهنه بغتة فهذا النوع من الحدس عام لافراد النوع البشري فلا يخلوا احد عنه فوجوده بديهي مستغني عن الاثبات واما الحدس الذي جرت عادة الحكماء باثباته ههنا فانما هو الحدس القوي الذي يسمى قوة قدسية اذا عرفت هذا فكل مطلوب يصير معلوما بالانتقال من المعلوم اليه اما ان يكون حصوله بالفكر او بالحدس فالفكر هو حركة ذهن الانسان الى المبادي لينتقل منها الى المطالب فان كان الفكر في الجزئيات فيستعين النفس في ذلك بالتخيل وان كان بالكليات فيستعين بالقوة الفكرية فقد يتادى الى المطلوب وقد لا يتادى بل يقف فاذا تادت احتاج الى الحركة اخرى من الحدود الوسطى الى المطلوب واما الحدس فهو ان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير حركة او من غير شوق وحركة ويتمثل معه ما هو وسط او في حكمه وقولنا يتمثل الحد الاوسط دفعة من غير حركة يراد به عدم الحركة الاولى التي هي حركة ذهن الانسان الى المبادي وقولنا ويتمثل معه ما هو وسط يشير الى عدم الحركة الثانية ويراد بما في حكمه ما يتمثل مع المطلوب من العلوم المتصلة به والفرق بين الفكر والحدس ان الفكر يحتاج الى الحركتين المذكورتين عند الوصول الى المطلوب والحدس لا يحتاج الى ذلك ولان الفكر قد يقع فيه الانبتات فلا يؤدي الى الوصول الى المطلوب وكذلك التخيل لا يسمى فكرا وليس الحدس كذلك والذي يدل على اثبات الحدس القوي المسمى بالقوة القدسية ان كل واحد من الفكر والحدس مراتب في التادية والوصول الى المطلوب المجهول وتلك المراتب تختلف بحسب الكيف تارة بسرعة التادية الى المطلوب وبطؤها وهذا يستعمل في الفكر اكثر لكونه مشتملا على حركة وتختلف بحسب الكم اخرى بكثرة عدد التادي الى المطلوب وقلته ويستعمل هذا في الحدس اكثر لخلوه عن الحركة و انما يكون لحصول قوة في النفس ويختلف مراتب تلك القوة بحسب الزيادة والنقصان اما مرتبة النقصان فكما يكون للبلداء مثل جلاف الامم الذين ما افلحوا قط في افكارهم واما مرتبة الزيادة فكما يتفق ان يكون لبعض افراد البشر ان يدرك كل العلوم او اكثرها دفعة او في زمان يسير على وجه اليقيني فيكون ادراكه لجميع المعقولات

انما هو بحسب

انما هو بحسب الكم وكون ذلك الادراك دفعة او في زمان يسير هو بحسب الكيف وكما ان مرتبة النقصان منتهاها فيكون مرتبة الزيادة وهو الكمال ممكن الوقوع فيكون ذلك الشخص لشدة صفاء نفسه وقوة اتصاله بالمبادي العقلية كانه عقل للبشر فيكون اما صاحب معجزة من الانبيا او صاحب كرامات من الاولياء وبين مرتبتي الزيادة والنقصان مراتب كثيرة لا ينضبط لنا والذهن قوة للنفس معدة لاكتساب الاراء والفهم جودة تهيؤ هذه القوة الذهنية لتصور ما يرد عليها من غيرها والذكاء شدة القوة الذهنية مطلقا والحدسية اما الصناعة فهي ملكة نفسانية يصدر عنها الافعال الارادية من غير فكر وروية

في معنى احوال النفس وذكر خواصها

وهي كثيرة **فالاول من ذلك النطق** وذلك ان الانسان لما كان محتاجا في معيشته وتكميل نفسه الى المشاركة لان اكثر ما يحتاج اليها كالاغذية والملابس والمساكن ونحوها ليست بطبيعية بل اكثرها صناعية والانسان الواحد لا يمكنه القيام بمجموع الصنايع والعلوم الا بمشاركة ولهذا قيل الانسان مدني بالطبع فاضطر الانسان الى ان يكون له قوة وقدرة الى ان يعلم الاخر ما في نفسه بعلامة وضعية واجود الاشياء والاصلح لذلك انما هو الصوت لكونه يحصل منه حروف كثيرة يتركب منها تراكيب كثيرة غير متناهية من غير كلفة ولا مؤنة يلحق البدن مع عدم بيانه الغير المحتاج اليه ثم بعد الصوت الاشارات الحسية الا ان الصوت ادل على المعنى واوضح من الاشارة لكون الاشارات انما يختص ويتناول الامور الحاضرة مع كلفة ومشقة على المشير من مثل العين او الحاجب او الاصبع الى جهة مخصوصة فمؤنة الاشارة اكثر وفائدتها اقل واما الصوت فبالعكس من ذلك فلا جرم وقع الاصطلاح على تعريفها في النفس والضمير بالكلام المختلف والعبارات المتنوعة بخلاف باقي الحيوانات التي اغذيتها من الكلاء والحشيش طبيعية وملابسها من الصوف والوبر والشعر مخلوقة معها فهي لذلك غير محتاجة الى الكلام والمخاطبة بالالفاظ ومع ذلك فان لها اصواتا يفهم منها غيرها ما في ضميرها الا ان دلالة اصوات الحيوانات على حالة ملائمة او منافية انما هي دلالة جملية ودلالات الاصوات الانسانية على مفهوماتها دلالة تفصيلية لكثرة تفنن مطالبه ومآربه بل يكاد ان يكون الامور التي يحتاج الى ان يعبر الانسان عنها بالالفاظ غير متناهية والثاني استنباط الصنايع العجيبة والحرف الغريبة ولا يختص ذلك بالانسان فان لبعض الحيوانات الاخرى لها نصيب من ذلك فان النحل يبني البيوت المسدسة التي لا يزيد واحد منها على آخر مع اوضاع مخصوصة وترتيب عجيب وليس بحق ما قيل ان ذلك لا يصدر عن استنباط وقياس بل عن الهام وتسخير لكونها لا تختلف ولا تتنوع فانك ستعلم ان لها نفوسا ناطقة مجردة عن المادة منتقلة اليها من الرتبة الانسانية فيكون فيها هيئات تقتضي تلك الصنايع كما في العنكبوت ونسجه مشبكة الدالة على تمكن هيئة الصيادين في نفسه الثالث ان الانسان اذا ادرك شيئا نادرا غريبا تبعه حالة تسمى التعجب ويتبعها الضحك ويتبع ادراكه للاشياء الموذية حالة تسمى الضجر ويتبعه البكاء الرابع ان المشاركات المصلحية يقتضي الحث على بعض الافعال الجميلة والاخلاق المحمودة والمنع عن بعض الافعال كالقتل والسرقة والزنا وكشف العورة ثم ان الانسان اذا اعتقد ذلك من الصغر ونشا عليه واستمر ولا يرى احدا ينكر ذلك فيتاكد اعتقاده بوجوب الاقدام على الاول والاحجام على الثاني فحينئذ يسمى الاول حسنا جميلا والثاني قبيحا واما الحيوانات الصامتة اذا تركت بعض الامور التي في طبعها كالاسد المعلم المربى والذئب وغيرهما التارك فراسة صاحبه وما في طبعه فليس ذلك لاعتقاد في النفس بل لاجل هيئة اخرى في النفس وتلك الهيئة هي ان كل حيوان يحب بالطبع الشخص الذي يطعمه فمحبوبه عنده هو الذي يمنعه عن افتراسه وقد يكون ذلك من الهام الهي كحب الوالدة لما ولدته وفيه ما تقدم من النظر الخامس ان الانسان اذا علم ان غيره قد علم انه اقدم على امر قبيح فانه يتبعه حالة تسمى الخجل السادس ان الانسان اذا ظن ان امرا مضرا يقع في الزمان المستقبل فانه يتبع هذا الظن حالة تسمى خوفا ويقابله الرجا وزعموا ان الحيوانات الصامتة ليس لها خوف والارجاء الا في الان وما يتصل به ولا تامل

من قبله الحب الى الحجر بها بسرعة متلذذة بالمطر فهو يتخيل المطر لذة هو ذا نزل كما يهرب الحيوان من الضد يتخيله ان الضد هو ذا يضربه ويؤذيه وفيه ما مر السابع ان الانسان يفكر ويروي في الامور التي سيقع في المستقبل انه هل ينبغي ان يفعلها ام لا ثم انه يفعل بعد ذلك بحسب ما حكمت فكرته وجزمة رويته وليس للحيوانات الصامتة ذلك الثامن ان الانسان له استحضار المعاني الكلية والتوصل بترتيبها الترتيب المخصوص الى معرفة سائر الامور المجهولة تصورية ام تصديقية وكذلك للانسان تذكر الامور الغايبة والمنسية وليس ذلك للحيوانات الصامتة التاسع قال الشيخ الرئيس في معنى العقل النظري والعقل العملي ان للانسان قوة تختص بالاراء الكلية وقوة تختص بالروية في الامور الجزئية مما ينبغي ان تفعل وتترك وتنفع وتضر وتجمل وتقبح وتكون خيرا او شرا ويكون ذلك بضرب من القياس والتامل سواء كان صحيحا او سقيما ويكون غاية ذلك ايقاع راي في امر جزئي من الامور المستقبلة الممكنة لان الامور الواجبة والممتنعة لا تروى لا في ايجادها ولا في اعدامها وكذلك يكون حكم الحاضر والماضي فاذا حكمت هذه بهذا الحكم فانه يتبع هذا الحكم حركة القوة الاجماعية الى تحريك البدن ويكون هذه القوة من تلك القوة التي على الامور الكلية فياخذ المقدمات منها فاثر وى في الجزئيات والقوة المدركة للكليات تسمى عقلا نظريا والثانية عقلا عمليا والاولى للصدق والكذب في الكليات والثانية للخير والشر في الجزئيات وتلك للواجب والممتنع والممكن وهذه للقبيح والجميل ومبادي الاولى من المقدمات الاولية وما يشبهها ومبادي الثانية من المشهورات والمقبولات والتجربيات والمظنونات في اختلاف النفوس في الصفات الاصلية وذلك يرجع الى قوة النفس وشرفها والى ما يقابل ذلك من خستها وضعفها ولنفصل ذلك فنقول ان النفس القوية هي التي تفعل بالافعال العظيمة الكثيرة والنفس الضعيفة ما يقابل ذلك فان المتامل يرى نفوسا ضعيفة وهي التي يشغلها فعل فان مالت الى الفكر اختل الحس وبالعكس وان مالت الى الذكر اختل الفكر وبالعكس وان اشتغلت بالتحريك الارادي تعطل ادراكها ويرى نفوسا قوية وهي التي تجمع بين اصناف من الافعال فيسمع كلاما ويبصر شيئا ويفكر في شيء ويتحرك الى شيء اخر في زمان واحد الى غير ذلك من الافعال فالاول صاحب النفس الضعيفة والثاني هو صاحب النفس القوية واما النفس الشريفة في غريزتها فهي التي يشبه العقول المفارقة في الحكمة والحرية والعفة والخيرية والكرم والرحمة والفتوة فلنشرح معاني هذه الالفاظ اما الحكمة فينقسم الى غريزية ومكتسبة فالحكمة الغريزية هي النفس الصادقة الاحكام في القضايا النظرية وبالجملة فالحكمة الغريزية هي الاستعداد الاول لاكتساب الحكمة الكسبية ويتفاوت النفوس في هذه الحكمة الغريزية تفاوتا كثيرا حتى ان البالغ فيها الى الدرجة العليا هو المسمى بالنفس القدسية النبوية ويقابل هذه النفس النفس البهيمية وهي التي لا ينتفع بتنبيه منبه ولا بتعليم معلم اصلا واما حرية النفس فهي ان لا تتشوق بغريزتها الى الامور البدنية وانما سميت بهذا الاسم لان الحرية تطلق في اللغة على ما يقابل العبودية والشهوات مستعبدة للنفس فالنفس التايقة الى الامور البدنية لا تكون حرة سواء تركها او لم يتركها لان التايق التارك اسوء حالا من التايق الواجد لان التوقان مع الحرمان يشغل النفس من اكتساب الفضائل لانه لا يكون احسن حالا من الواجد في المال الا نعلم الوجدان في الحال واشتغال النفس بغيرها قد يزيل عن النفس التوقان في ثاني الحال ومن هذا يعلم ان الحرية عفة غريزية للنفس وهي غير التي تكون بالتعويد والتعليم فان تلك ايضا فاضلة وهو معنى قول المعلم الاول ان الحرية ملكة نفسانية حارسة للنفس حراسة جوهرية لا صناعية وبالجملة فان النفس كلما كانت علاقتها البدنية اضعف من العلاقة العقلية اقوى كانت اكثر حرية والا كانت اقل حرية واضعف وهذا معنى قول افلاطن الالهي النفوس المرذولة في افق الطبيعة وظلها والنفوس الفاضلة في افق العقل وظله واما العفة فان معناها قريب من معنى الحرية الا ان في الاصطلاح تختص الحرية بقلة الجزع الى المفقود وتختص العفة بعدم التوقان الى اللذات المستكرهة عند الجمهور واما الخيرية فهي التذاذ النفس بخير يناله غيرها وتاذيها بشر يصل اليه

كما يلذ

كما يلذ وتتألم بخير او شر يصل الى نفسها ويتفرع على هذه الصفة الكرم والرحمة فالكرم التذاذ النفس بالخيرات الواصلة الى الغير والرحمة هو تاذيها بالشرور الواصلة الى الغير الا ان هذه الفضيلة لا تحصل الا عند حصول الحرية فان النفس اذا كانت طالبة اللذات البدنية يمنعها الاستغراق في الطلب عن الاشتغال بايصالها الى الغير او كان مطلوب غيرها هو مطلوبها فيكون اشتياقها اليه مانعا عن ايصاله الى الغير ويقابل خيرية النفس شريتها وهو استيثارها لفوائد هذا العالم دون غيرها مع كونها غير ملتذة بخير غيرها ولا متاذية بشر غيرها ومن فروعها ذلك البخل والقسوة فالبخل هو عدم الالتذاذ بخير غيرها بل يكون شانها الاستيثار بالخيرات دون غيرها واما القسوة فهو ان لا يتاذى النفس بشر يصل الى الغير ولا يبالي بمضرة غيره واعلم ان كل واحد من قوة النفس وشرفها يزيد في الاخر وذلك ان الكرم قد يكون من قوة النفس وعلوها عن الالتفات الى حفظه المال وقد يكون بشرفها لخيريتها والشجاعة قد يكون لقوة النفس واحتقار الخصم واستشعار الظفر به وقد يكون لشرف النفس والترفع عن المذلة والمهانة كما ذكر ارسطو ان النفس الشريفة يابى مقارنة الذلة وترى موتها في ذلك حيوتها وحيوتها موتها وقد يتفق القوة والشرف في اللوازم كحب النفس القوية الشريفة للرياسة وحب الحماقة والترأس في النفس القوية الجاهلة فلجهلها تظن انها اهلا لذلك ولقوتها تقدم على الطلب واما غنى النفس فربما كان لقوتها ووثاقتها على دفع الاحتياج في اوقاتها بالقدرة وربما كان لشرفها وقلة التفاتها بالموجود والاهتمام بالمفقود وفقرها قد يكون لضعفها وظلمتها فقدما يحتاج اليه عند الحاجة وقد يكون لخستها واحتكارها واما العدالة فهي لازمة لشرف النفس لا سيما عند وجود القوة والجود لازم لخستها لسوقها الى جمع الحطام والصدق لازم لشرف النفس والكذب لازم لخستها والحلم لازم للقوة مع الشرف والسفه للضعف مع الخسة والحرص وكبر الهمة لازم لقوة النفس الشريفة واما النذل وصغر الهمة فلازم لضعف النفس الخسيسة وهذه الصفات ربما كانت بسبب الامزجة او بسبب الامور الخارجة او يكون ذلك بسبب جوهر النفس **خاتمة في اثبات النفوس الفلكية وفي بعض التحريكات** قد علمت مما سلف ان الاجرام الفلكية متحركة على الاستدارة فحركتها ليست طبيعية لان كل نقطة تصل اليها يفارقها فيلزم ان يكون ما هو مطلوب بالطبع مهروبا عنه هذا محال فان كان نقطة من تلك النقط مطلوبا بالطبع فلم فارق وان كان غير مطلوب فلم قصد نحوه ولا حركاتها قسرية والا لكان المقسور تابعا للقاسر في حركته وحينئذ يلزم ان لا يكون حركاتها مختلفة بالجهات بل كانت جميعها متوجهة الى جهة واحدة لان التحريك القسري لا يتصور فيها الا بقسر مستصحب الى كل فلك اعلى لا يزاحم ما تحته ولا يدفعه وكذا الادنى واذا لم يقسر كل واحد من الاعلى والادنى ما جاوره فلا يمكن للافلاك في حركاتها قاسر على تقدير وجوده لا يخلو عنها واذا بطلت الحركات الطبيعية والقسرية تعين ان يكون حركاتها ارادية فلها ميل مستدير ارادي وليس في اجرامها ميل اخر يمانع الميل المستدير الذي لها من نفوسها بخلاف ميل ابداننا الذي قد يخالف ميل نفوسنا فان ميل ابداننا يقتضي الحركة الى نحو المركز لغلبة الارض ويكون حينئذ حركتنا الارادية الى جهة العلو فقد خالف الميل الارادي الذي في ابداننا الميل الطبيعي الذي فيها وليس حال الافلاك هكذا وقول المعلم الاول ان الافلاك لها ميل طبيعي مستدير يجب ان يحمل على هذا التفسير لئلا يؤدي الى مخالفة البرهان واذا كان لها ميل مستدير ارادي كان لها نفوس ناطقة وعلم ان فاعلها اشرف من فاعل نفوسنا كما ان الاجرام القابلة لنفوسنا اشرف من ابداننا فالافلاك اشرف منا نفسا وجسما ولو كانت اخس لكان ذلك اما لخسة الفاعل او القابل وكلاهما محال الا ومن هذا يعرف انها لا تكون عنصرية لكون بسائطها كما علمت ليست بذات نفوس والا لما افتقرت الى التراكيب ومركباتها تنحل بسايطها وتفرق اجزاءها بالحركات وليست الافلاك على هذه الصفة وهذا الموضوع يفتقر الى حدس قوي من هذه الجهة واعلم ان النفس لا تباشر حركة البدن بذاتها والا لدامت الحركة على وتيرة واحدة ولا دوام لها

ولا اتفاقا ايضا ولأن النفس من الجواهر الثابتة والامر الثابت لا يقتضي للغير الثابت الذي هو الحركة فالنفس
اذا حركت البدن فانما تحركه باعتبار ارادات وسوانح تسنح في الخواطر تكون مخصصة للحركات ثم تلك
الارادات والسوانح لها اسباب اخرى حادثة الى ان ينتهي الاسباب في الاخرة الى الحركة الدورية كما سيأتي
وكل مطلوب ما لم يترجح احد طرفيه بان يكون المطلوب بالحركة اولى او احسن من ان لا يكون سواء كانت الاولوية
بالحقيقة او بالظن او بالتخيل العبثي وعند التساوي لا يترجح فلا حركة ولا ينتقض هذا بحركة النائم لبدنه
واعضائه والعابث بلحيته فانه لا اختيار لهما ولا ارادة ولا خطر ببالهما سانح وكيف قلت انه لا يتصور الحركة
الا باعتبار ارادات وسوانح وان يكون المطلوب بالحركة اولى بالمتحرك لانا نقول بان النائم والعابث لا يخلو
كل منهما عن ارادات وسوانح يتخيلها فيكون مطلوبا او مهروبا باعتبار حصول لذة او ازالة الم فيترجح الحركة
الى ذلك الشيء ويصير اولى مع ان العابث بلحيته حصلت له ملكة بتخيل راحة ما او تبديل حالة مملولة ولا
يقال لو كان التخيل الموجب للحركة كما ذكرت موجودا لكنا نتذكر التخيل لانا نقول ان النائم والعابث لو كانت افعالهما
لغايات تخيلوها لزم ان يتذكرا ما تخيلاه وليس كذا بل هو من دعاية المتخيلة فقط فتذكر التخيل مشروط بثلثة
امور تخيل الغاية المقصودة والشعور به وحفظ الشعور متى اجتمعت وجب التذكر ومتى عدم واحد منها
عدم التذكر واذا كان كذلك لم يصح الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل فكل حيوان انما يتحرك لغرض نوما
كان او يقظة وذلك الغرض اما جزئي وهو ظاهر واما كلي يتوصل اليه بحركات وارادات جزئية ومثال ذلك
ما اذا اردنا بناء بيت فان البيت المتصور لنا كلي وهو غير حاصل عند ارادتنا البناء وانما يحصل بعد ارادات
جزئية وحركات جزئية وذلك معلوم بالاعتبار فهذا هو الكلام المحصل في كتاب النفس وسائر الفنون الطبيعية
وعيون قواعد الحكماء الالهيين اوردناها على غاية الايضاح والبيان بقدر ما اوتينا من القوة البشرية
وساعدتنا العناية الالهية ويجب ان لا نخلي هذا الكتاب من ذكر شمة من اخلاق الحيوانات وعجايب ما اتاها
الله تعالى من الادراكات النفسانية والافعال الجسمانية

الفصل الخامس في اخلاق الحيوانات وغرايب افعالها

كان الاولى ان نذكر هذا الفصل بعد ذكر كتاب الحيوان لان موضعه فهو متعلق بها وباحوالها من ذكر الاخلاق و
الافعال والصنايع وقد جرت عادة القدماء بذكر هذا الفصل عقيب البحث عن الحيوان ونحن غيرنا الترتيب
ونقلناه عن موضعه الى هذا الموضع لانا لما اعجبنا ان نقطع بيان البراهين والاقناعات والامور الذوقية
بذكر ان الفرس خلقه كذا وان الاسد والفيل يصنع كذا لو ضعناه في اخر العلم الطبيعي فلا ياتي بعده بحث
علمي واقتدينا في ذكر هذا الفصل بالمعلم الاول ومن جاء بعده من الافاضل في ذكره فائدتان احديهما اشراف
النفس بذلك على جملة من الامور الطبيعية والاسرار المودعة في اجساد الحيوانات والفيلسوف يجب عليه
ان يبحث عن جميع اعيان الموجودات وهذا الفصل من جملتها بل البحث عنه اشرف من كثير من الابحاث
وثانيهما انتفاع ارباب البصيرة به في بعض المطالب المهمة التي في العلم الالهي اذا عرفت هذا فاعلم ان الحيوانات
كلها داخلة تحت جنس واحد وهو الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة وقد يشترك جملة من الانواع في الاعضاء
كاشتراك الانسان والفرس والثور في اللحم والعظم وفي كثير من الاعضاء واشتراك كثير من الطير
مع كثير من السابح في الجناح واشتراك انواع الطير في الريش والثور والكبش في القرن والفرس والحمار والبغل
في الحافر الى غير ذلك من الاشتراكات الكثيرة واما الاختلاف فانما يختلف الانسان والفرس في الذنب
والسلحفاة والضفدع في الترس الذي على الظهر وكذلك للفيل خرطوم وللجمل سنام وللسمك فلوس وللكركدن
قرن واحد وله حافر وللانسان رجلان وللفرس اربعة ارجل وللعناكب ارجل كثيرة والحيات والسمك
لا رجل لها واما اشتراكها واختلافها في الاشكال فكاشتراك الجمل والزرافة في طول العنق والفيل
والاسد في قصرها والحيات والثعابين في الامتداد الطولي او الدقة واما المخالفة في الشكل فلمخالفة

الانسان

الانسان لساير الحيوانات في انتصاب القامة وكذلك كونه عريض الاظفار بادي البشرة وانتصاب
قرن الكركدن وذهاب قرن الكبش عرضا مع تلففه وارتفاع قرن التيس مع انعطافه الى الخلف وكثرة
تشعب قرن الايل وحدة طرف قرن الكركدن واما اشتراكها واختلافها في الماوى فكاشتراك الغزال و
حمار الوحش والنعام في سكنى البراري والاسد والخنازير في سكنى الاجام والنمر والفهد والبقر و
الكباش والتيوس الجبلية في سكنى الجبال والورشان والفاختة والبلبل في سكنى الاشجار والبوم والهام
في سكنى الخراب واما الحيوانات التي تاوي الى الماء الغمر فكاصناف الحيتان وانواع الحيوانات التي لا تحصى كثرة
واما التي تاوي الى الساحل فكالسرطانات والضفادع وذكروا الاشتراك والاختلاف في الغذاء
كاكل الاسد والذئب والعقاب والباز اللحم واكل الفرس والغزال والارنب الحشيش واكل الجمل الشوك
دون غيره واكل الخفاش البق والعنكبوت الذباب والدب الثمار واما المشاركة والمباينة في الاخلاق فكاشتراك
الاسد والفهد في شدة الوثبة وفي الافتراس والذئب والكلب في العدو واشتراك الحيوان السابح في
السباحة والطائر في الطيران واما الاختلاف فكالاسد في شجاعته والارنب في جبنه والجمل في حقده
والعقعق في سرقته والنمر في شره ووقاحته وكذلك الببر والرخ واذا سمع الكركدن صوت الانسان او شم
ريحه قتل نفسه في طلبه حتى يجده فيقتله ولا ياكل لحمه لانه لا ياكل اللحم وبينه وبين الفيل عداوة فيقاتله
حتى يطعنه بقرنه فيشق بطنه ولنذكر خلق كل واحد منها **اما الاسد** فانه اذا جاع قتل كثيرا وربما قتل قطيعا
من الغنم واكل منه واحدة واذا كان شبعان عف عما قابله وفيه حياء يحامي به عن مواجهة ما يعترضه
ان لم يحاربه فياتيه من خلفه ولا يقصد المرأة والصبي الصغير الا في بعض البلاد وفيه كبر وانفة يستحيي
بها عن الهزيمة واذا صاح الانسان عليه او شتمه حمل عليه ولما فيه من الشجاعة العظيمة يحمل على العدد الكبير
من ذوي السلاح ولا يرجع من الحراب والضراب ولا يذل نفسه بل يمضي قدما ويصير على قتاله حتى يموت
واذا افترس فريسة اكل منها حاجته وترك بقية للسباع التي ترصده من بعيد ولا يقرب بقايا فريسته
ولو جهده الجوع ولا يرى لنفسه كفوا من السباع فيستصحبه فلا جرم يكون منفردا تهابه اكثر الحيوانات
اذا مشى في البرية اخفى اثره بذنبه لئلا يتبعه الطالب وينام مفتوح العينين ويقال ان اللبوة تلد
ولدها ميتا فينفخ الاسد في منخريه فيحيى وله ثلثة اصوات الاول عظيم حتى ان الفرس اذا سمعه يبول الدم والثاني
يكون اخفض من الاول ويسمى زئيرا والثالث اقل من الزئير ويسمى زمجرة واذا كان في الماء يكون قليل القوة
ضعيف البطش حتى ان الطفل يغلبه ويداوي جرحه بالعاير ويهرب من الديك الابيض وله عداوة مع
الفيل **الفيل** هو قليل السفاد ضعيف الشهوة فاذا ارادت السفاد اتى الذكر والانثى غياض اللفاح فاكلا منه
فيحرك ريحه شهوتهما فيتسافدان وتلد في الماء فانها خوفا على ولدها الموت اذا اسقطته من
العلو على الارض والذكر يحرس الولد حذرا من الحية فان بينهما عداوة قوية ومتى وجدها الفيل وطئها
وليس لرجليه اوصال فاذا سقط على الارض لا يقدر على القيام ويتكي عند النوم على شجرة فاذا اراد
صياده نشروا تلك الشجرة التي يتكي عليها فاذا جاء واتكى سقط الى الارض فيصيح عند ذلك صياحا عظيما
رفيعا فيجتمع اليه الفيلة لمعونته فلا تقدر على ذلك فيصيح الكل بصوت واحد جزعا من العجز وضعف
الحيلة فياتي فيل اصغر من الكل فيدخل خرطومه تحت الفيل ويفعل الباقي كفعله فيدعموه فينتعش قائما
ويعيش الفيل اربعمائة سنة الى خمسمائة سنة وهي يقاتل بعضها بعضا وينقاد المغلوب للغالب وقد يصاد
الوحشية بركوب الانسية فوقها فيقاتل بها الوحشية حتى تقهرها وتستعبدها وللفيل عداوة شديدة مع
الكركدن **الكركدن** يكون في بعض بلاد الهند الداخلة وفي جزائرها وقد ذكرنا ان له قرنا واحدا في وسط جبهته
غليظا طويلا ويعادي الفيل فيقاتله انه يغافله حتى يشك رمحه فيه ويمسك نفسه على ذلك حتى يترك

الى عينيه فيعمى ويتلفا جميعا وهو يشبه الجاموس وهو اكبر منه ونوع منه ووصفه وفصاله كوضع
الجاموس والبقر وتاكل الهند لحمه لذلك وهو ياكل الحشيش والشجر وقد نقل الجاحظ انه يبقى في بطن امه سنين
حتى انه يخرج راسه من فرج امه فيرعى ثم يرد راسه الى بطنها ولا يزال ذلك دابه حتى يقوى على العدو
فيخرج عند ذلك من بطنها ويهرب عنها لئلا تلحسه بلسانها الذي هو كالمنشار وهذا لا يعرفه اهل الهند
ويخاف من شعلة النار ولد في الموضع الذي نشا فيه قوة عظيمة لا يكون له عند الخروج عنه الببر يعادي النمر
ويقصده والاسد يعين البير على النمر لصداقة له معه وحكى الشيخ في الشفا ان الذي ذكره بعض المتكلمين
من صداقة الاسد والببر امر مخترع لا اصل له وقد نقلنا عن بعض الكتب انه يعينه على النمر فاما ان يكون
لصداقة الببر او عداوة النمر فقد قيل ان بينه وبين النمر عداوة ولا تضعف قوته عند الكبر بحيث
يعجز عن الصيد وله من الهمة والفتوة انه لا يتعرض للطفل الصغير ولا للرجل الواحد ويعالج نفسه عند
المرض باكل لحم الكلب فيبرا النمر هو ودود لاكثر الحيوانات وهو عدو التنين وهو نهوش خطوف وبينه وبين الاسد
على ما ذكرنا عداوة وهو ذو قهر وجراة واقدام لانه اذا جرح يهزم وفي قتاله مكر ويفر بخلاف الاسد
فانه كريم لا يفر الا فرارا خفيا مخالسا وذكروا ان له همة لا يقصد عابري السبيل ويكون وقت الولادة
مطوقا بثعبان بري واذا راى جمجمة الانسان هرب منها واذا شبع من الفريسة نام بعد ذلك ثلثة ايام فاذا
استيقظ صاح صيحة عظيمة يجتمع اليه الوحوش لحسن صوته ويتداوى عند المرض باكل الفار فيبرى الذئب
قوي الشم لا شم له يمشي وحده يحب العزلة والانفراد واذا اجتمعت الذئاب وتامت استدارت حلقة لئلا
يفترس بعضهم بعضا واذا راى الانسان سكن صوته وابطى في خطوته فان راه خائفا حمل عليه والا تركه واذا
كان في مكان الغنم عوى صوتين او ثلثة ثم سكت منصتا فاذا سمع نباح الكلاب القوم الغنم شد فسرعا اليها فاذا
قرب من الغنم مال الى ناحية فعوى فيها فاذا قصدت الكلاب ذلك الموضع مال هو الى الناحية الاخرى الخالية
فاختطف شاة وذهب واذا وطي على ورق العنصل مات والثعلب ياتي بهذه النبتة فيضعها في وكره حذرا
ان ياكل الذئب جراه ويقال ان عند طلوع الشمس يفتح فاه ثلثة مرة وفي غيره لا يقدر فاذا كان هذا صحيحا فكيف
يفترس بالليل وهو كثير الجوع حتى كان صار له غذا واذا مرض يعالج نفسه بحشيشة ياكلها فيبرى الخنزير
وهو يقاتل الذئب لعداوة بينهما وتمنعه التمرغ في الطين ولعل ذلك لسد الطين مسامه وهو يقارب الاسد في الشجاعة
وانه لا يبالي بالجراحة والضرب وشهوة البطن والفرج قويتان فيه واذا هاجت الشهوة فيهم استانس بعضهم
ببعض واذا نزا الذكر منها على انثى فقد يبقى على ظهرها مقدار ميل والانثى يمشي تحته وهو فوقها وقد
يلوط بعضهم ببعض عند الهياج ويتداوون بحشيشة النبح ويستمنون بها واذا مرض الخنزير ياكل السرطان
فيبرى وقال في التعليم الاول دادويا عن افسطاس انه لا خنزير في الهند الدب هو يقبل البدن في طباعه الا انه
يقبل الادب في نفسه وفيه فطنة اذا اشتد البرد دخل غاره واقام نائما فيه الى خروج الشتا لا ياكل
شيئا الا انه احيانا يمص اصابعه حتى يسمن من ذلك سمنا يضيق عند خروجه باب جحره وياكل الثمار ويحب
العنب ويصعد الشجر وياخذ الجوز بكفه فيضرب بعضه ببعض وينفخ القشر ويستف اللب وياكل السرطان
والسمك ويصيد الايل ويكمن له في طريقه فاذا اراد نطحه امسك قرنيه وينهش بين كتفيه ويحته ويمشي
على رجليه ويرمي الحجارة ويضرب الانسان بعصا حتى يتوهم موته ثم يعاود ويتجسس نفسه واذا تهم
حمل ولده او ساقه قدامه فان ادرك صعد به في الشجر واذا جرح داوى جسده بقطنة طبيعية فيه
بنبت يسمى قلوموس بوضعه ذلك على جرحه فاندملت ويبست نطوبتها وان مرض اكل ورق الاس فعوفي
من ذلك المرض واذا وضعت الانثى ولدها حملنا على ظهرها او وضعتها على شجرة وحفظتها من النمل لئلا
تقتلها وكذلك من النحل القنفذ هو مخالف لجميع انواع الحيوانات يصير وزنه ذكرا مرة وانثى اخرى وذلك دابه

في كل سنة تبدل

في كل سنة يتبدل من الذكورة الى الانوثة وبالعكس يجامع اذا كانت انثى ويحبل اذا كان ذكرا واذا وقع ظل
الكلب الماشي على موضع عال في الليالي المقمرة فوطئه الضبع وقع الكلب وقد رايت في كتاب ان الكلب اذا نظر الى ظل
الضبع وقع من موضعه فاكله الضبع ولحمه دوائه حتى انه اذا اكله الضبع المسن عاد شابا على ما قيل وكل
من اخذ معه شاخا من عنب الثعلب لا يقربه الضبع ومن كان معه اصل من الحنظل لم يقربه اكثر السباع
ومن كان معه لها نضبع مقتول لم يتعرض له الكلاب الكلبة الفهد هو قليل الدية وقيل انه نوع منه والحشيشة
المسماة خانقة الفهود تخبثها فاذا اكلها مرض فحينئذ يعالج نفسه باكل نجاسة الادمي فيبرا بذلك وهذه
الحشيشة تهلك الاسد والصياد دون يعلمون ذلك من زبل الانسان ويدلونه من شجرة ويكمنون عندها فان
السباع تعالجه بالزبل فيقتلها وهذا يدل على ان زبل الادمي نافع للسباع والسباع كلها ترغب في اكل
الفهد وتميل الى رايحته والرنب مولع باكله ولا يقدر عليه الواحد فيجتمع عليه منها عدة ويطرده
فينهزم من سرعة الا ان عدوه وان كان رضيقا فهو قصر المدى فلذلك يلحقونه وياكلونه فلاجل ذلك لا يزال الفهد
مستخفيا متواريا خوفا من السباع الثعلب محتال خبيث يجعل لبيته عدة ابواب فاذا جاء الثلج ولم يقدر
على صيد قصد المواضع الحارة النقية فاستلقى على ظهره ونظر الى فوق وحبس نفسه واجذب الى بطنه
فينتفخ انتفاخا عظيما فاذا راته الطيور حسبته قد مات فهوت ساقطة عليه لتاكل لحمه فيقبض على بعضها
فياكلها هو ذو مكر وخبث ويقال ان بين الغداف والثعلب صداقة وحكى الشيخ في الشفا ضد ذلك لانه
شاهد تقاتلهما عند شمس الملوك واذا تمرغ في الغلة قبل ان تسنبل لم تسنبل ودا الثعلب يقرب من هذا ويترك
في بيته ورق العنصل ليامن من الذئب وعنب الثعلب مع التين يفعل هذا الفعل واذا اثر فيه الضب ابراه
صمغ شجرة يسمى قنطورا واذا مرض اكل بصل البر فيشفى بذلك ابن اوى مكار محتال كالثعلب الا انه ضعيف واكثر
ما يكون الاجام والقصب والمستنقعات وهو يسرق الدجاج بالليل وكذلك الطيور واذا احست الدجاج به
صارت اسيرة له فيجذبها بالخاصية وياكلها ويحتال على صيد طيور الماء او الكراكي والبط النائم على جنب الماء الجاري
بان يرى حشيش فوق الماء حشا نش فتزعج تلك الطيور عند وصول الحشائش اليها ثم تستقر وتامن بعد ذلك علما
انه حشيش فاذا علم هو او الثعلب فكلاهما انها واثقة بذلك وانها امنت رمى بعض الحشيش في الماء واخفى
نفسه في ظلة سابحا حتى يصل اليها وهي امنة فيقبض على بعضها فياكلها الكلب هو في طبيعته ذو حرص وتقفو
الاثر ويطلبه بشمه وهو دليله ومرشده ويعرف بشمه البول اهو له او لغيره وهو يتبصبص ويهش الى من
عرفه واحسن اليه ويحب صاحبه اكثر من جميع الحيوانات ان اشلاه على شي اطاعه وان كان صيدا اسرع في طلبه
ناحيا راسه رافعا ذنبه مسرعا كالفارس البطل يفعل ذلك بفرح ونشاط وقد يعلم احيانا ان الصيد
بعيد لا يلحقه ولكن يفعل ذلك طاعة لصاحبه ورضاه ويغضب في شي على اعداء صاحبه ولا يهوله شي
عند ذلك واذا طلب الشي تشمم الارض وتتبع اثار الحيوانات فاشتبهت عليه واختلطت عوى جزعا من حيرته
وضلاله وذهب في كل جهة متشمما ولا يزال دابه ذلك حتى يتحقق الاثر ويعرف ذلك الحيوان الذي يشم
اثره والجرا الصغار تاكل العظام من غير ان تتقاتل والكلاب اذا دودت بطونها اكلت سنبل الحنطة وبرات
واذا مرضت تعالجت بالعشبة المعروفة بها واذا اكلت لحم الانسان جنت والكلاب السلوقية تتولد من كلاب
الاهلية ومن الثعالب والكلاب الهندية تتولد من سفاد الكلاب وطاغريس وهي لفظة يونانية زعم الشيخ
ظنا منه انه البير وهذه الكلاب الهندية المتولدة انما تستانس من البطن الثالث وما قبله سي الخلق
ويعيش الكلب الذكر من السلوقية عشرة سنين والانثى اثنى عشر سنة وبالجملة الذكور اقصر عمرا من
الاناث لكثرة كدهم وشدة تعبهم واذا شبقت الكلبة ورم فرجها والكلاب تتوالد الى اثنى عشر سنة
والكلاب تنذر صاحبها بمصائب وبلايا تقع في المستقبل فتبكي وتعوي القرد حيوان اقرب الى الانسان من

غيره من سائر الحيوانات وهو قابل التعليم دون غيره ولاجل ذلك يتخذه البطالون صنعة ويتعيشون
به ويلعب بحركات يضحك منها وهو شديد الغضب سريعه ولا يعرف السباحة ويعالج نفسه بشرب بوله عند
المرض ضيرا ويقال ان قرودا من جبل لمخ في غابات فردة منتصبات القامات وكان ملوك الفرس يأخذون منها
واحدا فيؤدبونه ويقوم على رؤسهم وكان له خاصية عجيبة يعرف الطعام المسموم بشمه فيجتنبه ولا ياكل
منه وبلغني ان واحدا من القرود كان مع صاحبه بمصر وكان قد علمه السرقة بان يحمله على كتفه قبالة
طاقة مفتوحة فيثب الى الغرفة ويرمي ما فيها الى صاحبه فيأخذه ويمضي وكان هذا القرد يحب الصبيان
واللواطة وكان يأتي بالصبي فيلوط به ولا يلتفت الى النساء ثم اتفق ان ظفر بهما بسبب السرقة فصلبا ويكثر
هذه القرود في اليمن كثيرا وكذلك في الهند وسمعت ايضا ان رجلا اراد ان يلوط بصبي نائم عند قرد فوثب
اليه القرد فجرح وجهه ومزق ثيابه ثم ان ذلك الرجل صادق القرد واطعمه وتعاهده حتى وجد الفرصة
الاولى فخاف من القرد ونظر اليه فاشار اليه القرد بعينيه ويديه افعل ما تريد انظر الى هذا الحيوان
وذكائه وفطنته كيف هو انسان بالافعال الا انه لا نطق له جاورود وهو الجندبيدستر وخصية هذا
الحيوان تحمل في الادوية والعقاقير التي يعالج بها فاذا طلبه الصياد لاجل خصيته امعن في الهرب فان
لحقه قطع خصيته فرماها اليه ثم هرب ناجيا بنفسه فان لم يرجع الصياد عن طلبه استلقى
على ظهره فاراه انه لا خصية له لانه علم ما يطلب منه فحينئذ يرجع عن طلبه وهذه الهامات عجيبة وامور
غريبة يجب ان يعتبرها اللبيب الخرنق يكون قوة النظر عند التبدد ضعيفة عند المحاق ويكون مدة حملها خمسين
يوما ويضعف الذكر بعد الجماع وتقوى الانثى وبعد الجماع تنقلب الانثى على قفاها ليصل الماء الى محل التوليد
وبعد الولادة يجوع جوعا عظيما فان لم تجد شيئا فقد زعم انها تاكل من شدة الجوع اولادها وقيل انما
تفعل ذلك محبة لاولادها واذا مزج المسك بماء السذاب ومسح على انفها جنت دابة الزباد فلها ثقب
صغير بين فرجها ودبرها يخرج منها الزباد في اوقات معلومة فيلقط ويجمع بحشوه ويترك في آنية
وقيل انه يخرج الزباد من ضرعها وهي ممتعة كالسنور وهي كثيرة بارض الهند كالسنانير عندنا الارنب
الارنب من طباعه الجبن والخوف والجزع والعناية الالهية لما علمت عجزه وضعفه اعطته آلة الهرب
قوي العدو ولا يكاد الفرس الجواد يلحقه ويقال ان الطالب اذا كاد ان يلحقه في الثلج دس رأسه في
الثلج ظنا منه ان ذلك الفعل يخفيه عن الطالب مع ظهور باقي جسده وهو كثير الولادة الفرس عنده زهو
ويحب الاناث والسفاد ويصطفي لنفسه جماعة من الاناث ولا يمكن الغير من القرب منها وهو ذكي شديد
السمع اذا نام صاحبه بالليل ثم سمع حسا نصب اذنه وايقظه ويبصر في الليالي المظلمة بصرا جيدا ومن
خواص الخيل انها يعرف صوت الفرس الذي قابله في بعض الازمنة ويحب الاستحمام بالماء الذي يسقى منه
وقد وقت الحرب ترى رافعا ذنبه ناصبا اذنيه يحمحم ويضرب بيديه ويجلد الارض كانه عالم بتلك الحرب
وربما ان نفق قبل صاحبه او موته لا ياكل شيئا اياما والفرس لا طحال له واسنان جميع الحيوانات تسقط
في الشيخوخة الا الفرس فانها تبيض عند ذلك وعرقها سم ويعرف الفرس حال صاحبه يوم القتال للموت
اجود من صاحبه والبرذون يرضع المهر اليتيم والخيل يحب الافلاء وعاقر لرماكه اذا رات تغلوا تيما الترك
به ولم يتركه وكان ذلك سبب هلاكه اذا ابنها فرس الماء يكون في النيل وهو يقابل التمساح ويغلبه فاكله
وكل موضع يكون التمساح موجودا يقصده الفرس ليقتله وتصعد هذه الفرس من النيل الى البر فترعى الغلات
ولا يرعى الا ما كان قريبا من الساحل ولا يبعد عنه الا بقدر ما يعرف انه يكفيه وشكله كشكل الفرس
الا ان ذنبه قصير يشبه ذنب الخنزير وصوف جلده يشبه صوف البقر وجبهته اوسع من
الفرس الاهلي وجلده يكون قويا فاذا اذا صاحب الغلات طرح في طريقه الباقلي المصري فاذا اكله انتفخ

بطنه ومات

بطنه ومات البغل يعرف الطريق اجود من معرفة الناس ويعيش اكثر من ابيه وامه وهو اروح عيشا منهما والبغال
لا تلد وذكروا له عللا لا يليق ذكرها هنا الحمار لا يعرف شيء من الحيوانات الطريق مثل الحمار فانه لا يضل على طريق سلكه
مرة واحدة واذا ضل صاحبه هداه الى المحجة وليس في البهائم احد سمعا منه وهو ثقيل بليد في سيرة متانة
والفرس والبغل والحمار يسمن على الشعير لا ان الفرس يحب الماء الكدر واذا كان صافيا كدره برجله ثم شرب وقيل
انما يفعل ذلك جزعا من خياله اذا راه في الماء وكذلك الفيل واذا شد الخنزير على ظهر الحمار بحيث لا يقدر على تحرك
وساق الحمار سوقا جيدا فتعب الحمار مات الخنزير على ظهره والحمار يعرض له زكام فان صار نزلة مات ويؤذيه
البرد ويهرب منه ولذلك لا حمار في البلاد الباردة جدا حمار الوحش الذكر ينزع خصية ولده الذكر باسنانه
لئلا يشاركه في الجماع ولما عرفت الانثى صنيعه اخفت الذكر عنه حتى يقوى جسمه ويصلح حافره فاذا قوي
على النجاة من الفحل يبرز ولهذا السبب قلت الفحول فيها البقر اما الثور فهو كثير عمول وقوته بقدر جسمه وهو
كثير المني وشهوة السفاد فيه قوية ان لم يخص لم يذل للعمل ولم يسكن وذلك يؤدي الى سقم جسمه لكون شدة
الشهوة وذكره للاناث وعرضه عليهن نحل جسمه ويذبله فاذا خصي انقطع كل ذلك فاستراح وذكي
قوي شديد فاذا نزل عن ظهر الانثى يقعد فان نزل على اليمين يكون المولود عجلا وان نزل على اليسار يكون
عجلة واذا دهن انفه بدهن الورد ظهر له الصرع وبينه وبين الاسد عداوة شديدة واما بقر الزنج
يجري كالخيل عليها ملك يقاتلون عوضا عن الخيل والابل فانهما لا يوجدان في بلادهم ولها سروج
لجم تبرك كما تبرك الابل وتثور كثورانها ويقال ان في بعض قرى المجوس المزدكية في الري ما يشبه هذه
البقر الزنجية ويكون احمر العينين وينفر عنه باقي البقر بقر الوحش يحب الغنا وسماع السماع وانواع الاوتار
والملاهي والدف ويستغرق عند سماع ذلك بحيث لا يخاف من النشاب والحديد وسمعت ان بعض ولاة
خراسان يخرج القنصة بالليل معهم دفوف وصنوج وطاسات يضربونها وبين ايديهم فانوس فيه
شمع وبقر الوحش وغيرها من الحيوانات يقصدونهم مستمعين لاصواتهم والحانهم مستغرقين في ذلك حيارى
سكارى فبعض اولئك القوم يذبحون تلك الحيوانات ويتركونها في الصحاري من غير ان ينفر الباقي ويهرب
ولا يزال ذلك فعلهم حتى يذبحوا حاجاتهم ثم يمضون في صبيحة تلك الليلة فيجمعون تلك الذبائح ومتى كانت اذنه
اليمنى منتصبة سمع كل صوت واذا كانت مائلة فلا يسمع شيئا واذا مرض يداوي باكل الحية ويبتدي من ذنبها
الى رأسها ولا يأكل الرأس ويبقى في فمه واذا اكل الحية عطش فيقعد حول الماء ولا يشربه خوفا ان
يتفرق السم في جسده بل يمضي في طلب السرطان فيحصله ويأكله فيدفع مضرة السم واذا وضعت الايلة
لوفا ويحب القمر او يسوق اولادها الى الموارد والمشارب فتنبهها في الطريق على مواضع المخابي والمهارب ثم
تطلبها غير انها لا تنفذها فتمسكها هناك وتقف هي على الباب خوفا ان ينوبها نائب فتقاتل عنها والذكر
منها يسمن كثيرا فيستخفي عند ذلك من الخوف ولا يلقي قرنه الا في حصن حصين يتعذر الوصول اليه صيانة
وستر كمجنه لانه سلاحه ولاجل ذلك قل ان يظفر بقرنه ولذلك يقال في الامثال وثبت اين حيث يلقي الايل
قرنه وقيل انه لم يعثر على القرن الايسر لانه يخفيه بخلاف الايمن لما يعرف به من المنفعة في بعض ادوية الاعيان
يقرن في السنة الثانية كوتدين وفي الثالثة يصير ذا شعبتين وفي الرابعة ذا ست شعب ثم انه بعد ذلك
ينبت على شكل واحد فيمضي سنة بعد ذلك وفي كل سنة يلقي قرونه مرة واحدة وفي اول نباتها يكون ضعيفا
لين ثم يقوى بعد ذلك ويشمسها ليستحكم ثم انه يمتحنها على الشجر بالتحكك بها فان لم يتالم ترك عن نواديه
اتى بذلك السلاح وفي بعض السنين صيد ايل وكان قد نبت على راسه النبات المسمى باليونانية فيسوس وقد
وضعت الكلمة المثبته قبل وقوعها على الارض لظنها انها نافعة للاعياء ولذلك يعز وجوده الجاموس يقال
ينام قليلا لانه في دماغه دودة تتحرك دائما كالفيل واكل لحمه يورث القمل وقلة الحياء والتهتك الجمل غنمه

وهو نوع لطيف في الحيوان مبارك كله منفعة قل ان يسقط منه شيء ويكون علامة القرن في الخروف عند
ولادته ظاهر وقد تلد وله قرن في بعض المواضع والشاة التي خلصت من الذئب يكون لحمها الذ واطيب مما ذبحه
القصاب واذا عمل من صوف الشاة ثوبا لا يقع فيه قمل والغنم شديدة الخوف تهيم على وجهها لا لغرض ولا
تهتدي في الشتاء الى الاستدفاء بل ربما قصدت الموضع البارد واذا وقع عليه المطر لا يبرح من موضعه وان هلك
ويتبع التيوس والكباش بالطبع والغنم يضطجع بعضها تجاه بعض الى الزوال وبعد الزوال يضطجع متدابرة
ويخاف من الرعد خوفا شديدا بحيث اذا عاقت الحوامل المثقلات يسقطن ويعجز الاجتماع الماعز اذا هرب من
القطيع فلم يلحقه فانه يتادب فلا يهرب بعد ذلك ونوع من النبات يسمى العنكبوت يحبه الماعز فياكله ويسمن
اذا اخذ ذلك النبات ومسح به جلده يألم بذلك وربما يتاذى واذا سلخ جلده ووضع وهو حار على بشرة
الملسوع في موضع اللسع نفع ذلك سواء كان اللاسع حية او عقربا او غير ذلك وهي كالغنم في الاضطجاع
متقابلة قبل الزوال ومتدابرة بعده وتقف في المطر وقوفا حيرانا حتى يجيء الراعي بناصية واحد منها فحينئذ
يتبعه الباقي والمعز آنس بالانسان من غيره واقل كسلا من الشاة وهو ضعيف في البرد وخائف من صوت
الرعد كالغنم الماعز الجبلي هو عدو الحية ياكلها اين وجدها وله صداقة عظيمة مع السمك فيأتي الى الساحل ويشاهد
السمك والسمك ايضا يرغب في رؤيته فيقرب الى الساحل لذلك ولا تلد المعز الجبلية الا يوما وتسكن هي و
الكباش الجبلية شواهق الجبال ويرمي نفسه من قلة الجبل عند الخوف على قرونه ويتوهم السلامة فيكون
كالنائم وينتصب قائما على الارض واذا دخلت الشمس الى برج الحمل فاخذت عند ذلك مرارة هذا الماعز ومرختها
بماء الهندبا واكلته امنت من لسع الافاعي الجمل حقود طويل التذكر لمن ضربه يوما فاذا وجد الفرصة
انتقم منه وهو كرود حمال الاثقال واوصال ركبتيه وعراقيبه صلاب كبار واوتارها ورباطاتها شديدة
البنا وكذلك الاعصاب وجميع الجمال تكون الشفة التحتانية فيهم مشقوقة واذا ذبح الجمل وفتش على تلك الشقشقة
التي تخرج من فيه وقت الهياج لم توجد وقضيبه في غاية الشدة اذا عمل منه وتر القوس كان غاية في القوة
وله صبر على العطش بحيث يصبر عنه خمسة ايام لا يشرب شيئا ويحب الماء الكدر واذا وجد الماء يشرب
كثيرا ويعيش ثمانين سنة وربما بلغ المائة واذا مرض الجمل اكل ورق البلوط فانصلح حاله بذلك الزرافة
جميع الحيوانات التي لها اربع قوائم اذا مشت قدمت في الاول يدها اليمنى الا الزرافة فانها تقدم اليد اليسرى
ثم تقدم اليمنى وراسها وانفها يشبه الجمل وجلدها يشبه جلد النمر واسنانها يشبه البقر ولها قرنان
صغيران يشبه قرن الايل اول ما ينبت وذنبها يشبه ذنب الغزال وهي دابة عجيبة ذات اظلاف ومخنية
الجلف منصوبة الظهر الى مؤخرها لقصر رجليها وهي متولدة من الحمورة العظيمة التي في بلاد السودان و
من الابل الصغيرة الخلق القصيرة القوائم والزرافة قد تكون انسية وقد تكون وحشية الغزال يحب
البراري والقفار لتمكنه فيها من العدو والرعي والنظر الى القاصد له وهو شديد النظر ولذلك يسمى
باليونانية المبصر ويحب الماء المالح ويأكل الحنظل واذا رمي على الغزال خنفساء مات في الحال وقد
علل بعضهم انه ثبت ذلك ان الغزال للتمر والخنفساء تنحل ومتى دخن من قرن الغزال في البيت هربت الحيات
الساكنة فيه واذا عمل من قرنها خرزة وشدت في عنق الفرس الكسلان زال عنه وفاته يشتد بعد
ذلك في الجريان والعدو يعيش الغزال عشرين سنة والارض التي بها غزلان المسك هي ارض واحدة بين
الصين والتبت وانما فضل المسك التبتي على الصيني لوجهين احدهما رعي غزلان التبت سنبل الطيب
وانواعا اخرى من الافاوية وغزلان الصين ترعى الحشيش الردية الثاني ان اهل التبت لا يخرجون المسك
من نوافجه كاهل الصين ويغشونه بسبب ذلك الغش بالدم وغيره واجود المسك ما خرج منه بعد بلوغه النهاية
ولا فرق بين الغزلان المسك وغيرها من بقية الغزلان في الصورة والشكل واللون وسائر الاحوال الا في ان انياب

فان اشياء

فان اشياء المسكية انيابها كانياب الفيلة خارجة من فكيها قائمتين منتصبتين ابيضين كالشبر
واكثر واقل واجود المسك ما قذفه الظبي من سرته على الصخور والحجارة لان اللذعة تلك المادة
وحكه لحدتها فحك سرته بالحجارة فيسيل الدم على تلك الصخور وينضجه حر الشمس ويوصله الى الكمال وبعده
ما يقطع نوافجه عند صيده وتركه زمانا فان في رايحته في الوقت زهوكة دابة تسمى بالسريانية دنة الغلها الحرس
هذه دابة لا اعرفها وعجيب شانها على ما هو مسطور في الكتب انها دابة صغيرة كشكل الجدي وقره
وهي ساكنة الاعضاء الا انها قوية الجسم سريعة العدو يعجز عنها الصيادون ويكون لها في وسط
راسها قرن واحد طويل منتصب مستقيم هو سلاحها به تقاتل الحيوانات وتناطحها ولا يغلبها احد منها
ويتحيلون لصيدها بظبية مليحة فانها تحب الظبايا فياتون بها الى المواضع التي تكون هذه الدابة فيها فاذا
رآها وثبت الى حجرها كانها تطلب الرضاع تفعل ذلك طبيعة وغريزة كسبوت الطبيعيات ثم انها تأخذ
ثديها وترضعه وتمصه مصا من غير ان يكون هناك لبن ولا تزال تمص الثدي حتى تبقى كالنشوان من الخمر او الوسنان
من النوم فيأتيها الصياد وهي في هذه الحال فيوثقها شدا وهي ساكنة لا تتحرك ثم يأخذ نابها بعد ذلك
الزبرق وهو دابة تكون في ارض الهند اصغر من الفهد وثاب ميله ولونه احمر ذو زغب وله عينان براقان
وهو سريع الوثبة يبلغ في وثبته الى الاربعين والخمسين ذراعا واكثر ومتى صادف الفيل رشش عليه
من بوله بذنبه فيحرقه وان لحق الانسان يقتله وقد تشرف احيانا هذه الدابة على بعض الناس فيتسلق
اعلى ما يكون من شجر الساج وهي كالنخل في الطول واكبر منه تكن الشجرة لخلق كثير من الناس فاذا عجز
هذا الحيوان عن ادراكه وثب الى اعلى الشجرة فان لم يلحقه في تلك الوثبة رشش عليه من بوله الى اعلى الشجرة
فان لم يلحقه وضع راسه في الارض وصاح صياحا عجيبا منكرا فيخرج من فيه قطع من الدم ويموت من ساعته
واذا اصاب الحيوان او الشجر شيء من بوله اتلفه وتدخر ملوك الهند في خزائنها من مرارة هذا الحيوان وهو سم
ساعة وهذا الحيوان يخاف من الكركدن ولا يأوي في مواضعه ويهرب منه كما يهرب منه الفيل وكما يهرب
الفيل من السنانير ولا يقف لها داسو حيوان يشبه السنور وصوته اقوى من صوت السنور ومن خواصه
مع الثعبان انه اذا راه الثعبان قصده ليلتف عليه فيصيح صيحة يتقطع منها ذلك الثعبان قطعا من غير ان يحدث
شيء قالوا ولولا وجود هذا الحيوان لاكل الثعبان الخلق القنفذ عدو الحية يمسكها ويحني راسه لتضرب الحية
على ذلك الشوك الذي له فتموت من ذلك ويقاتل هذا القنفذ مع الثعلب ايضا الا ان الثعلب يتلطف في حيلة عليه
عند اخفاء راسه فيبول على بطنه فاذا اخرج راسه عند ذلك امسكه واكله بان يزيل نشابه عنه بانيابه
وتلد الانثى خمسة اولاد والقنافذ تحس بالشمال والجنوب قبل الهبوب فتغير المدخل الى بيوتها وتسد الباب
الذي تعرف انه يجيء منه الريح في بيته يكون له بابان شمالي وجنوبي فاذا هبت الشمال سد ذلك الباب وفتح
الباب الجنوبي وبالعكس وحكى الشيخ في الشفاء ان رجلا كان بالقسطنطينية كان قد يثري بسبب انذاره
بالرياح قبل هبوبها لينتفع الناس بذلك في البحر بواسطة قنفذ كان في داره يفعل الفعل الذي ذكرناه واذا جاء
العنب طلع الى الكرم منكوسا ثم يقطع العنقود ويشكه بنشابه ثم يحمله الى بيته الفار طبعه الفساد في البيت
الذي يكون فيه لا يترك شيئا مما يقدر عليه من انواع الفساد الا صنعه وذكر ان الفيران يتقاتلون
قتالا شديدا ثم انهم عند ارادة القتال يحصلون حبلا ويشدون اجسامهم فيه لئلا تفترق على الهزيمة
عند اشتداد الحرب ثم يشرعون بعد ذلك في القتال بالاسنان ويتعلق بعضهم ببعض ويمزقون ما وقع
عليه من جلودهم ويكثر القتل والجراح بين الفريقين ما دام الحبل صحيحا فاذا انقطع الحبل رجع كل واحد منهم
الى مقامه فان بقي واحد منهم في ذلك الحبل يتكلفوا في خلاصه ويجرون الذهب الى البيت والحلي ويسرقونه
احيانا ويخفونه وبلغني ان رجلا سمع من فار كان يحوم حوله فارمى عليه ضبعة او نحوها فدخل الفار الى حجر

الى الثقب واخرج بفمه دينارا وتركه قريبا من القصعة واستنظر ان يخلصه الرجل فلم يفعل فدخل واخرج
دينارا اخر ووضعه على الاول فلم يفعل يخلصه فلم يزل يخرج دينارا بعد اخر حتى اخرج في الاخير الصرة التي
كان الذهب فيها فقعد فيها وكشر انيابه مشيرا انه ما بقي شي من الذهب فانظر الى ما اتى الله تعالى هذه الحيوانات
من لطائف الادراكات والفار يقصد من عضه النمر فيبول عليه فمتى ما بال عليه مات وللفار عداوة مع
العقرب فان ضرب الفار بابرته قتله والفار اذا قتل العقرب اكلها فينتفع بذلك **الفار البري** اذا اجتمعوا ولهم رئيس
فيصعد ذلك الرئيس الى موضع عال كانه طليعة فاذا رأى شيئا صاح وضرب اسنانه بعضها ببعض ليتهرب
الفار وان تغافل عن ذلك حتى دهمه العدو قصده الكل وقتلوه لتغافله وان لم يجد هذا الرئيس الذي جعلوه
طليعة احدا جعلوا يرعون انواع الحشائش ويخلون نصب الرئيس الذي هو طليعة لهم واول ما يريد الخروج
من حجرتهم الى الصحراء يخرج الرئيس فان لم يجد احدا صوت لهم فيجتمعون اليه وسمعت ان في ارض [illegible]
يجتمع منهم الوف ويأخذ كل واحد منهم في فمه عود قضيب ويأتون الى نهر الكر فيعبرون الى الجانب الاخر
كل واحد ذلك العود فاذا وصلوا الى الجانب الاخر استقبلهم مثلهم من الالوف فيصطفون ويتقاتلون
قتالا شديدا بحيث يصل من الفريقين الوف كثيرة ثم يتفرقون ويمضي كل فريق منهم الى بلاده وهذا الفار
يسرق الفواكه والسنبل وكيفية سرقته ان ينام على قفاه ويرفع يديه ورجليه ويجمعون الذين
يريدون سرقته على بطنه ثم يضع ذلك الفار يديه ورجليه على ما وضع على بطنه ويجر الباقي بذنبه
حتى يصلون الى حجرتهم فينقلونه اليها **الكلب البحري** هذا الحيوان يقال انه يجامع في فمه ويلد منه ويأخذ
الحلي والجواهر ويلعب بها وان ضربه احد يطلب الفرصة فيه فاذا وجدها كافاه بتمزيق ثيابه وان ظفر بشيء
اتلفه وله عداوة عظيمة مع التمساح فيطين جسده بالطين ثم ييبسه ويرصد التمساح فاذا رآه
نائما مفتوح الفم وثب فيه ثم دخل الى بطنه ومزق حشوته وخرق بطنه وخرج منها فيموت التمساح
ويقاتل مع الحيات فيغلبها ويأكلها واذا مرض هذا الحيوان طلب السعتر فاكله فيشفى **الحية** اذا شاخت وضعف بصرها
امتنعت من الاكل حتى يسترخي جلدها فحينئذ تدخل في موضع ضيق من الحجارة يعسر عليها النفوذ فيه فتعصر
نفسها حتى ينسلخ جلدها فاذا انسلخ جلدها تشمست في مقابلة عين الشمس فيقبض لحمها ويتصلب جلدها
وتصير شابة كما كانت في الاول وتعيش الى ثلثمائة سنة وتكمن في الشتاء تحت الارض نائمة لا تاكل شيئا
عليها قيل ولا يبعد ذلك فان جلدها صلب قوي قليل المسام فلا يتحلل منها الا الشيء القليل فاذا خرج الشتاء
خرجت وقد اظلم بصرها فتاكل الرازيانج وتكتحل به فيقوى بصرها وكذلك كلما ضعف بصرها تكحلت
بالرازيانج واذا ضربت بقصبة مرة واحدة خدر جسمها فلا تقدر على الفرار فان ضربت ثانية سعت
طالبة للهرب واذا نقع المسك في الماء ودس على باب حجرها هربت من هناك وان [illegible] في حجرها اصل واحد من
الحمص الرطب هربت ايضا واذا رأت الحية الانسان عريانا استحيت منه فلم تقرب وان رأته لابسا حملت عليه بجراءة
وان ضربها احد طلبت ثارها فاذا وجدت الفرصة انتقمت منه واذا ظفر بها الضارب كورت بدنها كله
على راسها جعلته وقاية له وتبقى حية ما دام راسها سليما فاذا شدخ ماتت في الحال وبمصر دويبة يقال
لها الحودون اذا ارادت قتال الحية تلطخ بالطين وتتمرغ بالتراب وتنغمس في الماء ثم تقاتل وافاعي لبية قتالة ليس
لها علاج واما الصقلبي فحية صغيرة قتالة ويعالج بحكاكة حجر يكون في مقابر قدماء ملوك الروم بان
يسقى في الشراب والافاعي اذا اكلت العقارب خبث لسعها وكذلك اذا اكل الهوام بعضه بعضها وحكى الشيخ
في الشفاء ان في بلاد دهستان رجلا نخذ نفسه للحيات التي بها مع كونها قتالة واذا اتفق ان نهشها
على السم لانها لا تلسعه اختيارا ماتت وشاهد الشيخ هذا الرجل وكان اعظم خاصيته من ابيه
فكانت الحيات تهرب عنه وتخدمه فيه ومن صغار الحيات جنس يدعى يهرب عنه الكبار بصغر موضع

لسعه

لسعته وبالهند حية صغيرة قتالة لا علاج لها ويقال ان بديار مصر ثعابين كثيرة قتالة ولولا وجود
دويبة صغيرة تميل الى الحمرة يشبه ابن عرس لهلك الناس هناك فاذا جاء الثعبان فالتف على هذه الدويبة
اخرجت ريحا على الثعبان فيتقطع قطعا ويقال ان الصل وجهه كوجه الانسان يموت الانسان بمجرد النظر
اليه وله عدو يقتله ويتبعه وهو يتوارى عنه دائما ويقال انه ينبت لبعض الحيات اذا اسنت قرون **العقرب**
يقال انها انما تلد بان ياكل الولد بطنها ثم يخرج فتموت الام بعد ذلك واذا احرقت العقرب في بيت انهزمت
من تلك الرائحة بقية العقارب وحمة العقرب مثقبة الراس مكونة للدغ فاذا ضربت شيئا تحركت وانقلبت
فخرج سمها وجرى في ذنبها ثم طار في الملدوغ والعقارب يكون سلما في اكثر البلاد وهي قتالة بنصيبين
ويكون هناك كثيرة واذا لسعت الخنازير فبادرت الى شرب الماء ماتت في الحال **ابن عرس** يقال انها تلقح من
افواهها وتلد من اذانها وهو يحب التلبس بسرقة حلي الذهب والفضة ويخفيه في بيته وقد يكون عنده
جيدة لانواع الحلي يخلط بعضها ببعض ويخفيه في ناحية اعدها وان وجد الانسان يصنع هذا الصنيع
فضربه كافاه بتمزيق ثيابه ويستظهر على قتال الحية باكل السذاب فان رائحته تعافها الافاعي **الضب** اذا خرج من
كره لا يبصر شيئا حتى يستقبل الشمس ساعة فحينئذ يبصر ويمضي حيث اراد وله صبر على العطش وماواه البراري
سام ابرص يقال انها تلاقح بافواهها وتبيض بيضا كما تبيض الحيات ثم انها تثقب البيض وتخرج اولادها عنه
واذا قتل واحد منها في حجر الحية هربت منه الحية ويأكل العقارب والجراد واذا ضربته العقرب اكل الحشيشة
المسماة باذان الفار فيفيده وهو ياخذ العقرب فيضعها في جحره حتى اذا احتاج اليه لياخذه يضربه العقرب

القول في انواع الطيور وبعض اوصافها منها ما هي سباع الطيور واكلات اللحم وتكون طويلة الاظفار معوجة المناقير
حادة قوية الاجنحة وانتهض التي تكون تام القوادم ويكون اكثر طيرانها صيفا وشتاء لخفتها
وبعضها ريشية وافرة القوادم والباقي من الطير لا يسمى سباعا والطيور كثيرة الانواع مختلفة الاصناف
تختلف بالاخلاق والهيئات والاصوات والعادات فبعضها يكون ذات مكر وخبث ومنها سليمة
ليس فيها خبث ومنها صياحة ومنها سكينة ومنها ما صوتها لذيذ مطرب له لحون ومنها ما لا صوت له ولا
نغمة حسنة ورئيس جميع الطيور وملكها هو **الرخ** ويقال انه في بعض جزائر الهند وهو طير كبير عظيم يختطف
الفيل بمخالبه ويطير به في الهواء وبلغني انه يبيض بيضتين كل بيضة يكون في غاية الكبر ويقال انه اذا طار على
راس الانسان تخيل له انه جبل يسير على راسه وبلغنا عنه امور لسنا واثقين بروايتها وتلوه في العظمة
ان كان وجوده حقا **العنقاء** هذه لم نرها ولم نر احدا رآها وانما هي حكايات ولعل النقل والله اعلم بحقيقتها
وقد قيل انها في البحر المحيط الاخضر في جزيرة قريبة من خط الاستواء وفي هذه الجزيرة كثير من الحيوانات
العجيبة واذا نشرت العنقاء اجنحتها يكون كالشراع العظيم ولها منقار كالمعول الكبير واذا طارت في
الهواء وعبرت على جبل تحرك الحجارة واهل الملل يحكون عنها حكايات عجيبة كما وقع لها مع سليمان
بن داود ودعا بعض الانبياء عليها فطردها عن المعمورة حين كانت تاخذ الاطفال والصبيان وغير ذلك
مما لا يجمل ذكره هاهنا **العقاب** العقبان اجناس فمنها جنس يسمى [illegible] يقرب من الناس وصياحه شديد وجنس
اخر اصغر منه غيضي جبلي ياوي الى ما يبعد عن العمارة وجنس ايضا اسود خبيث صغير الجثة من غيره
ياوي ايضا الغياض والجبال وهو ضد الارانب ويحضنه يتعهد فراخه وهو سريع الطيران جاد الصيد
وجنس اخر ابيض اللون عام الريش قصير الجناحين طويل الذنب ذنبه كذنب رخمة عظيمة الجثة جبلي يقتنص
خسيس الجوهر يقهره الغربان طعمه من الجيف وهو ابدا يصيح من الجوع وجنس اخر بحري جبلي ياوي جبال
البحر والشواطي كبير العنق ضعيف الريش عريض الذنب واذا اختطف صيدا قصد به جهة العمق
من البحر كانه يغيب عن المنازعين وجنس يقال له الخاطف كان نسواه مدخول النسج مجين ومغرق وهذا

الخالص اعظم الاجناس قدا واقوى وابعد مسافة صوت وحش شغفى يتعطل طرفا النهار ويصيد ما بين
الغداة الى العشي فالمنقار الاعلى من العقاب ينشق ويتورم ويتعقف فيعطله ذلك الطعم ويهلك و
العقاب يدخر لافراخه ما يفضل عن الحاجة لانه لا يأتي الصيد كل وقت وفراخه تقاتل من ياتي عشها بمخالبها
واجنحتها واذا بلغ فرخ العقاب طار من عشه والزوج من العقاب يحفظ لنفسه حريما ولا يدع الا جنس
غيره من الجوارح ان يستقر بقربه ولا يصيد في حماه بل يصيد مبعدا فاذا اصاد صيدا اعتبر ثقله ووزنه
ثم حمله الى عشه وفيما بين ذلك يضعه على الارض مرارا يغالط من عسى ان يكون كمينا وقيدا بصيد صغار
الارانب ثم يتدرج الى صيد الكبار وينهض الى صيده من الروابي والبقاع من الارض لا ناستقلاله
من الحضيض ويبدأ بالصيد من عال والجوارح لا تقع على الحجارة بسبب مخالبها الا في الندرة والعقاب
طويل العمر ولذلك يحكم عشه في مكان واحد وفي بعض البلاد جنس صغير من العقاب تبيض بيضتين وتود عنهما
جلد ارنب او ثعلب ولا تحضنهما الى ان يدرك الفرخ فيخرج واما حسى وهو كاسر العظام واظنه
الطائر الذي يسمى بالعربية ... وبالفارسية هماى فانه طائر وديع مدبر لنفسه ولبيضته ولفراخه
وبعينه تقصير بسبب اسبال جفنه عليه فان جفنه مسترخ وهو يتكفل بفرخ العقاب الذي يطرده بخله و
وسوء خلقه واذا نشأت فراخ العقاب تقاتلت بمخالبها تتدثم من بعضها بعض وتحاسدا على الطعم ولا
يبعد ان يكون احدى علل طرد العقاب لسكلة ... وجنس من العقاب احد بصرا من غيره تضطره فرخه
الى مواجهة عين الشمس فانها اذا دمعت عينه اذا كبر وضعف بصره وثقل جناحاه قصد عينا صافية
من الماء فاذا وجدها طار الى عين الشمس محلقا في الهواء حتى يحترق ريشه من جناحه فحينئذ يذهب
ظلمة عينه ثم يهوي منغمسا في تلك العين مرارا فيعود شابا شديدا قوي البصر ولا يزيد فراخه على
فرخين يرمي احدهما عن وكره ويعول الاخر على عسر شديد واما ذلك الفرخ المطروح فيقيض الله له
طيرا يسمى فياس فيضمه الى نفسه ويصونه ولا يتركه يهلك ورأيت في بعض الكتب الاخرى انه تبيض ثلث
بيضات فاذا افرخت محى بواحد ومسك اثنين فياتي طير يسمى كاسر العظام فيحمل الفرخ المطروح الى اولاده
فيربيه معهم وحكى الشيخ في الشفاء انه يبيض ثلثا ويحصل اثنين منها ويضيع الثالثة منها قال الا
انه يتفق ان في عشه ثلثة فراخ فاذا اتفق نقبه للثالث صعق بجناحيه استثقالا لعول ثلثة لضعفه
في ذلك الوقت عن تحصيل القوت لاشتغاله بالحضانة والتربية والسود من العقبان اسمح اخلاقا
وارأف بالاولاد واجنحة العقبان مفصلة واذا صاد الارنب والثعلب اكل كبده فيفيده ويوجد في
عشه حجر العقاب يأتي به من الهند فيتركه فيه لئلا يتحنس عشه كانه يتوهم فيه منفعة لبيضه واولاده
وكل من وضع هذا الحجر تحت لسانه غلب على كل من تكلم معه ويكون حاجته مقضية **البازي** الذكر منها صغير
والانثى يكون كبيره وينبغي ان يحفظ من الدخان والغبار والبزاة تتفاوت تفاوتا كثيرا واجود البزاة
ما يكون الذي يسمى بالبز ... وما كان من غيره فهو ردي وفراخ البزاة يسمن ويكون ذكية
الطعم وفي طبيعة البزاة التداوي لنفسها ولافراخها عند الامراض فتعرف طبها **الباشق** حاد البصر
مقدام عام في السفاد عزيز المني والانثى اذا ارادت السفاد وقعت على علو وصفرت صفيرا تهيجه
على ذلك فاذا سفدها طار بعيدا ثم عاد فسفدها فقد يسفد في ساعة واحدة خمسين مرة وتحب
ريح الجنوب وتنشر فيها جناحيه ويرفرف مستقبلا لها ومستبشرا بها **النسر** ثقيل الحركة اذا رأى الجيفة
اهوى اليها وسقط عليها واكل منها اكلا كثيرا حتى لا يطير بعد ذلك الا بالصعوبة فيطير مرارا ثم
يسقط ثم انه يستقل بالطيران والانثى اذا باضت تركت ورق الجنار في عشها لئلا ياتي الخفاش اليه
فيفسده فاذا باضت اتت بحجر العقاب من الهند فتتركه في العش حتى لا يبقى الانثى مريضة واذا مرضت

وضعف

200

وضعف بصرها نتفت ريشها بمرارة الانسان الميت وكحلت بذلك عينها فتشفى ويقوى بصرها و
الاغلب على الظن ان النسور لا تقع على الاشجار ويقال ان النسور تعيش كثيرا وذوات المخالب اذا قويت
فراخها طردتها عن اوكارها وقيل بل يلزم الوالدين ويشاركهما في الطعم ويراوغانهما حتى يبعدا عنهما ويطلبها الفراخ
حتى يقع في حدود بعيدة **النعام** طير يسكن البراري ولا يعول فراخه الا اياما قلائل ثم يطردهم منكرا انها
ويأكل جمر النار والحصا والحجارة والحديد فينسبك في بطنه ويصير غذا وذكر الجاحظ ان للعلم الاول كل
في النعام شيئا يحتاج الى ذكره وذلك انه يضع اربعا وثلثين بيضة فيحضن سبعة عشر بيضة ويدفن في الرمل
سبعة عشر اخرى فاذا خرجت الفراخ من البيض اخرج ذلك البيض المخبي في الرمل ووضع كل بيضة بين يدي
فرخ بعد ان ينقرها فيغمس الفرخ منقاره فيها فيغتذي منها فاذا قوي يكون الفرخ قد اشتد ودب ورأيت
في بعض الكتب انه يقسم البيض ثلثة اقسام قسم يدفنه في الرمل وقسم يضعه في الشمس وقسم يحضنه فاذا افرخ البيض
وضع البيض الذي كان في الشمس الذي قد رق ولطف بحرارتها بين يديها فيتغذى به والذي في الرمل يستخرجه
ويضع بين يدي كل واحد بيضة منقورة ليقع عليه الذباب والنمل والبق فيتغذى بذلك واينما يصير ما
في البيضة حارا فيأكله الافراخ فتتقوى به فاذا قويت طردتهم عن نفسها وبيضها كثيرة وتضعه مصطفا
على خط مستقيم **الكركي** يقال ان فراخ الكراكي تعوت الوالدين اذا اسنا ولا نعلم هذا بالحقيقة ومن تبنى
الطيران الجو العالي فان وارى بعضها عن بعض سحاب او ضباب تحت حثيثا على اجنحتها وهي تطير مرتبة يكون
الرئيس في الاول ثم يتلوه آخر عن يمينه وآخر عن شماله وهكذا يتلو كل واحد من هذين الاثنين اثنان آخران
حتى يصير المتقدم الاول متأخرا في الاخير فتقتسم كرامة التقدم منها كلها في الطيران بالسوية ولا يطير من
الافراد الرئيس واحد والباقي يكون زوجا ومن طبيعة الكراكي التحارس بالليل بالنوبة فيكون بعضها حارسا
وبعضها محروسا ثم ان الحارس يتردد في المحلة ويصوت بصوت مسموع كانه يحذر وعند الوقوف يقف على رجل
واحدة لئلا يغلبه النوم فاذا قضى نوبته ايقظ آخر واستراح هو وتنام مضطجعة الرؤس الا القائد فانه
ينام مكشوف الراس ليكون سريع الانتباه ويصيح عند سماعه فيه وهكذا يكون فعلها الى اخر الليل فيقضي كل
واحد منهم ما يلزمه من الحرس ويبعد من الثعلب وابن آوى ومن الناس ايضا ثم منها ما يقيم في مكان واحد لا تفارقه
ومنها ما يرحل رحلة الشتاء والصيف كالكراكي التي تطير من شرقي الجنوب الى غربي الشمال فيأخذ من بلاد
المشرق الى البلاد التي يكون فيها ناس قصار القامات صغار الجثث يكون القامة ذراعا قال الشيخ وذلك
ليس من الخرافات وكذلك تسير من المشرق الى منبع النيل والذي يصيف منها يصيف بالشمال ويشتو في الجنوب
يكون سفرها عرضا **واما الاوز** فاصناف كثيرة ولها يقظة وحس وهو حارس لنفسه واذا سفد امعن في السباحة
الطاوس فاصناف كثيرة في بلاد الهند وفي بعض جزائر بحر الروم لكن معادنها في الهند وهي كثيرة التفاوت
في الكبر والصغر والهيئة والنقوش والالوان العجيبة والتي تكون مقيمة في الهند اعظم قدا واحسن لونا
مما يكون في بلادنا فانهم في جزائر الهند ورمالها وشواطئ انهارها مصطفة ناشرة اجنحتها رافعة اذنابها
ناصبة رؤسها حالية نفسها تتصايح باصواتها والطاوس معجب بنفسه يحب الزينة لما آتاه الله
من حسن الرياش وغريب الالوان وعجيب الاصباغ التي في ذيله وكانه والله اعلم يحب ان ينظر اليه سائر الحيوانات
ويعجب اذا الالوان الكثيرة وكبر الجسم في الذكور دون الاناث وفي كل خريف ترمي الطواويس
الريش ثم تستجدها وهو غير عفيف فيدعوه زهوه وحرصه على نشر ذنبه وعقده كالطاق
حتى تراه الانثى فتميل اليه ويعيش خمسة وعشرين سنة والدجاجة لا تحتمل من حضانة بيض الطاوس
الا بيضتين ولا يكون لون ذلك الفرخ لونا حسنا **البط** هو طير عجيب لطيف القد بقدر الشقراق وهيئته
ملمع من خضرة وحمرة وبياض ومنقاره حمرة حاد الطرف مليح العينين له لسان عريض وبين الشبب

قابلا لتعلم الكلام وبذكائه يقبل الادب فاذا اريد تعليم الكلام نصب في مقابله مرآة وقعد انسان خلفها وتكلم بما يريد ان يعلمه فينظر ذلك الطير الى صورته في المرآة فيتوهم انه طير مثله يتكلم فيشرع هو ايضا الى الكلام ويتعوده بعد زمان وحكى الشيخ عن نفسه ان الببغا شديد الحب للصبيان المرد كثيرة الانس بهم والكلام عند حضورهم قال وقد حدثني ثقة من حكايات الببغا وحبه لصاحبه وعشقه له وجزعه عند مفارقته وحسده على اتخاذه ببغا اخر ما قضيت له اخر العجب ويموت عند اكل الاشياء المالحة

الحمام هو كثير الاصناف في الالوان فمنه الابيض والاسود والابلق والاحمر والاخضر والازرق مذهب اللون ومن طبيعته الاستيناس بالناس والف بعضه لبعض ومحبته وعشق واتفاق بعضه مع بعض فاذا طار واحد طار واجمعا وكذلك ان سقطوا وهو سريع الطيران خفيف الجناح يحمل الرسائل والكتب من بلد الى بلد اخر وهو في السفاد غير عفيف ويتخذ زوجة والاهلي اكثر سفادا من غيره وقبل السفاد يقبل الانثى وهي تقبله وقال الشيخ في الشفاء لعل ذلك لا يكون تقبيلا وانما تقرب بل بعضها الى بعض والحمام ومايشبهه يبيض بيضتين ولا يتجاوز الثالثة ولا يخرج الا فرخين واذا اتفق فساد البيض الاول بما ركب الفارط بيض جديد وكذلك يفعل كثير من الطير والحمامة اول ما تبيض بيضة الفرخ الذكر وفي اليوم الثاني تبيض بيضة الانثى ويحضن الذكر من اول النهار الى نصفه ويحضن الانثى النصف الباقي مع الليل كله ويكسر البيض بعد عشرين يوما ويتناوبان في دفا الفرخ اياما الى ان يقوى والانثى احذق في حفظ البيض وتعهد والفراخ وكذلك حكم ما اشبه الحمام وقد تبيض الحمامة في السنة اثنى عشر مرة ويقال ان الفاختة تبيض بعد ثلثة اشهر تحمل البيض بعد عشر يوما وتحضنه مثلها ويطير الفراخ عن العش بعد مضي مثلها ويقال ان الفاختة تعيش بعين عاما ومن الحمام اصناف لا يستانس والحمام الذكر يلزم الانثى وبالعكس واذا كسلت اناثه عن الحضانة صفقها الذكر بجناحه ينشطها الى الحضانة والحمام الذكر يتقاتل على الانثى وهي تطيع الغالب فان عاد المغلوب غالبا رجعت اليه واذا خرج الفرخ نفخ الذكر في حلقه ترابا مالحا يفتق به حلقه واذا كبر الفرخ يجادل ابوه في سفاده يخرجه بذلك والحمام كثير الصيال ليسا فذكرانه واناثه والطيور التي تشبه الحمام من جنسها ثلثة اصناف الاول اكثرها هو الدلم وهو ذكر القطا والصنف الثاني الفاختة والثالث وهو الاصغر الطوغله واقول قريب الورشان مع شدة قربه من الحمام واجود فراخ الحمام الربيعي والخريفي والباقيان رديان واذا رأى الحمام الجوارح طار قريبا من الارض فان لم يليه مغافصة فانه لا يقدر عليه الا بالحيلة بسرعة طيرانه وخفة جناحه ويتعالج عند المرض باكل ورق القصب فيشفى

البوم هي تبصر ليلا ولا تبصر نهارا فهي لذلك تطير ليلا لطلب المعاش وهي تسكن الخراب وتحب العزلة والخلوة ولها عداوة قوية مع الغراب وهي تغلب جميع الطيور ليلا والطيور اذا وجدوها بالنهار اجتمعوا عليها وقاتلوها وصاحوا واشنعوا عليها لاستشعارهم كيدها ومكرها ليلا ولانها تاكل بيضهم واذا سمعت الحيات والافاعي صوتها ارعدت وتبيض بيضتين بيضة تاتي بالنوم والاخرى تزيل النوم فاذا اردت ان تعرف ايتهما يجلب النوم فاطرحهما في الماء فالتي تغوص تجلب النوم والاخرى تزيل النوم

الهامة لها مع الغراب عداوة شديدة يقال انه يبيضه الهامة والغراب يبدل كل واحد بالاخر فاذا جاء فرخ الغراب عند الهامة صاح ذكر الهامة بلسانه على ما قيل وقال تعالوا فابصروا ما خرج لنا من الفراخ النجسة التي لا تشبهنا ويضرب الانثى على ما اتته به من الفراخ وهذا على ما تراه رأيناه مسطورا وليست والثقة به ومما ادري ابدال البيض بالاختيار او بالسرقة وعلى تقدير السرقة ما ادري ايهما السارق واذا مرضت الهامة اكلت لبنها فتشفى

الحبارى يقال انه طير شديد الحمق ويحفظه بيضه وفراخه مع حمقه والعقعق مع ذكائه وفطنته يضيع فراخه ويعقبها ثم يطلب فراخه ويقال في المثل كل يحب ولده حتى الحبارى وسلاحها

وفي ذرقها كانها

وفي ذرقها كانها تذرق على الذي يطلبها ولهذا قيل في المثل الحبارى سلاحها سلاحها قال الشيخ في الشفاء وحكى لي شيخ يحب الصيد وكان ثقة انه شاهد الحبارى يقاتل الافعى وينهزم عنه الى بقلة بالقرب منها ولا منها ثم يعود الى القتال يفعل ذلك مرارا وكان الشيخ كامنا عند مصيدته والبقلة قريبة منه فلما رجع الحبارى الى القتال قلع البقلة فلما عادت الحبارى الى البقلة لم تجدها فدارت حول منبتها دورانا متتابعا ثم خرت ميتة لان البقلة كانت ترياقها وخمن الشيخ حين وضعت له البقلة انها كانت الخس البري

الغراب سفاد الغراب يكون بالفم لا بان يقعد الذكر على الانثى واذا مرض الغراب اكل نجاسة الادمي فيشفى وذكر في التعليم الاول غراب الماء وهو كما

العقعق

العقعق يعمل عشه في موضع لا يلحقه الشمس ويبيض فيه ويتركه وورق الخبازى لئلا يسيل الحقائق وهو سارق يسرق ما يجده من الحلي والجواهر وعقود الذهب والصابون وغير ذلك مما يجد مطروحا و يرميه في موضع اخر وينسى فراخه ويتركها وحكى الشيخ في الشفاء عن مشاهدته انه رأى عقعقا يعبث بباشق مربوط كان يريه اللحم ويقرب منه يطمعه به فاذا اقبل الباشق وكاد ان يختطفه طار وهرب عنه يفعل ذلك مرارا كانه يستهزئ به واذا اعرض عنه الباشق اتاه من الوجه الاخر ونازعه في طعمه ويشغله عنه يجذب بشر ذنبه فهذا يدل على ان من طبيعة العقعق ان يعبث بغيره

القطا لا يكون طير اعرف بالطريق واذا وضع بيضه في الصحارى غطاه بتراب ومضت وتركته اياما فاذا رجعت ما يحتاج الى ان يطلبه بعد العود بل ترجع فتقع عليه كانها كانت مقيمة عليه وهذا من الهدايات التي يجاوز بها طاقة الانسان فان الانسان مع عقله وذكائه اذا دفن شيئا وعلمه بالعلامات الكثيرة قد لا يظفر به عند التجسس الشديد ولاجل ذلك ضربت العرب المثل المشهور في قولهم اهدى من القطا لكنها تسافر منتشرة لا منتظمة كما هو حال الكراكي والذكر اكبر من الانثى ويشبه الحمام في الصورة

القبج وهو طير يسكن الصحاري من الطير ما ليس له قوة على البعد في الطيران فانما يعتمد على المشي ولا يعشش فوق الشجر بل على تراب لين او حشايش يجمعها الذكر مثل القبج والدراج وغيرهما من الطيور ولما كانت هذه وما يشبهها عاجزة عن الترديد لتحصيل القوت لضعف طيرانها خلقت فراخها بلفظ الحبا ولما تنفقأ عنها البيض ومن العجايب ان الصياد اذا قرب من مكان فراخ القبجة ظهرت له القبجة ودنت منه مطمعة له فيها ليتبعها فيضلله عن فراخها والذكر يفقص بيض الانثى ويدحرجه خوفا ان يشتغل بحضانة البيض عن السفاد ولهذا السبب تخفي الانثى بيضها عن الذكر والغالب من القبجين المتقابلين يتبع المغلوب حتى يسفده ويسفد ايضا مغلوب مغلوبه وكذلك يكون الدراج والصياد يجعل ذكر القبج في قفص ويضعه في الصحراء فعند ما يصيح يسابح برز اليه من القبج افواجا فيقاتله فيقع في الفخ ولا يزال ذلك دابه حتى يقع جميع الذكورة في فخه وان كان عرض للذكر الذي في القفص انثى خرجت اليه الذكورة من القباج ويكون قواهلجا مع عنها ويباعدها فاذا طرد الجميع قرب اليها كالمشفع يرخم صوته كانه يشكو اليها ويفصحها في ان لا يصوت لئلا يحتشد الذكورة عليها وللقبج قدرة على تغيير نغمته الى اصناف شتى وان كان هذا الذكر البارز الى قتال القبج الذي في القفص له انثى حاضنة تركت البيض وخرجت اليه ليسفدها وترك القبجة القريبة التي في القفص والقبج عنده من الشبق ما لا يمكن نفسه عند رؤية القبجة ان يقع على الفساد

الديك له زهو وعجب وصلف في طبيعته وله مع ذلك كرم وايثار بالحب اذا وجده صاح طالبا للدجاج ليساويهم بذلك الصوت ويوقظ الناس بالليل بصياحه ويبشرهم بمجيء الصبح وطلوع الشمس ويونس المغتمين والمسافرين بصياحه ويحث الركب على السير والفلاحين والصناع على العمل واذا سمع المريض صوته لحقه خفة وراحة من ذلك المرض ويكون الديك فرحانا دائما والدجاجة اذا استغربت ديكا حشدت عليه وسفدته والدجاجة اذا غلبت الديك في القتال شبهته به في السفاد والصقيع وشالت ذنبها كالديك وقد ينبت لها

مخلبه قال الشيخ فيعلم من هذا ان الطبيعة مطيعة للهيئة النفسانية والديك فيشبه بالدجاج
واذا ماتت عرضت فراخها فيترك السفاد ويعول الفراخ والدجاج الكبير يبيض اكثر من الصغير وقريب
من ستين بيضة وبعض الدجاج قد يبيض في اليوم مرتين وقد يتلف الدجاج من كثرة البيض واذا اكل
الديك نجاسة العقاب ينتف ريشه **الخطاف** هو طير ياتي اول الربيع ويبني عشه في البيوت يحمل الطين
برجليه ثم يلتقط هشيم التبن والحشيش بفيه ويغمس اطرافه بالماء ويلوثها بالتراب ثم اقبل فيبني
بيته بناء محكما فاذا تمه باض وافرخ فيه ثم عال كل من الذكر والانثى فراخه متنا وبين في ذلك ويكون
غذاؤهم دودا او بقا وبعوضا وغير ذلك واذا اصاب عيون فراخه يرقانا اتى بحجر اليرقان فيضعه
في عشه وكذلك يداوي فراخه عند الوجع بحشيشة تسمى عين الشمس فيضعها على اعين فراخه
فيستوي وبالجملة يداوي فراخه عند المرض ويشفيها بطب طبيعي صادق لا يختلف وكذلك اكثر الحيوانات
واذا اتفق خراب عشه وسقوطه صاح فاجتمع اليه جماعة من الخطاطيف معاونين له فبنوه سريعا
فيضع حينئذ بيضه فيه ويتكلم بكرة بوزوزة سريعة فيوقظ النيام وفيه انس كثير حيثما سكن وحكى
الشيخ في الشفاء ان الخطاف يبيض مرتين فلعله يبيض في الشتاء مرة اخرى عند ذهابه من بلادنا وهو
وقد يربط افراخه بشعر لئلا يسقط ويعلمه ان يبدو خارج العش **العصفور** هو كثير السفاد وقد يسفد
في ساعة واحدة نحو خمسين مرة وهو حيوان لجوج مؤذ كثير الشغب والعبث والفساد وفيه غدر ولا وفاء
فيه في التزاوج ولا يبعد في طلب القوت بل لا يطلبه الا قربا من عشه ويكون مسكنه وعشه بين الناس
واذا ارتحل الناس عن المساكن رحل هو ايضا ويقال ان سبب العداوة بينه وبين الحمار ان الحمار اذا صاح
ونهق فسد بيضه فلذلك يقع على ظهر الحمار المقروح وينقره ويقاتله وقيل ان عصفور الشوك انما يقاتل
الحمار لانه يحتك بالشوك الذي بني عليه عشه فيرمي بيضه ويكسره فاذا راه من بعيد وثب في
وجهه وصاح عليه وضربه في وجهه بجناحيه وسقط على ظهره ونقره وبين العصفور والخطاف قتال
اذا اجتمعا في بيت واحد وذكر المعلم الاول ان العصفور الذكر لا يعيش سنين ولاجل ذلك لا يرى
على العصفور الاهلي الذكر في الربيع طوقا سود لانه يكون ابن سنة وانما يتطوق بعد السنة ثم انه
يموت بعد ذلك فلا يرى عليه طوق في السنة الاخرى واما الاناث فتعيش سنين وتعرف ذلك
بجسارة بمنقارها لا يوجد في الصغار **الشفنين** قيل انه اليمام فيما زعم قوم وهو طير يحب العزلة و
القفر لا يحب الاختلاط والجماعة وهو عفيف في طبيعته لا يعدو زوجته في السفاد واذا ماتت
انثاه لم يتزوج عليها بل ناموس الطبيعة اوجب عليه ان يقيم كل واحد من الذكر والانثى عزبا لا يتخذ
اهلا ولا سكنا وهذا من العجائب **القنبرة** وهو طير يحب الصحاري والقفار والناس يستكيسونه
وهو خبيث قاسي القلب لا يهوله صياح الناس به ولا صيحتهم عليه ولا يخوفه الرمي والحجارة بل يطاطي
راسه عن الحجر مرة ويميل عنه اخرى ويلبد في الارض ليمر عنه الحجر ويستخف بالرمي ولاستخفافه
وتهاونه يقع في البلاء احيانا واكثر ما يبني عشه قريبا من الطريق **الغداف** هذا طير لا يبيض ولا يفرخ
من سفاده واذا خرج الفرخ من البيضة لا يزقه ولا يتعاهده بل يكون فيه زهومة يجتمع لاجلها
على تلك الفراخ الذباب والبق والبعوض وغير ذلك فيغتذون به وقيل ان الغداف يسح على فراخه
قطرانا وغيره من الاشياء الزهمة ليجتمع عليها حشرات الذباب فياكلوه هكذا رايته في بعض الكتب
ورايت صاحب الشفاء يقول ان الغداف يتعهد فراخه بعد الطيران زمانا وربما زقها وهي طائرة
في الهواء وهذا فيه تناقض لما ذكره غيره **كبوك** قال صاحب الشفاء كبوك لفظة مؤلفة من لفظتين
الاولى منهما حادة والثانية ثقيلة وايقاع الاولى كب حادة وايقاع الثانية بوك ثقيل وكذلك ايقاع

الاولى

الاولى باب وايقاع الثانية كون والبعد بينهما قريب من الطنيني او ان يزيد قليلا وربما فعل كالقهقهة
وكبوك اصغر من الباذنجه بقدر باشق كبير لونه يشبه لون الفاختي بعض الخلخنجية وطيرانه كطيرانه
الا انه دونه ومنقاره ومخلبه يخالفا الباشق ويشبه في هذه الثلثة الحمام وان كان راسه اكبر من راس
الحمام وهذا الطير يبيض في عش غيره بعد ان ياكل من بيض صاحب العش واحدة او اثنين وصاحب العش
يسمى باليونانية اوالانس وهو الذي يربي فراخه وقال الشيخ اني رايت هذا الطائر فعل ما ذكروه من وضعه
بيضه في عش غيره فشاهدت فرخه في عش العصفور الذي يسكن الاجام فتعجبت من ذلك ورايته مرة اخرى
ببستان كنت نازله بخوارزم فرخه في عش عصفور صغير جدا وهو الذي يعشش في شجر الورد والشوك
ويصيح صياحا ملحنا مؤلفا من الحان كثيرة لكن في هذا البستان كان قد عشش على شجرة توت فلما استحضرته
عرفته بصفته ثم ان ذلك العصفور جاء يزق عليه ويصيح ويشنع تشنيعا عظيما ويقع امامه
ولم يزل كذلك حتى رددناه الى العش فرد العصفور ايضا وسكن غليانه وهذا كان اصغر من البازي
واعلم ان المعلم الاول ذكر طيرا اسماه كوكس يشبه البازي الا في المخلب والراس فانه يشبه الحمام ويشبه البازي
في اللون والطيران وله بدل التخاطيط السود التي على البزاة نقط سود فيتماظن الناس انه يتغير من الحمام
البازية ومن البازية اليه واستدلوا بانه يظهر في الوقت الذي لا يظهر البزاة وما روي له فرخ قط الا
بعيد فلعله هو يبيض في عش غيره كما ذكرنا قال الشيخ فلا يبعد ان يكون هذا الطير الذي ذكره المعلم هو هذا الذي
رايناه في بلادنا الا ان الذي في بلادنا اصغر ويرجف فيما وراه النهار بهذا الطائر عامر يسفله كل طائر وليس
الامر كذلك فان الطيور انما تقصده وتصيح عليه لانه ياكل بيضها ويزلجها في عشها ويربي فراخه عليها
بعوله وتعوته **ناو الخشب** هو طير مليح منقوش منقط بنقط سود وبيض وغير ذلك وهو يقرب الشقراق
ولا يقعد في الغالب الا على الشجر يحبس الدود والصموغ من الشجر بالنقر ولسانه له عريض وهو قد يستلقي على الغصن
ويعد وعليه ومخاليبه اقوى من مخاليب الشقراق واصناف هذا الطائر ثلثة الاكبر منه اصغر من دجاجة
ويبلغ شدة نقراته ان يضعف الغصن الى ان ينقصف واراد بعضهم امتحان نقره فنقر في شجرة بقدر لونه ووضعها
هناك نجا فوجدها ماكولا **قاقي** هذا طير يقاتل العقاب ويقهره ويقال انه يحسن تدبير منزله ولحوله
وله صوت شجي يغني كالنائحة فيشجي لان الالحان في غاية اللذة واشجى ما يكون نياحته عند قرب اجله وقد
شوهد ينوح على نفسه باشجى نياحة وهو طائر فلما فرغ من تلك النياحة خر ميتا واذا قابل العقاب
فالبادي هو العقاب **قصا** هو طير يقتني جلد الاصابع هو طير كثير اللحن فيحدث في كل يوم لونا من اللحن
وهو الذي يقال انه يدخر من البلوط ذخيرة تكفيه وعشه انما يكون على شجر من شعر وصوف وكذلك | ن سنه م
زيدون يحاكي الالحان وهو لذيذ الصوت **لموسرا** يقال انه يرضع المعزى وهو جبلي اكبر من كبوك تبيض الانثى | ن طيور م
بيضتين او ثلثة وهو يحب المعزى الجبلي ويطير حولها ويرضع من لبنها وقيل ان ارتضاعه يكون سببا لانقطاع
اللبن وهذا الطير ضعيف بالنهار وهذا الطير غريب وقد يظهر عند خراب البلد نوع غريب من الغربان
يتشام بها **قوقنس** ويسمى بالعربية البيصاني وما ادري انه هو قاقي الذي ذكرناه او غيره فان الكتب مضطربة
في ذلك فبعضهم ذكر انه قاقي وصاحب المعتبر ذكر انه غيره فقال انه يكون في جزائر خليج القسطنطينية وهو
حسن الصوت وعلى صوته عملوا الالة المعروفة بالارغن يعدونه وله منقار طويل فيه ثقوبات كثيرة يصفر
بفيه ويدخل الهواء ويخرجه من تلك الثقوبات فيخرج منها نغمات موسيقية لذيذة ورايت في بعض الكتب
ان قرب الموت يصعد على راس جبل وينوح على نفسه بنياحة غريبة عجيبة اياما ويخرج اليه اهل تلك النواحي
والبلاد يسمعون صوته ثم نقل بعد ذلك حطبا فيجمعه على راس ذلك الجبل ويصفق بجناحيه فيشعلها
ويرمي نفسه فيه فيحترق ويتولد من رماده دود يصير ققنسا ورايت في بعض الكتب انه يجيء ولده كثير

فاذا درجت فراخه ضربت وجهه باجنحتها فيعصب وينقفها ثم يتكايا زاعق الابوين على الفراخ وينفخان
شبه المأتم ثلثة ايام ثم تشق الام جبينها حتى يقطر دمها على الفراخ الميتة فيحيى باذن الله **الهدهد** يأوي الى الشقوق
ويفرش تحته نجاسة الانسان ولونه يتبدل في الشتاء والصيف **مالك الحزين** هو طير ابيض طويل العنق
والرجلين يأخذ الحيتان من الماء ويأكلها وهو مع ذلك لا يحسن السباحة فاذا جاع ولم يتيسر له اشالة السمك
وجاع فانه يطرح نفسه على شاطئ بعض الانهار موهما انه قد مات فيجتمع اليه صغار السمك طمعا في اكله
فيمسك منها ما يقوته وهذا هو فعله **النحل** يكون مجتمعا غير متفرق في مسكنه وفي طيرانه ويكون سعيه
وكده واحدا وله ملك ورئيس ومدبر يقتدى به في عمله فالنحل لا يقرب من عمل ولا يمس نعم شجرة دون
ان يرى الملك قد بدأ بالعمل وتناول الزهر والنحل كله مطيع لهذا الملك حسن النظام له وللملك امتياز عن ابناء
نوعه في عظم الجسم وحسن الصورة وسكون الهيئة وله ابرة لا يضرب بها شيئا ولا يلدغ بها الا انه اذا لدغ
بها مات وان اتفق ان يتقاعس النحل عليه ولم يتبعه لامر صدعنه ندم على سائته اليه ثم يرضون عنه
فيتبعون غير منقطعين عنه ومتى لدغ النحل بابرته احدا مات والذكران لا ابرة لها ولهذا اذا رأيت اللسع
لا يقوى عليه ومن العجايب التي خلقها الله فيه اجتهاده وكده ومواظبته على صناعة الطبيعة من
غير ملالة ولا سآمة ولا ضجر ولا فتور فاذا صادف الخلية نظيفة شرع في بنيان البيوت من الشمع وهو
ما يلقطه من نور الشجر وزهره واطراف الشجر والنبت وعصاره ما يوافقها وخصوصا من الخلاف
فيبتني ما يجمعه جلدانا من البيوت عجيبا مقدرا مستقيما لا عوج فيه ولا زيادة ولا نقصان ويكون
جميع تلك البيوت مسدسات ذا طبقتين وارض البيوت مشتركة بين اهل الجانبين لا يكون ارض بيت احد
الطبقتين هو بعينه ارض البيت الذي من الوجه الاخر بل يكون ارض ذلك البيت مركبا من شطري البيتين
الاخرين فاذا رأت سعة الباب ضيقته بوسخ الموم الذي هو اسود يمنع الريح واول شيء يبدأ به من العمل
انما هو بيت الملك ويكون هيئته شبيها بالثقب ثم يبتني بيوت الذكران ويكون اكبر من بيوت النحل الصغار
والذكران لا يعملون شيئا وانما العمل للاناث ثم بعد ذلك يبني بيوتا اخرى حول بيوت العسل فارغة لا
قال بعض اهل الخبرة ان الذكران يبني بيوتها ولا تعمل بعد ذلك شيئا سوى انها تاكل العسل فقط ودون عمله ولكن
تلزم الخلايا في اكثر الاوقات فان عرض لها الخروج خرجت جملة واحدة فطارت في الجو تطير وتدوي زمانا
ثم تعود الى الخلية فتستقي من العسل المعمول ولا يخرج الملك وحده وانما يخرج مع جملة النحل وان اتفق انها
ضلت الملك تعقبت اثره وطلبته برائحته وان اعيا وتعب في طيرانه حملته وتاتي بالموم ملفوفا على ارجلها
المقدمتين وتنقيه بالذراعين والذراعين بالرجلين المتوخرين ولا تنتقل من زهر الى اخر الا بعد نقل ما جمعته الى
خليتها فاذا فرغت من بنا بيوتها فرخت وقد يجتمع احيانا الفرخ والعسل في بيت واحد وملوك النحل الحسان
العتيق الان الاشرف والاكرم انما هو احمر اللون وقد ونه يكون اسود اللون مختلفة بعضها من لون الفحم واما
منفذا يجمع الملك فيكون ضعف النحلة العسالة واجود النحل الصغار الجثة المستدير الشكل الذي عليه الوان
مختلفة فبعضه قد يكون مستطيلا بالذكر وبعضه احمر البطن واما الذكر فكبير كسلان لا يعمل شيئا والنحل
الكريم هو الذي يعمل عملا مستوي الاجزاء في بيوت يعمل بعضها عسلا وبعضها فراخا وبعضها مساكن للذكران و
الرعي للغياض والجبال اصغر واكثر عملا وقال الشيخ في الشفاء لا يبعد ان يكون ابرة النحل مع كونها سلاحا
تلسع بها من تقصده يكون لها نفع في احالة جوهر الرطوبات الحالية العسلية بان تأثرها ويرسل فيها قوة تقرب
صيرورتها عسلا وكان بمنعه من اهل الخبرة والنحل الكريم العسال يقتل الذكران المؤذية والملوك المفسدة
لا سيما عند قلة العسل والصغار المجتمع من النحل يقتل الطوال ويخرجها من الخلايا فحينئذ يجود العسل وبعض النحل
يقاتل العسال ويفتح بيوتها ويهلكها ويكون ذلك في النوادر لان النحل متيقظ يحرس نفسه ويقاتل الاعداء

وقد يقع

وقد يتلطخ النحل بالعسل فيضعف طيرانه ويقل سرعه والملك لا يخرج الا في جماعة من الفراخ تكنفه وتحيط به
وتحرسه وعند ارادة خروجه يطن قبله بيوم او يومين يستعد الفراخ للخروج واذا تولدت في الخلية ملوك
تبع كل ملك منها جماعة فراخ من النحل ولا يتبع غيره فان تبعها ملك اخر قتلته وان اتفق خروج الفراخ
مع الملك وكانت قليلة وضعفت وانتظرت المدد من داخل والنحل حكمه حكم اشخاص المدينة لا يعمل كل واحد
منهم جميع الاعمال بل يكون الاعمال متوزعة بينها فبعضهم ينقل الحاصل من الزهر وبعضهم يلين ذلك ويصلحه ثم
وبعضهم يبني من ذلك الشمع بيوتا وبعضهم يستقي الماء ويسقي الفراخ وبعضهم يحرسون الباب وليس للنحل له وقت معلوم
يبتدئ به في العمل بل في كل وقت اتفق وعند كثرة الانهار واذا اشتدت الفراخ طارت وابتدأت بالعمل بعد ثلثة
ايام والزنابير والخطاطيف والضفادع واصناف من صغار الطير اعداء للنحل وهو لا يهرب من شيء من الحيوان
ولا يقاتل الا الزنابير فاذا كانت خارجة الخلية تسالمت وسالمت غيرها وتقاتل من قرب من خليتها والملك كريم حليم
لا يلدغ شيئا والنحل لا يلدغ الا وهو يطير وان مات واحد رمته خارج الخلية ويكره الروايح الكريهة
والدهنية وان كان فيها عطرة ومن آفات النحل تفرقها لكثرة ملوكها والفراخ اصنع واجود عسلا من الكبار
واقل ضررا في اللسع وقد قاتل نحل نحلا غريبا اراد ان يزاحمها في الخلية وكان مع النحل الاهلي نحل ساعدها
في لسعه وقد يتولد احيانا في الخلية دود فيصير عنكبوتا ويفسد العسل والشمع والنحل يأكل الحلاوة
ويحب السعتر لا سيما الابيض ويشرب الماء الصافي بعد ان يلقي الثفل ويستتر عن الريح بالحجر والعسل الابيض هو
ما عسله في شمع طري وان كان الشمع عتيقا احمر والنحل يطرب للغناء والتصفيق فضرب الاوتار ويجمعها ذلك
ويرده الى الخلية والخلية المعمورة المحصنة هي التي يكون فيها ذوي النحل كثيرا ولا ينبغي ان يترك في الخلية من
العسل اكثر من قدر الكفاية ولا اقل منه فانه يعود ذلك بطالا واذا كانت الذكورة في الخلية اقل كان اصلح
لعشاير النحل العسال والنحل اذا تعلق بعضه ببعض في الخلية فقد اجمع على مفارقة الخلية فيجب ان يرش الخلية
بشراب طيب حلو وينبغي ان يكون بقرب الخلية كمثرى جبلي وباقلي وقثي رطب واس وجلنار وشبنبر وحشايش
ولوز واذا كان التفاح جنوبيا فسد النحل والنحل اصناف متعددة مختلفة الهيئات والاشكال والالوان
وكذلك الزنابير واما العسل فقد قيل انها تملأ بطونها ماء فيستحيل عسلا وقيل انها تجمع العسل المنثور
كأنه الطل على الاشجار والحجارة بفيها وانما اصابت الحلاوة صفته بفيها فتملأ بطنها من ذلك وجاءت واستفرغته
في بيوتها فاذا ملأت البيوت عسلا نقت الشمع تنقية عظيمة حتى جعلته كاللبن الصافي ثم جعلته كالجوهر ونسجت
منه ثوبا سجفا كانه السماء بكواكبه على اتم استقامة فيمد على رؤس بيوتها اغطية الاول فالاول لئلا
ينزل العسل او ينهرف فسبحان من الهمها هذه. **الخلد** قيل انه لا بصر له مأواه ومنقلبه في الظلمة طول عمره في
كد وتعب يحفر الحفر والاسراب التي لا ينتفع هو ولا غيره بها وذكر الشيخ ان عينيه في غطاء من خزه وله حدقه
وسواد وبياض وقد اوتي عوض البصر سمعا حادا فاذا كان مشغولا في باطن الارض يحفر الحفر فسمع الصوت
والحس الخافت من الانسان ومن غيره فيكف عن العمل وغذاؤه موجود عنده دائما لانها اصول النبات
وعروقه الذاهبة في بطن الارض فاذا كان هذا الطائر يحفر الارض دائما فهو يصيبها في اثناء حفره لها
طير يسمى باليونانية امرون قالوا انه لا ينام اصلا لانه في النهار مشتغل بتحصيل القوة وفي الليل يشتغل
بالغناء بالحان مطربة وله صوت حلو يعجبه ويستريح اليه **طير ابيض يسميه اهل بغداد زريقا** يكون
في ديار مصر كثيرا ومن عجايب هذا الطير ان في صعيد مصر جبلا مشرفا على شط النيل وفي راسه ثقب فاذا كان
يوم من السنة معلوما قصد كل طير من هذا النوع هذا الجبل وادخل كل واحد منهم راسه في ذلك الثقب
ثم طار الى ماء النيل فضيح فيه ثم يمضي في حال سبيله فلا يزال ذلك دابهم الى ان يبقى منهم الا واحدا واثنين
او ثلثة فان كانت السنة جيدة مسك الثقب رؤس ثلثة او اثنين وان كانت ردية مسك واحدا

فقط وهذا من غرايب العجايب طير يسمى باليونانية قوقس هذا طير لا يزال وحيدا لا يخالط شيئا من الطيور ليس
في الحيوان الطائر على ما قيل اكبر منه ولا اسرع قالوا والعهدة على الراوي انه يدخل الى مصر في كل خمسماية
سنة فيقصد له تجارة هناك ويطير فياتي بالنار ضربا بجناحيه فيجتمع على ذلك الحطب فيضرب بجناحيه حتى
يشتعل النار ويحرق نفسه فيها فيحترق ثم يتولد منه الرماد دود يتربى حتى يصير فرخا ينبت له ريش
فيتم تكوين قوقس في اليوم السابع تاما كاملا فيطير ويأتي مكانه الذي جاء منه طير يسمى القيقوس اذا رأى
ابويه قد كبرا نتف ريشهما ثم حفظهما تحت جناحيه يحضنهما كما تحضن الفراخ حتى ينبت لهما الاجنحة والريش ثم
يلبسهما كان نفحيهما من الكبرة والقلام وتقوى ابصارهما ويزول ما كان فيهما من الضعف خفاف قيل
انه طويل العمر اذا طار على ورق الدلب انه يمر عنه مات فهو يبول وله خصيتان مثل الحيوان وله اربع
قوائم واسنان ويرضع ولده كالادمي يعد قبطه في الارض ويقال ان طعامه وشرابه الهواء ويختطفه
الليل ويهرب من ورق الحمار ويقعد على شجر الرمان ويتقبل الرمانة ويأكل بعضها حبها افقاقس اذا ابصر هذا
الحيوان الانسان مات في الحال فيسيل هذا الحيوان من ناحيته شيئا مثل ذنب الطاووس على بصره ويبقي الى اسفل
شعوره يفعل خاصيته مخافة ان لا يقع بصره على الانسان فيموت وان الانسان اذا نظر اليه ولم ينظر اليه
فانه لا يضر خليطوس ومعنى هذا الاسم الدال على اللؤلؤ وبهذا الحيوان يستدل الغواصون على مواضع اللؤلؤ
انهم يربطون هذا الحيوان بخيط ويرمونه في البحر فياتي بهم الى موضعه انواع السمك السمك له ذوق
لاجل ذلك يميل البعض الى المذاقات ولا يميل الى البعض الاخر واما الة السمع والشم فليسا بظاهرين في السمك وقد
وكان انه يتحرز لكنه لا يؤدي الى دماغه بل هو منافذ الاذن والا لظهر انه سمعا ولولا ذلك لم يكن يحترز
من الاصوات ولم يحفظ الصياد دون اصواتها في اوقات الصيد وكذلك لو لم يكن لها شم لم يكن يقصد بعض
الحيوانات الميتة في السواحل وغيرها ولم يكن يجتمع الى المصيدة برايحة اللحم وغيره وحكى الشيخ عن نفسه
انه شاهد السمك وهو يغوص في الحياض التي يرمي فيها البنات فيصاد بسهولة وحكى انه شاهد توجه
السمك نحو الغنا وضرب العود والصنج فاذا قربت من المجلس قرت قرار المستمع بصوت الغنا لا يزول عن
ذلك المقام ثم انه اذا انقطع السماع ذهبت واذا اعيد عادت وحكى المعلم الاول ان الدلفين لا آلة سمع
له ولعل انه لو كان له آلة لم يكن له خلل السمع وما كان يهرب من اصوات الرعد الى قعر البحر خائفا وجلا كأنه
سكران فيصاد حينئذ صيد السكران فالسمك له جميع الحواس الظاهرة والباطنة واذا اراد الملاحون
صيد السمك سكنوا المجاذيف وحفظوا الاصوات حتى لا يهرب في دخول شراع السفينة لئلا يستمع حفيفه فاذا
احاطوا به صيحوا وصوتوا ليجتمع في الوسط واذا راوا قطيعا من السمك قد اقبل اليهم يستقبلوه بالتصفيق
الموزون لئلا ينفر فله سمع وقد زعم اهل التجربة انه حاد السمع وايضا الذي يدل على وجود الشم في السمك ان بعضه
يصاد برايحة حامضة وبعضه برايحة منتنة وبعضه برايحة مالحة وبعضه برايحة للرافة الدخانية
ثم قال الشيخ ان بعض السمك والدلافين يتأذى الدفين الى دماغها من غير آلة سمع تخصها وسمعت بصينوب ان
السمك المعروف بلاميذ واطنيلاغاعه واللؤلؤ انه يسافر في الخريف من خليج القسطنطينية ونواحيها فياتي
الى صينوب يتعلكه منها الى نواحي دار بزون وهناك جبل الى جنب البحر فياتي هذا السمك قطعان الى هذا
الجبل ويترك كل واحد منهم رفه على الجبل كالمقبل له الذاير المتبرك ثم يرجع فيصاد في الطريق ويحمل الى اكثر مدائن
الروم وقد عرض خليجا بان النيل بصعيد مصر في يوم من ايام السنة يتوجه منا على هذا الخليج سمك لا يحصيه
الا الله كثرة وكذلك من سفله ويلتقيان في بعض نواحيه ويقتتلون قتالا شديدا ويجتمع عليه اهل تلك
النواحي فيصيدونه بايديهم وبعد ذلك لا ينفر ولا يهرب بل هو مشغول بالقتال الى اخر النهار فاذا غابت الشمس
لا يجد منها من ذلك السمك ولحن وفي السمك ما ياتي السنقر من بحر المحيط ومنه الى نهر اخر فبعض السمك يسافر من بحر

الهند

الهند الى بحر فارس الى نواحي البصرة وسواحلها فيصيده الصيادون هناك وبعضه يسافر من بحر الصين
الى بحر الهند وللسمك انواع لا يحصى كثرة وكثرا فان في بحر الزنج السمك المعروف بالاوال طول السمكة من الاربعماية الى
الخمسماية بالذراع العمري فيبدو في هذا البحر طرفا جناحه كالشراع العظيم ويظهر احيانا راسه وينفخ الماء في
الهواء فيذهب في الجو اكثر من مر السهم والراكبون يخافون منه فيضربون بالدبادب والطبول لينفر عنهم ويجر بجنحه
وذنبه السمك الى فيه وهو مفتوح الفم فيهوي السمك الى بطنه فاذا اكثر بغيها سلط الله عليها سمكة نحو الذراع
تسمى اللشك فتلتصق باصل ذنبها ولا تبرح فلا يكون خلاصها منها فكاك ولا خلاص الا بالاختناق فيطلب قعود
البحار ويضرب بنفسها الصخور والجبال حتى تموت فتطفو كالجبل العظيم فتقع الى الساحل فيأخذه اهل تلك
النواحي فيأكلونه وربما وجدوا في بطنه العنبر الذي بلعه فيجمع منه مبلغا كثيرا وتلتصق هذه السمكة المسماة
باللشك احيانا بالمركب فلا يمكن ان ينجوا الاوال عن المركب لخوفها من السمكة الصغيرة لانها آفة عليها واما
الزامور فهو سمك صغير طويل كالحية وهو يحب الناس ويستانس باصواتهم ويحب سماع كلامهم فلاجل ذلك يتبع المراكب
والسفن ويلتذ باصوات ركابها فاذا قصد بعض الحيتان العظيمة المركب لاجل الاحتكاك به وكسره وثب
هذا الزامور المستصحب لذلك المركب فدخل في اذن الحوت ويزمر فيه حتى يهرب الحوت الى الساحل ويضرب راسه
بما اصاب في الساحل من الجبال والصخر حتى يموت فحينئذ يخرج ذلك الزامور من اذنه فياتي سفينة اصحابه
وهذه خاصة عجيبة ومنة عظيمة له في رقاب اهل المركب فترى اهل المركب لذلك يحبون هذا الزامور ويكرمونه
ويطعمونه ويتعاهدونه واذا القوا شبكة لصيد السمك فوقع الزامور فيها اطلقوه ومن معه من السمك
كرامة له وقد شاهدت هذا الزامور في انطاليه في عين حلوة على جنب البحر وفيه حلقة ففعلنا على تلك العين
فالبثنا حتى خرج الينا دائرا حولنا في ذلك الماء كأن له انسا عظيما بالانسان واما الدلفين فهو كالزامور يحب الناس
ويستانس بهم لكن انسه ومحبته للصبيان اكثر وحكى المعلم الاول ان دلفينا جرحا صاده بعض الناس فاقبلت
الدلافين الى الساحل كالمشفعة الى الذي صاد ذلك الدلفين فلما اطلقه الصياد انصرفت عنه والدلافين
الكبار لها اهتمام بالصغار وتتبعها لتحرسها من الاعداء وقد راى دلفينا حملا دلفينا متابعه وهو يغوص
ويطفو كأنه يحفظه من ان لا ياكله السمك وسباعها وحكى الشيخ في الشفاء انه ما يحكى من سرعة وثبة الدلفين
يكاد ان لا يصدق فانه ربما وثب من سطح الماء فجاوز طرف الصاري ووقع في الجانب الاخر من المركب
قالوا والسبب في شدة وثبته طول غوصه لتتبعه بعض السمك فيحتبس ويطول بتنفسه فيحتاج الى التنفس فيندفع الى فوق
فقد يقع احيانا الى البر وقد بلغت محبة هذا الدلفين للانسان انه قد يتبع المركب ويكون نفورا منه فاذا
انكسر فيحمل الناس الاحياء الى البر تارة والاموات اخرى وان كان هناك صبي خلصه برغبة تامة وراسه كانه
راس بقرة وينام وانبوبه بادر يتنفس به وانواع السمك ينام ليلا اكثر مما ينام نهارا وحيوان البحر قد ينام
بعضه على الارض وبعضه على الرمل وبعضه على الصخر وبعضه في القعر وبعضه في مجار الصخور الشطية
ونوع من السمك يسمى سلاسي يستغرق في نومها حتى انه يصاد باليد واما بارجا وهي السمكة الرعادة ومن خاصيتها
انها تخدر يد من مسها وان وقعت في الشبكة او في الشص حدرت يد صاحب الشبكة والشص ويقال انها
تخدر ما قرب منها من سمك وحيوان فيسكن فتأخذه وتأكله ومن ذلك معاشها وقد ذكرها جالينوس
انها اذا وضعت على راس الذي فيه وجع وشقيقة سكنها وفي بحر الهند سمكة اذا قطع بعضها و
طرحت في الماء نبت ذلك اللحم في الحال وهي مشهورة يؤخذ لحمها للادوية وكذلك هذه السمكة في بحر المغرب
حتى اني رايت في بعض الكتب انها تاتي الى الساحل فيتبل بحتها الى من هناك فيقطعون من ظهرها شيئا ويعود
بالجنب الاخر فيقطعون منه شيئا الا وقد نبت في المقطوع وفي البحر سمك يسمى باليونانية اخسيوس وتقيلون
حابس السفن لانه يحبس المركب فلا يقدر على الحركة كانه ربطها باوتاد الحديد فاذا خلاه جرى باذن الله تعالى كانه نشط

من عقال وسمكة اخرى تسمى **قاطوس** اذا دنت من المركب فرمي عليها خرقة الحيض هربت في الحال وفي البحر سمكة تسمى
سقس له خصلتان عجيبتان الاولى انه اذا جاع ولم يجد ما يتقوت به فتح فاه فيخرج منه روايح ذكية طيبة
ويعرق عرقا فيه عطرية فتشم اصناف الحيتان تلك الروايح وتستلذها وتقصده من كل ناحية وتدخل
في فيه استنشاقا لتلك الروايح فيبلعها قالوا والسمك الكبار يعرف مكره وحيلته فلا ينخدع وانما
ينخدع السمك الصغار الصفة الثانية له انه يعظم جسده ويكبر جثته حتى يصير كجزيرة من جزاير
البحر فيحسبه ركاب البحار جزيرة فيقصده ويرسي اليه ويضرب فيه اوتاد الحديد للمراكب وغيرها فلا يتحرك فاذا
اوقدوا نيران الطبخ والخبز احس بالحرارة فانغمس في الماء فاهلك من كان على ظهره من المراكب والخلق واما **التمساح**
هو كصورة الضب فهو عظيم يبلع الانسان وكثيرا من الحيوانات ويكون في نيل مصر وفي كثير من سواحل الهند
وهذا الحيوان لا دبر له والذي ياكله يكون في جوفه دودا على قولا ويتقياه على اخر وبالجملة يكثر الدود
في فمه فيخرج الى البر فينام مستلقيا على قفاه ويفتح فمه فيدخل فيه طيور الماء انواعها واصنافها
قد تعودت ذلك فيلتقطون ما في فمه وما يظهر من جوفه من الدود في بعض الاوقات اذا علم ان فمه قد نظف ضم
فمه على ما فيه من الطيور فيبلعها ويكون طير صغير له منقار حاد ومخاليب فيدخل بطنه ويشقه و
يخرج فيموت التمساح وفي بعض الاوقات يثب الى فمه دويبة تكون قد كمنت له في الرمل ترصد خروجه فتدخل
الى جوفه فيخبط الارض ويغوص الى قعر النيل ويضطرب اضطرابا شديدا حتى تثقب الدويبة بطنه فيموت
وقد يموت التمساح قبل الخروج ويكون هذه الدويبة بقدر الذراع مثل ابن عرس لها اربع ارجل شتى ومخاليب لها
ايضا **الصدف** الذي يكون فيه الدر يلذ للسرطان اكل لحم الصدف ويتعذر عليه الوصول لحرقه المطبق عليه كالباب
فلا يتمكن السرطان فيه شيئا فيحتال عليه السرطان ويكمن له ويرصده حتى اذا رآه قد فتح خرقيه ينتظر فيحذف
السرطان بحجر صغير قد اعده له فيقع بين خرقيته فيفزع ذلك الحيوان الصدفي فيهم بطبق الخرقين كما
كانتا فلا يمكنه ذلك فياتيه السرطان بهذه الحيلة ويدخل قريبه الى ذلك اللحم فيستخرجه كما يستخرج الطباخ
اللحم من القدر فياكله فانظر الى هذه الادراكات العجيبة التي لا يهتدي الى كثيرها الانسان **السرطان** قيل انه
ينسلخ عن جلده سبع مرة في السنة فاذا اراد ان ينسلخ جلده اتخذ لجحره بابين احدهما الى الماء والاخر الى
البر فاذا سلخ جلده سد باب الماء حتى لا يدخل السمك وحيوان الماء فياكلوه ويكون باب البر مفتوحا ليدخل
عليه الهواء والريح فيصلح جلده ويدبغه فعند اشتداد جلده وقوته يفتح باب الماء المسدود ويدخل
في الماء يكتسب القوة واما **الضفادع** فبعض الضفادع يصبر على حر الشمس ويموت اذا اصابه المطر وضفادع الماء
تتاذى بحر الشمس فترمي انفسها في الماء واصوات الضفادع لا تكون من افواهها بل هي من اذانها فان على
اذانها جلود رقاق فتنتفخ عند الصياح ويجي منها ذلك الصوت **نوقس** اذا كان اولاد هذا الحيوان معه
وخافوا من مردهم ولم يجدوا ملجا انفتحت رحم امهم فدخلوا فيه واستقروا الى ان يسكن عنهم الخوف
والرعب ثم يخرجون بعد ذلك وذكر المعلم الاول ان اناث الذكر يعيش اكثر من الذكور لان الانثى تصاد
وقد يشابه الانسان وظهر اثار الكبر عليه بخلافها .. وذكر الشيخ في الشفاء ان الدلافين والسباع
البحرية سفادها كسفاد ذوات الاربع في طول المدة وخفي علينا سفاد السمك فلم يظهر ظهورا
بينا وزعم جمهور الناس ان الاناث تاخذ زرع الذكورة بافواهها ثم تبلعه وشوهد ذلك منها وعند
البعض يتبع الذكر الانثى مبتلعا زرعها والسمك انما يتولد مما تقلب منه من البزر وقيل ان بزر الذكر
كالمني يقذفه في فم الانثى فتبلعه فهو لعاملها فاذا كان زمان بيضها جاءت الى شاطئ ذلك الماء او ساحل
البحر او شفيره او موضع يمكنها ان تحفر فيه فاحتفرت حفرة وباضت مستوية وتقصد ما حفرتها
في تلك الحفرة ثم غطته بالطين ثم تعود الى لجة الماء فتعقه ويربي ذلك البيض الى ان يصير سمكا يتقوى

على الهرب

على الهرب من الاضداد والسباع فيخرج بنفسه او تخرجه الانثى وينساب في الماء ويمضي في حال سبيله
طالبا رزقه هذا اذا لم يظفر الذكر بالانثى وقت البيض فان ظفر به افناه اكلا ولهذا السبب تخفي الانثى
بيضها عن الذكر وتستره في الحفر الى ان يقوى ويشتد فيدفع عن نفسه بالهرب والهزيمة وفي البحار عجايب
من انواع الحيوانات لا يحصيها الا الله وهي اضعاف ما في البر اضعافا مضاعفة فهي كما قيل حدث عن
البحر ولا حرج ورايت في بعض الكتب ان حيوانا من حيوانات البحر يسمى **سيرنانس** وله ازمر مع جماعة باصوات
موسيقية موزونة مطربة بالحان ملذة اذا سمعها الناس يكاد ونعم من لذتها وحلاوتها وحسن ادايها
يخرجون من انفسهم ويحيرون في ذواتهم ويصيرون من حلاوة ما يسمعون كالسكارى المدهوشين
وارباب صناعة الموسيقي واصحاب الغنا والالحان يتحيرون عند سماعهم من الحان هذه الحيوان وجودة
صنعتها ويتعلمون منها ويتشبهون بها وهيهات ان يقدروا على ذلك او يبلغوا الى قريب من مرتبتها ويقال ان
هذه الحيوانات من الراس الى السرة شبيه بالانسان ومن السرة الى القدم كالفرس فهذه امور وجدناها
مسطورة في الكتب قد نقلها الحكماء والافاضل فنقلناها الى كتابنا هذا والله اعلم بصحتها وفسادها
فالعهدة عليهم لا علينا فلا يعترض احد على كلامنا ولا ياخذ علينا فانه ليس لنا في كتاب الحيوان الا حسن
الجمع والترتيب والباقي فمنقول عن المعلم الاول واتباعه الى زمن الشيخ الرئيس ونقلنا ايضا
من اهل الخبرة ممن يعاني الفحص عن اخلاق انواع الحيوانات وخواصها
ويبحث عن هيئاتها وافعالها وما آتاها البارى
جل جلاله من العجايب وفيها من
الغرايب والله اعلم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي غرق في بحار معرفته عقول العقلاء وتاهت في بيداء صمديته الباب الالباء وتلاشت
في كنه حكمته وعظمته افهام الفهماء واضمحلت في غوامض اسرار احديته وسرمديته افكار الحكماء
وانظار العظماء وحارت في كيفية ابداعه وصنعه اساطين القدماء وآراء الفضلاء
وتقاصر دون وصف ازليته وابديته بلاغة البلغاء وفصاحة الفصحاء وكلت عن تعبير هويته
ذات السن الخطباء والشعراء ابدع الجواهر العقلية الثابتة عن شعاع ذاته والنفوس الفلكية
اللائحة عن تجلي اشراقاته وخلق الاجرام العلوية والسفلية آيات دالة على وجوب وجود ذاته
وكمال صفاته احمده على قانون حكمه ولطايف نعمه وجسيم احسانه واوضح برهانه وعجايب
مبدعاته وغرايب مصنوعاته حمدا يقتضي مزيد شكره ودوامه ويوجب جزيل اجره وثوابه
واشهد ان محمدا عبده ورسوله سيد اصفيائه وخاتم انبيائه صلى الله تعالى عليه وعلى آله و
اصحابه ما برق بارق من افق اللاهوت ولاح صبح من عالم الملكوت الرسالة الخامسة في العلوم الالهية
والاسرار الربانية وهو علم ما بعد الطبيعة من كتاب الشجرة الالهية وليس وراءه في مرتبة الشرف علم لان
شرف العلم بشرف معلومه والمعلوم في هذا العلم هو ذات الذوات وحقيقة الحقايق وهو الباري
جل جلاله وصفاته والمقربون من ملائكته ورؤساء حضرته وهو اغمض العلوم واغمضها
على الاذهان لانه ينظر في الامور المجردة عن المواد ولهذا قال الحكيم ارسطاطاليس من اراد ان يشرع
في علومنا فليستحدث لنفسه فطرة ثانية ولدقة هذه العلوم وشدة غموضه وبعد مرامه قل من يفهم
مقاصد الحكماء او يقف على اسرارهم او يشرف على رموزهم واغراضهم او يسلك طريقا يؤدي به
الى الغاية القصوى والنهاية العليا فلا جرم اكثر الخائضين في هذا العلم لا يزيده النظر الا حيرة وضلالة و
تشويشا للقواعد والاصول مع خبط وتعسف في الفروع الا ما شاء الله ممن ياتي في كل زمان طويل
بتاييد الهي والهام رباني فيصلح الفاسد ويلم الشعث ويقرب البعيد ويلين الصعب الشديد ولما كان هذا العلم
هو افضل العلوم واهمها وهو المقصود بالذات وبمعرفته ينال السعادة العظمى واللذة الكبرى و
بتحصيله يحصل المراتب السنية والدرجات العلية فيجب على من آتاه الباري تعالى قوة في هذا العلم وبصيرة
ان يسارع الى ايضاح المطالب المهمة ويبادر الى كشف المقاصد التي ينتفع بها العباد ويتوقف عليها
صلاح المعاد فهو هذا العلم ابطلهم مقامات الرجال ويتبين الجبناء من الابطال فان تيسر لاحد ذلك فقد حصل له

الكمال التام

الكمال التام والخير العام وان يسطره في كتاب فهو الاجر الجزيل والذكر الجميل فان ارشاد ابناء الجنس من اعظم
القربات واتم السعادات فقد جاءت في الكتب القديمة كلمات كثيرة تدل على شرف مرتبة تحصيل الكمال و
الاكمال ومن جملته ما اوحي الى ادم ابي البشر ان المستنبطين للعلوم هم عندي افضل من عمار الارض بالضياع
ومن يستنبط شيئا فدونه في كتاب فهو عندي في منزلة آدم صفيي وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لمعاذ
لان يهدي الله بك رجلا واحدا خير لك من الدنيا وما فيها وامثال هذا كثير لا يكاد يحصى ونحن بعون الله
وتاييده نريد ان نقرر في هذه الرسالة قواعد هذا العلم ونشيد مبانيه ونحقق من آراء القدماء المتاخرين
ما كان حقا ونبطل ما كان باطلا وان كان القدماء رضي الله تعالى عنهم قل ان يخطئون في الاصول والامور المهمة
واما المذهب المشهور الذي للمشائين فقد وقع لهم سهو عظيم في كثير من المطالب المهمة لا يثبت على الاعتبارات
والامتحانات الذوقية الكشفية بل وعلى الموازين القياسية والحكيم الفاضل لا يلتفت في الرد الى المشهور
ولا الى ان المرد ودعليه عظيم القدر بل لا يلتفت الا الى محض الحق والى ما قيل لا الى من قال وما احسن ما قال
علي عليه السلام لا تعرف الحق بالرجال ولكن اعرف الحق تعرف اهله في كل مسئلة ننظر في كلام الفريقين و ناخذ
زبدة ما قالوه فيها ونترك زبده ونضمه الى ما حصلناه بطرق مختلفة ثم نثبته في هذه الرسالة فاذا وافق
ذلك نظر احد وعقله فهو مطلوب الذي ضمناه اعني القرب الى الباري جل جلاله والمبادي العقلية وان لم
يوافق واعرف انه لا يوافق عقول قوم شرعوا في تحصيل الحكمة على غير ما ينبغي فلم يظفروا منها بطايل
ولم يحصلوا على حاصل وفاتهم مع هذا الحرمان لعظيم الاقتداء بنبي العصر الذي وجبت شرايع الحكمة و
الحكماء اتباعه والاقتداء به وذلك هو الخسران المبين فكل ميسر لما خلق وهذا الكتاب ما علناه لامثال هؤلاء
فانهم كما قال الكتاب الالهي ولو جئتهم بكل آية لا يؤمنوا بها وكيف يؤمن بالحقايق ويقربها من لا استعداد له
فان استعداد قبول الحكمة له شروط كاعتدال المزاج وحسن الاخلاق وسرعة الفهم وجودة الحدس
مع ذوق كشفي ويجب ان يكون في القلب نور من انوار الله تعالى يتقد دائما كالقنديل وهو المرشد الى الحكمة كما
يكون المصباح مرشدا الى ما في البيت وانت فقد علمت في المنطق ان المقدمتين لا توجبان النتيجة لذاتيهما مع
صحتهما بل هما معدان والواهب هو المفارق وهو انما يهب النتيجة عند الاستعداد الذي ذكرناه فمتى وجد لم
يتخلف النتايج اعني الحكمة عن ذلك الشخص ومن لم يكن فيه هذه الامور فلا ينبغي طلب الحكمة ومن كان له
فهم وادراك ولم يكن له حدس ولا في قلبه نور فلا يتم له الحكمة وان شدا من اطرافها شيئا اذا عرفت هذا
فاعلم ان هذا العلم الذي نحن الان بصدده وهو علم ما بعد الطبيعة ينقسم بالقسمة الاولى الى فنين الفن الاول
يسمى بالعلم الكلي والفن الثاني يسمى بالعلم الالهي وقبل الشروع في كل واحد منهما لا بد من ذكر مقدمات يحتاج اليها فيهما
اما المقدمة الاولى فاعلم ان النظر في الموجود قد يكون نظرا خاصا كالنظر فيه من حيث هو جوهر مجرد عن المادة
وقد يكون من حيث هو جسم محسوس اما نباتي او حيواني او انساني فمن جهة كل نظر يدخل الوجود في كل علم من
العلوم الطبيعية والرياضية والالهية والاخلاق وفروعها وقد يكون النظر في الموجود نظرا عاما
بان ينظر الى الموجود من حيث هو موجود وحينئذ لا يكون اعم منه وقد كان الحكماء الذين سبقوا ارسطو
بالزمان قسموا العلوم النظرية الى الطبيعيات والرياضيات والالهيات ووافقهم ارسطاطاليس على ذلك الا انه
افرد النظر في الموجود من حيث هو موجود علما وجعل الالهيات من قسيم علم الوجود من حيث هو موجود لكونه
علما بمبادي الموجودات فسمى المجموع بعلم ما بعد الطبيعة وسماه ايضا بالفلسفة الاولى وبالعلم الالهي وان كان
قد سمى الذي فيه تقاسيم الوجود من حيث هو وجود بالعلم الكلي على ما ذكرناه في تقاسيم العلوم اما تسميته هذا
العلم بعلم ما بعد الطبيعة فلانه اراد بالطبيعة الجسمانيات المحسوسة التي هي اقرب الى طباعنا واعرف من
الامور المجردة عن المادة وان كانت الامور المجردة اقدم وجودا من الامور الطبيعية المحسوسة وكل

هذا اسماه بعض القدماء بعلم ما قبل الطبيعة فالقبل والبعد انما اطلقا باعتبارين مختلفين وانما
سماه بالفلسفة الاولى لان فيه يعرف جميع المبادى الاولية والصفات العامة الكلية وهي العلة الاولى
التي هي اول الموجودات ويعلم فيه اول مراتب العموم وهو الوجود والوحدة وهي التي اذا عرفت عرف ما هي
مبادله فيتم بمعرفتها علم ما بعد الطبيعة ولان في هذا العلم تبيين مبادى جميع العلوم والمبادى هي التي
بمعرفتها يعرف ما هي مبادله فالعلوم كلها الموقوف معرفتها على معرفة مباديها يحتاج في معرفتها الى ذلك
المبادى فهو علم سابق متقدم من هذه الجهة ومن جهة الرتبة في الوجود ولاجل هذا سماه فلسفة الاولى
وسماه بالعلم الالهي لان فيه معرفة ذات الاله وصفاته والمجردات التي هي ثمرة هذا العلم ومعرفة الوجود
واقسامه الغير المفتقر الى المادة من حيث هو وجود وان كان بعض اقسامها يفتقر من جهة اخرى المقدمة
الثانية اختلف الناس في موضوع هذا العلم فزعم بعضهم ان موضوعه هو الاله تعالى ويكون المراد معرفة
صفاته وافعاله وهو باطل لوجهين احدهما ان وجوده سبحانه مطلوب بالبرهان واثباته انما يكون
في هذا العلم فهو من مطالبه فيمتنع ان يكون موضوعا لهذا العلم وثانيهما ان موضوع العلم ما يبحث فيه عن الاعراض
اللاحقة لما هو وهذا العلم يبحث عن تقاسيم الوجود كالكلي والجزئي والوحدة والكثرة والقوة والفعل والعلة
والمعلول وامثالها وهذه الاشياء لا يعرض لذاته تعالى من حيث هو هو بل انما تعرض له من حيث هو موجود
وزعم قوم اخرون ان موضوع العلم الالهي هو العلل الاربع وهو باطل لوجهين السابقين والحق ان موضوع
هذا العلم هو الموجود من حيث انه موجود واستدلوا على ذلك بوجهين احدهما ان جميع الاحوال والاعراض
التي عددناها من قبل هي مطالب في هذا العلم فلا بد وان يكون موضوع هذا العلم هو الشيء الذي عرض له هذه
الاحوال من حيث هو هو وليس ذلك الا الموجود من حيث هو موجود فيجب ان يكون موضوع هذا العلم لا محالة
وثانيهما ان هذا العلم هو فوق جميع العلوم وليس فوقه علم اخر ليتبين به موضوعه فيه فتعين ان يكون
موضوع هذا العلم مستغنيا عن البيان بينا بنفسه واظهر الامور واوضحها هو الموجود من حيث
هو موجود فوجب ان يكون هو الموضوع للعلم الالهي ولما كان هذا الموضوع اعم جميع الاشياء وكان المطلوب
فيه الاعراض الذاتية التي للموجود من حيث هو موجود كذات البارى وصفاته وافعاله وجب ان يكون
النظر في مطلوبات هذا العلم نظرا عاما كليا يختص في مطالبه حتى ينتهي الى مبادى العلوم الجزئية التي هي
من اقسام الوجود المطلق وكل واحد من اصحاب العلوم الجزئية التي يكون تحت هذا العلم انما يتسلم مباديه
من ارباب هذا العلم تسليما اما مع طيب نفس او مع انكار حتى ينتهي به النظر الى هذا العلم الذي يتبين فيه جميع مبادى
العلوم الجزئية واعلم ان المعلم الاول وهو الذي رتب العلوم وهذبها وافرز العلم الكلي عن الالهي انما قدم العلم
الكلي الذي فيه تقاسيم الوجود على الالهي دون الطبيعي لان موضوعه الوجود من حيث هو وجود وفي هذا
العلم يذكر تقاسيم الوجود واحكام كل قسم من تلك الاقسام فلما ذكر في موضوعه وابطل ما ظن انه موضوع
ناسب ذلك البحث تقسيمه الى اقسامه العرضية وذكر احكام تلك الاقسام وتبيين ايضا مبادى العلوم
الجزئية فلهذا السبب قدم العلم الكلي على العلم الالهي ولا يوجد هذا التناسب في العلم الطبيعي ولا في غيره ومن اعطى
تقاسيم الوجود في العلم الكلي حقها امكنه ان ياتي في التقاسيم على جميع قواعد العلم الطبيعي والرياضي والالهي
والخلقي بحيث تصير العلوم كلها علما واحدا كما كان موجودا في قديم الزمان قبل ظهور ارسطو وانما فصلت
الحكماء هذه العلوم بعضها عن بعض لان التفصيل اسهل والبق في التعليم وذلك لان العلوم لو لم تفصل
وترتب على ما هي عليه الان بل كانت كلها علما واحدا وابتدا في التعليم من الكلي الاعم الذي هو الوجود
والمبادى الاول البعيدة عن الحس والخيال وغريزة النفس الضعيفة عن ادراك ذلك بسبب تعلقها بالمواد
وحصول اثارها فيها فتعجز النفس عن ادراك الامور الكلية العامة والمبادى الاول البعيدة من اول وهلة من غير

ان يسبقه

ان يسبقه رياضة وتنبه واستيناس بالعلوم الجزئية واما اذا ابتداء الطالب بالتعليم بما هو الاقرب الى غريزة
النفس وطبيعتها وهي المحسوسات فيستعين بالحس ويعرف بذلك ما هو قريب منه ويتسلم مباديه ومبادى ما يقرب
منه حتى يحصل له بهذا الطريق العلوم الجزئية فاذا استبصر بها ترقى منها الى العلم الاعلى الذي ليس فوقه علم
وهو الذي يتبين فيه جميع مبادى العلوم الجزئية فيتحقق عنده علم المبادى ثم يكر راجعا في العلوم حتى ينتهي
حتى يعود الى ما ابتدا منه ويسمى القدماء هذا الرجوع بالتعليم الحقيقي التحصيلي واورد الشيخ الرئيس في الشفاء
شكا فقال انكم اذا جعلتم الموجود بما هو موجود موضوعا لهذا العلم فلا يجوز ان يثبتوا مبادى الموجودات
فيه لكون البحث في كل علم انما هو من العوارض العارضة لموضوع ذلك العلم لا عن مباديه ثم انه اجاب عنه بان النظر
في مبادى الموجودات بحث عن عوارض هذا الموضوع فان كون الموجود مبدا غير مقوم للموجود بل هو
عارض له خاص به ولا شيء اعم من الموجود ليكون لاحقا به لحوقا اوليا ثم المبدا ليس مبدا لجميع الموجودات
باسرها والا لزم ان يكون مبدا لنفسه وهو محال فالموجود لا مبدا له بل المبدا انما يكون لبعضها وهو الموجود
المعلول فهذا العلم لا يكون باحثا عن مبادى الموجودات مطلقا بل عن بعضها كسائر العلوم الجزئية التي لا يبرهن
فيها على وجود مباديها المشتركة بل انما يبرهن على وجود ما يكون مبدا لما بعدها ولذلك انقسم هذا العلم الى
ما يبحث عن الاسباب القصوى التي لكل موجود من جهة وجوده ويبحث عن السبب الاول الذي يفيض عنه كل وجود
معلول من حيث هو موجود معلول لا من حيث هو متحرك او متكلم والى ما يبحث عن العوارض العارضة للموجود
والى ما يبحث فيه عن مبادى العلوم الجزئية فلكل علم يكون اخص يكون مباديه مسائل في العلم الاعم كمبادى الجزم
في العلم الرياضي والطب في العلم الطبيعي والمساحة في الهندسة فيتضح في هذا العلم مبادى جميع العلوم الجزئية
وهي الباحثة عن جزئيات الموجودات فهذا العلم هو الباحث عن احوال الموجود وما هو له كالانواع وهي
المقولات العشرة او كالعوارض كتقسيمه الى الكلي والجزئي والوحدة والكثرة والقوة والفعل والعلة
والمعلول وغير ذلك حتى ينتهي الى ما يخصص موضوع العلم الطبيعي فيسلمه الى صاحبه والى ما يخصص موضوع
الرياضي فيسلمه الى صاحبه وكذلك تفعل في سائر العلوم فمسائل هذا العلم يختلف وفروعها فيه فمنها ما يقع
في اسباب الموجود المعلول من حيث هو موجود معلول ومنها ما يقع في عوارض الموجود ومنها ما يقع
في مبادى العلوم الجزئية فهذا العلم بالحقيقة هو الحكمة التي هي افضل علم وهو اليقين بافضل معلوم وهو
البارى جل جلاله والاسباب القصوى للكل وهذا العلم يشارك الجدل والمغالطة من جهة لان الذي يبحث عنه
في هذا العلم يتكلم فيه الجدلي والمغالطي ولا يتكلم فيه صاحب العلم الجزئي ويخالفهما من وجه اخر وهو ان الفيلسوف
الاول من حيث هو فيلسوف اولا لا يتكلم في مسائل العلوم الجزئية وهما يتكلمان فيها ويخالف الجدلي خاصة لان
الكلام الجدلي يفيد الظن دون اليقين ويخالف المغالطة خاصة بالارادة لان صاحب هذا العلم يريد الحق و
المغالطي يريد ان يظن به انه حكيم يقول الحق وان لم يكن كذلك دقيقة ستظهر لك عن قريب ان الوجود والموجود من حيث
هو موجود امران اعتباريان لا وجود لهما في الاعيان وما لا وجود له في الاعيان لا يصح ان يكون معروضا
للامور المحققة الوجودية فلا يصح ان يكون موضوعا لعلم ما بعد الطبيعة فالوجود لا يصح ان يكون موضوعا له
المقدمة الثالثة في منفعة هذا العلم اعلم ان الفرق بين النافع والخير ان النافع هو السبب الموصل بذاته الى الخير والخير
يطلق على معنيين احدهما اضافي وهو الخير الذي بالقياس الى ما هو خير له وثانيهما ما هو خير على الاطلاق وهو
الخير في نفسه والخير الذي يطلقه اهل اللغات هو الخير المضاف وبفهمه يتوصل الفهم الى الخير المطلق البديهي
التصور فلا يدخل تحت حد كالحرارة والبرودة وغيرهما والمنفعة ما يتوصل به من الشر الى الخير اذا عرفت
هذا فاعلم ان جميع العلوم تشترك في منفعة واحدة وتلك المنفعة هي تحصيل كمال النفس الناطقة بالفعل المستعدة
بذلك السعادة الحقيقية الدائمة وليس منفعة جميع العلوم بمنحها بالقصد والذات الى هذا المعنى المذكور

بل الاعانة بعضها في بعض فيكون منفعة بعض العلوم هو التوصل به الى معرفة علم اخر فقد صارت المنفعة ايضا يقال على معنيين احدهما مطلق والثاني مخصص فالمطلق ان يكون النافع موصلا الى معرفة علم اخر كيف ما كان والمخصص ان يكون النافع موصلا للشيء الى شيء هو اجل وافضل منه ويكون هو الغاية القصوى له فعلى كلا المعنيين المطلق والمخصص لا بد وان يكون لهذا العلم منفعة اما منفعته بالمعنى المطلق فظاهر لوصوله الى تحقق علم ما واما منفعته بالمعنى المخصص فيكون اجل من ان ينفع في علم آخر غيره بل يكون سائر العلوم ينفع فيه فالمنفعة المطلقة اذا قسمناها الى اقسامها فلا يخلوا عن ثلثة اقسام الاول ان يكون الموصل منه موصلا الى معنى افضل واجل منه الثاني ان يكون الموصل منه موصلا الى معنى مساو له الثالث ان يكون الموصل موصلا الى معنى دونه بان يكون مفيدا في كمال دون تحصيل ذاته كالافادة والافاضة والعناية والرياسة وما اشبه ذلك والمنفعة المخصصة فهي قريبة من الخدمة واما الافادة الحاصلة من الاشرف في الاخس فانها لا تشبه الخدمة لان الخادم وان كان ينفع المخدوم فالمخدوم ايضا ينفع الخادم فمنفعة هذا العلم هي افادة النفس مبادي العلوم الجزئية وتحقيق ماهيات الامور المشتركة فيها فهذا يشبه منفعة الرئيس للمرؤس والمخدوم للخادم فاذا كان منفعة هذا العلم انما هو كمال لسائر العلوم فيكون الواصل اليه قد حصل الكمال الانساني العقلي الذي هو فضيلته وغايته قال الحكماء ان هذا العلم ينبغي ان يتعلم بعد الطبيعي والرياضي اما تعلمه بعد الطبيعي فلان بعض الامور المسلمة في هذا العلم تبينت في الطبيعي كالكون والفساد والمكان والزمان وتعلق الحركات بالمتحركات وانتهاء المتحركات الى المحركات الاولى وما اشبه ذلك واما تعلمه بعد الرياضي فلان الغرض المقصود من هذا العلم هو معرفة صنع الباري تعالى والجواهر العقلية ومراتب طبقاتها ومن جملة ذلك معرفة النظام في تركيب الافلاك وكيفية حركاتها ومقادير تلك الحركات وغير ذلك مما يحتاج الى علم الهيئة المحتاج الى الهندسة والحساب واما الموسيقى وفروع الرياضيات والاخلاق والسياسات فتوابع غير ضرورية في هذا العلم فان قلت اذا كانت مسائل العلمين انما تبين بمباديها المبينة في هذا العلم وكان هذا العلم محتاجا في البيان الى مسائل العلمين فتصير مسائل العلمين مبادي لهذا العلم ويلزم ان يكون مسائل كل منهما مباديا للاخر ومبينا له ويكون البيان دوريا قلت ليس المراد بكون الشيء مبدأ كونه مبدأ لجميع المسائل مستندة في براهينها اليه بل قد يكون المبدأ الواحد مأخوذا في بعضها ويمكن ان يكون في العلوم مسائل لا يحتاج الى البيان ثم المبدأ انما يكون مبدأ بالحقيقة اذا كان اخذه مفيدا لليقين المكتسب من العلة وما لا يكون كذلك فانما يقال له مبدأ كما يقال الحس مبدأ فان الحس انما يقال له مبدأ لانه يفيد الوجود واذا عرفت هذا فيجوز ان يكون مبادي العلم الطبيعي مبينا بذاته وبعضها يتبين في الفلسفة الاولى على وجه لا يعود هذا البيان الفلسفي مبينا بذلك المبدأ الطبيعي فان هذا هو الدور الممتنع بل انما تبين بذلك المبدأ الطبيعي مسائل اخر بحيث اذا انتجت مقدمة في العلم الاعلى مبدأ لا يجوز ان يكون ذلك المبدأ منتجا لتلك المقدمة بل ينتجها مقدمة اخرى غيرها وبهذا ليس الدور دوريا وايضا فقد يجوز ان يكون العلم الطبيعي والرياضي افاد كل منهما برهان ان وافاد هذا العلم برهان لم لا سيما في العلل الغائية البعيدة فعلم ان الذي يكون مبدأ لنوع ما لهذا العلم من المسائل الطبيعية والرياضية لا يكون بيانه بمباد تتبين في هذا العلم بل اما ان تتبين من مباد يكون بينة بذاتها او تتبين بمباد يكون مسائل في هذا الآن لا يجوز ان يرجع فتصير مبادي تلك المسائل باعيانها وانما تصير مباد لمسائل اخرى غيرها وان تكون تلك المبادي مبادي لامور من هذا العلم ليدل على وجود ما يراد ان يتبين في هذا العلم لميته وايضا فانك ستعلم عن قريب انك يمكنك اثبات المبدأ الاول من غير احتياج الى الاستدلال عليه بالمحسوسات بل تثبته بالمقدمات الكلية العقلية الموجبة لوجود مبدأ

هو وجب

هو واجب الوجود لذاته مع امتناع التغير والتكثر ويوجب المقدمات الكلية ان يكون مبدأ لجميع الموجودات على ترتيبها الا ان القوى البشرية تعجز عن سلوك هذا الطريق البرهاني الذي هو سلوك من العلة الى المعلول الا في بعض مراتب الموجودات على سبيل الاجمال دون التفصيل فعلم ان هذا العلم مقدم من جهة الوجود والرتبة على جميع العلوم متأخر من جهة تعلمنا عنها فهذه هي المقدمات

الفن الاول من علوم ما بعد الطبيعة في العلم الكلي

ويشتمل على فصول

الفصل الاول في الوجود والشيئية والوجوب والامكان والامتناع وغيرها

ان قوما من المتكلمين لا معرفة لهم بالحدود يحدون جميع الاشياء حتى انهم حدوا الوجود الذي هو اظهر الاشياء عند العقل فمن حدود الوجود قولهم انه الذي يوجب كون ما وصف به موجودا وانت قد عرفت في المنطق ان المبادي لا بد ان تنتهي الى الفطريات تصورية كانت او تصديقية وان التعريف بالاخفى والمساوي في المعرفة والجهالة محال والوجود من الامور التي يرتسم معناه في العقل ارتساما اوليا لا يحتاج الى ان يعرف بشيء فكما ان في باب التصديق مبادي اولية يقع التصديق بها لذاتها ويقع التصديق بغيرها بسببها كقولك الكل اعظم من الجزء والنفي والاثبات لا يجتمعان كذلك في باب التصورات مبادي اولية متصورة لذاتها ينتهي اليها تعريف التصورات اذ لو كان كل تصور يفتقر الى ان يسبقه تصور اخر لزم اما الدور والتسلسل وهما محالان واولى الاشياء بان يكون متصورا لذاتها ما كان عاما شاملا لجميع الاشياء وهو الوجود والشيء والوحدة وما اشبهها فكل من رام تعريف شيء من هذه وامثالها وقع في خبط واضطراب ومخالفة للقواعد المذكورة في الحدود فان قول هذا القائل ان الوجود ما يوجب كون ما وصف به موجودا اخفى من الوجود مع كون الموجود من حيث هو موجود لا يعرف الا بالوجود وهو دور وبعضهم عرف الوجود بانه الذي ينقسم الى الفاعل والمنفعل ويفتقر في تعريف الفاعل والمنفعل الى الوجود مع افادة واستفادة فيقال في تعريف الفاعل بانه الموجود الذي يفيد وجود شيء اخر وفي المنفعل انه الموجود الذي يستفيد الوجود من الغير ومنهم من عرفه بانه الذي ينقسم الى القديم والحادث ويحتاج في تعريف القديم والحادث الى الوجود مع اعتبار سبق عدم او لا سبقه فيقال في تعريف القديم بانه الوجود الذي لا يسبقه عدم وفي الحادث انه الموجود الذي يسبقه عدم ولا يريدون بالعدم هنا مطلق العدم والا لزم ان يكون الحادث المسبوق بحادث الى غير النهاية فيما لا انه يصدق عليه انه غير مسبوق بالعدم ويلزم من ذلك ان يكون الشيء الواحد قديما وحادثا وهو محال بل يريدون بالعدم عدم نفس الشيء الموصوف بالقدم او الحادث والغلط في هذين التعريفين من وجهين احدهما ان الفاعل والمنفعل والقديم والحادث اخذ في تعريف كل واحد منها الوجود مقيدا بالافادة والاستفادة وسبق العدم او لا سبقه فيكون اخص من مطلق الوجود والاخص اخفى من الاعم على ما عرفت وثانيهما اخذ كل واحد من الوجود وهذه الامور الاربعة في تعريف الاخر وقد ياخذون في تعريف الشيء والوجود الفاظا يراد فيها مثل الذي وما فيقال ان الشيء او الوجود هو الذي يصح ان يخبر عنه او ما يصح الخبر عنه فان يصح والخبر الماخوذين في التعريف مع كون كل واحد منهما اخفى من الشيء والوجود فهما اعني الذي وما يراد فان الشيء والوجود فالوجود والشيء لا يصح ان يعرفا بشيء من الاشياء فانه لا شيء اظهر واوضح وابين منهما فتصورهما فطري بقي هنا فائدة اخرى وهو ان بعض الفطريات ربما احتاج الى التنبيه والاخطار بالبال بالاسم او بعلامة ولا يكون ذلك التنبيه بالحقيقة معرفا للمجهول ولا مفيدا العلم الا له في النفس واذا كان كذلك فيجوز ان يكون هذه التعريفات التي للوجود والشيئية ينتفع بها بعض الناس على سبيل التنبيه والاخطار بالبال وان كانت اخفى منهما ولا يبعد ان يكون قصد المعرف بها هذا المعنى لا التعريف للمجهول فان مفهوم الوجود والشيء لشدة ظهورهما عند العقل لا يخفى على احد انهما يستغنيان عن الحد والرسم وقد اشار الشيخ في الشفاء الى هذا المعنى بعبارة يقرب من هذه العبارة والوجود والشيئية من المعقولات الثواني التي تستند الى المعقولات الاولى كالجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام والكلي والجزئي وغير

فانه ليس في العالم موجود هو شيء فحسب او موجود فقط وان كان يقال ان الباري تعالى هو نفس الوجود فبينا ان الوجود امر اعتباري لا هوية له في الاعيان واذا كان كذلك فكل موجود لا بد وان يكون اما عقل ونفس وسماء او ارض او انسان او غير ذلك من الحقائق المخصصة ثم اذا تعقلنا هذه الحقائق يتبعها ولزمها بعد ذلك ان يكون شيئا ووجودا وذاتا وحقيقة وماهية وغير ذلك من الامور الاعتبارية وزعم بعضهم ان الشيء اعم من الوجود واستدل عليه بان المعقول الذي يمتنع وجوده في الخارج او الممكن المعدوم عنه يكون شيئا عند العقل لحصول صورته فيه مع انه لا وجود له وهذا تعليل فاسد فانه كما كان شيئا باعتبار كونه معقولا فهو ايضا موجود في العقل ايضا بذلك الاعتبار وكما ان ذلك المعقول ليس بموجود في الاعيان فهو ايضا ليس بشيء فيه فلا فرق بين الوجود والشيئية في هذا المعنى وبعضهم استدل على كون الشيئية اعم من الوجود بان الشيئية يعم نفس الماهية والوجود العارض لها فيكون اعم منهما واجيب بان الوجود يقال على تلك الماهية المخصصة وعلى اعتبار الشيئية التي تخص الماهية فانهما وجدا في الذهن فيكون اعم منهما وزعم بعضهم ان الوجود والشيئية متساويان لصدق كل منهما على الاخر وزعم بعضهم انهما لفظان مترادفان فانهما مفهوم واحد تصوري فطري فان ادعى احد بينهما اختلافا فعليه البيان لمعنى احدهما فقد خفي علينا ذلك فاذا بينه فلا يكون احدهما فطريا فاذا كانا مترادفين فيقال كل منهما على الاخر العيني على العيني والذهني على الذهني وكما يقال للشيئية انها شيء لامتناع ان يقال انها غير شيء فيقال انها موجودة ايضا واذا قيل للموجود انه شيء فهو كما يقال انه موجود فامثال هذه الاطلاقات جرت عادة اللغات بان يقال للشيء ويحمل عليه مثله فانك تقول للموجود انه موجود وللشيء انه شيء ولا يكون هذه التكرارات التي يطلقها اهل اللغة توسعا في اللسان دالة على اختلاف المعاني والتنازع في ان معنى الوجود والشيئية واحد وهو مختلف انما هو تنازع لغوي لا حقيقي وكذلك الحكم كل من ادعى ان مفهوم هذين الاسمين واحد او كل اسمين كذا فانه ان ادعى ان الوضع اللغوي وضعهما لمعنى واحد فذلك بحث ينبغي ان يرجع فيه الى ائمة اللغة ولا تعلق له بالابحاث الحقيقية والمنازع في هذا المقام نزاعه ايضا لغوي فانه اذا قال احد الخصمين المفهوم واحد وقال الاخر بل هو مختلف لان الشيئية يقال على الوجود وعلى الماهية التي هي وراء الوجود اما لغة او اصطلاحا منه او من غيره وحينئذ لا يبقى بينهما منازعة حقيقية ومتى سلم اتحاد المفهومين ثم قال ان الشيئية يخالف حكمها حكم الوجود فانه يصح ان يقال الشيء كذا ممكن الوجود ولا يصح ان يقال انه ممكن الشيئية وكذلك يصح ان يقال ان الشيء الفلاني وجوده من الفاعل ولا يصح ان يقال ان الموجود شيئيته من الفاعل فيكون نقضا لنفسه في الحكم باختلاف الاعتبارين والذي استدل على الاختلاف بينهما بانه يصح ان يقول حقيقة كذا موجودة ولا يصح ان يقول حقيقة كذا شيء ليس بشيء فان لقائل ان يقول ان الجمهور لا يطلقون لفظ الحقيقة على الشيء الا اذا اقترن به الوجود فيصير قول القائل حقيقة كذا موجودة بمنزلة قوله الماهية المقترنة بالوجود لها وجود وهو محال وهذا المحذور غير موجود في قولنا حقيقة كذا شيء وبعضهم قال انما لم يجز ان يقال حقيقة كذا شيء لان الشيء لا يقال الا على المجهول وحقيقة كذا لا يكون مجهولا ليس بصواب فانه ليس من شرط صحة المقولية على شيء كونه مجهولا فان الامور البديهية والمبادي الاولى الاولية يصح ان يقال عليها مع كونها غير مجهولة اذا عرفت هذا فاعلم ان المتكلمين اختلفوا في اثبات الواسطة بين الوجود والعدم فذهب جماعة من المعتزلة منهم ابو هاشم الجبائي واصحابه ومن الاشعرية القاضي عبد الجبار وامام الحرمين الى اثبات الواسطة بينهما وخالفهم باقي المتكلمين وقد طال التنازع والخصام بين الفريقين في هذه المسئلة ونحن نحقق الحال فيها ان شاء الله تعالى فنقول جملة ما احتج به من اثبت الواسطة بين الوجود والعدم بان قالوا الموجودات تشترك في الوجود وكل مشترك في شيء لا بد وان يتميز احدهما عن الاخر بشيء فالاشتراك اذا كان في الوجود فالامتياز بينهما انما يكون بماهياتها المخصوصة وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فلا محالة وجود الاشياء مغاير لماهياتها وذلك الوجود المغاير لها لا يخلو

اما ان يكون

اما ان يكون موجودا او معدوما او لا موجودا ولا معدوما لا جائز ان يكون ذلك الوجود موجودا بوجود اخر والا لزم ان يكون للوجود وجود اخر لكونه شاركا الموجودات في الوجود ويلزم ان يكون ممتازا عنها بامر اخر ويلزم منه ان يكون لكل وجود وجود الى غير النهاية وذلك محال ولا جائز ان يكون ذلك الوجود معدوما لان الموجود به تناقض المعدومية فيمتنع ان يكون الشيء نقيضا لنفسه واذا بطل ان يكون ذلك الوجود موجودا او معدوما تعين ان يكون لا موجودا ولا معدوما وهو المطلوب الحجة الثانية في الاحتجاج لهم ان السواد والبياض اشتركا في اللونية ولا بد من الامتياز وامتياز كل منهما عن الاخر انما يكون بفصل فالجنس المشترك فيه والفصل المميز اما ان يكونا موجودين او معدومين او لا موجودين ولا معدومين والاول يلزم منه ان يكون العرض قائما بعرض وهم لا يقولون به والثاني محال لان العلم الضروري حاصل ان الاشتراك في اللونية بين السواد والبياض لا يكون اشتراكا في العدم الصرف ولا هو اشتراك في الاسم فقط فان بين السواد والبياض شركة ليست بين السواد والفرس ولا بين البياض والحركة وكذلك ما به الامتياز لو لم يكن موجودا لزم ان يكون السواد نفس البياض فتعين ان يكون الثالث فحقوا ان يكون ما به الاشتراك وما به الامتياز لا موجودين ولا معدومين وذلك هو المطلوب وبهذا البيان اثبتوا ان كل واحد من الاعراض المتعينة والعرضية المقولة على كل واحد من تلك الاعراض بل اكثر الاشياء لا موجودة ولا معدومة ويسمون هذه الاشياء احوالا والجواب عن الوجهين ان ما به الاشتراك سواء كان جنسا او عرضا وما به الامتياز فصلا ذاتيا كان او عرضيا كلها من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها الا في الاذهان دون الاعيان وهؤلاء القوم لقد صدقوا في قولهم انها غير موجودة ولا معدومة لو تفطنوا للامور الذهنية التي هي لا موجودة في الاعيان ولا معدومة عن الاذهان ولكنهم لم يفصلوا ذلك ولم يتفطنوا للامور الاعتبارية فوقعوا بسبب ذلك في هذا الغلط ثم الذي يدل على ابطال مذهب القائلين بالاحوال ان السواد المعدوم اما ان يكون لونيته موجودة او معدومة فان كانت موجودة فحال العدم فلا يخلو اما ان يكون شيئا على مذهب من يقول ان المعدوم الممكن شيء فيكون صفاتها ايضا ثابتة لكونها ممكنة فيلزم ان يكون هذا السواد المشار اليه موجودا قبل وجوده وذلك محال وان لم يكن اللونية شيئا فيكون نفيا محضا والنفي المحض لا يثبت له في الاعيان وصف اصلا فثبت ان لونية السواد في حال عدمه معدومة ثم اذا صار السواد موجودا بعد ان كان معدوما فان بقيت لونيته على العدم لزم ان يكون للسواد الموجود صفة معدومة يوصف بها حال وجوده في الاعيان وهو محال وان لم تبق لونيته على العدم بل حصلت مع وجود السواد والحصول هو الوجود فلونية السواد لا يخلو عن الوجود والعدم وهؤلاء القوم جعلوا الوجود وكل ما يشترك به الاشياء وكل ما يمتاز به من قبيل الاحوال التي هي عندهم غير موجودة ولا معدومة ويلزم على هذا الراي ان لا يكون في الوجود موجود فان كل ما في الوجود لا يخرج عن ان يكون اما شيئا به الاشتراك او شيئا به الامتياز فاذا كان كل واحد منهما داخلا في الاحوال فكل ما في الوجود ليس بموجود ولا معدوم وهذا بين البطلان واذا تصور العاقل مفهوم الوجود والعدم على ما ينبغي علم ان النزاع في هذه المسئلة لفظي وذلك لان صفة الشيء لا يخرج عن ان يكون اما حاصلة او غير حاصلة فان كانت حاصلة كانت موجودة لان الحصول هو الوجود وان لم يكن حاصلة كانت معدومة لان معنى العدم لا حصول لها فاذا كانت الاشياء عندهم لا يخرج عن النفي والاثبات وهي خارجة عن الوجود والعدم فقد رجع معنى الحصول واللاحصول الذي هو نفي واثبات الى الوجود والعدم على ما ذكرنا فكما انه لا واسطة بين النفي والاثبات فلا واسطة بين الوجود والعدم الذي هو معناه فظهر ان النزاع لغوي لا حقيقي فما سموه ثابتا هو الذي نسميه نحن موجودا وما سموه نفيا هو الذي نسميه معدوما والله اعلم

المسئلة ليست من المهمات ولا سيما وفي هذا الخلاف ومن تكلم فيها من المتكلمين توهموا انها من جملة مواقع
الانظار والافكار وليس الامر كذلك بل هؤلاء القوم لشدة بلادتهم وخلوهم عن الحقايق يستحقون
المخاطبة وبعض من يقول ان هذه الامور العامة وحيث انها لا موجودة ولا معدومة يقولون انها
ايضا غير معلومة ولا مجهولة ولا معقولة وبعضهم ولا محسوسة ولا معقولة وبعضهم يزعم ان بعض هذه الاحكام
محسوسة واذا لم يكن معلومة ولا معقولة فالكلام فيما اذا لم يعلم وجودها فكيف يحكم عليها بالاحكام
المختلفة وان علم انها ليست بموجودة مع انه لا علم له بها فكيف علم انها ليست بموجودة وكيف صح له
التصديق دون التصور وانه لم يعلم وجودها ولا عدمها فلم لم يسكت عما لا علم له به اصلا ثم العجب من
هؤلاء كيف حكموا عليها بانها لا موجودة ولا معدومة وهم مع ذلك محسوسة وهل ارتكاب امثال هذا
الا جهلا وحمقا ولا يبعد ان يكون سبب وقوعهم في الغلط سماعهم من ارباب العلوم الحقيقية ان الكليات
ليست بموجودة من جميع الوجوه لانها غير موجودة في الاعيان وليست ايضا معدومة من جميع الوجوه
لانها موجودة في الاذهان فيكون بهذين الاعتبارين غير موجودة ولا معدومة وتمادى بهم البغي والضلال
الى ان حكموا بان الباري تعالى لا يطلق عليه اسم الوجود لانه لو كان موجودا فيشارك الموجودات في الوجود
ويلزم ان يكون من قبيل الاحوال وكذلك لا يقال له حقيقة ولا ماهية ولا ذات ولا شيء لئلا يشارك
الحقايق والماهيات والاشياء في ذلك واذا لم يصح اطلاق هذه الالفاظ عليه يصح اطلاق نقايضها عليه
لان الشيء لا يخرج عن السلب والايجاب وحينئذ يلزم ان يكون الباري تعالى لا وجود له ولا حقيقة له ولا
ماهية ولا ذات ولا شيء بل ويلزم ان لا يعرف بوجه من الوجوه لئلا يشاركه غيره في ذلك وهذا هو
التعطيل المحض ولا شك ان هؤلاء كانوا قد انسلخوا عن الفطرة الانسانية والادراكات العقلية واعلم
ان جمهور المعتزلة سوى ابي الهذيل العلاف من قدمائهم وابي الحسين البصري من متاخريهم يقولون
ان المعدوم اما ان يكون ممكنا او ممتنعا فان كان المعدوم ممكنا فيسمونه شيئا ومرادهم بكونه شيئا
ان يكون ذلك المعدوم الممكن ثابتا في خارج الذهن في الاعيان مع خلوه عن صفة الوجود لان الوجود
زائد عندهم على الماهية في الخارج وان كان المعدوم ممتنعا فلا يسمونه شيئا بل يكون عندهم منفيا اي لا يكون
ثابتا في الاعيان واتصاف الممتنع بالمنفي انما هو اتصاف مساواة حتى يكون كل ممتنع منفيا وكل منفي ممتنعا
وتنعكس المقدمة الاخيرة بعكس النقيض الى كل ما ليس بممتنع ليس بمنفي واذا لم يكن منفيا يكون لا محالة ثابتا فيكون
كل ممكن ثابتا قبل ان يتصف بالوجود اذا عرفت محل النزاع في هذه المسئلة فقد استدلوا على كون المعدوم
الممكن شيئا بدليلين الدليل الاول قولهم ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت وينتج القياس من الاول كل معدوم
ثابت واما بيان الصغرى فلان طلوع الشمس في غد معلوم وكل معلوم متميز بدليل انا نتصور فعل شيء في غد
فنرغب فيه ونتصور فعل شيء اخر فننفر عنه مع كون المرغوب فيه والمنفر عنه معدومين واما بيان
الكبرى وهو كل متميز ثابت فهو ظاهر لان مرادهم بالثابت تحقق الماهيات وتعينها في ذاتها والامتياز
بين الماهيات تعين حاصل الا بعد ان يكون تلك الماهيات متحققة وحينئذ يلزم ان يكون الماهيات متحققة
في العدم وهو المطلوب الدليل الثاني قولهم ان الامكان صفة ثبوتية يوصف به الماهيات المعلومة الممكنة
وكل ما وصف بامر ثابت فهو ثابت وينتج من الاول ان الماهيات الممكنة المعلومة ثابتة اما بيان كون الامكان
صفة ثبوتية فلكونه منافيا للامتناع الذي ليس بثابت لانه لو كان الموصوف بالامتناع ثابتا لزم ان يكون
الممتنع الثبوت ثابتا وهو خلف متناقض واذا لم يكن الامتناع ثبوتيا تعين ان يكون الامكان ثبوتيا
والجواب عن الاول انا لا نسلم ان كل متميز ثابت وسند المنع انا نتصور كثيرا من الاشياء الممتنعة كشريك
الباري وجبل من ياقوت وبحر من زيبق مع انكم معترفون بانها غير ثابتة وعن الثاني انه سياتي

البرهان

البرهان على ان الامكان لا وجود له في الاعيان بل هو امر اعتباري لا وجود له الا في الذهن وهو عدمي في
الخارج ثم الذي يدل على ابطال مذهب من يقول بشيئية المعدوم الممكن وجهان الاول ان الماهية المعدومة
الثابتة في العدم على مذهبهم اما ان يكون وجودها ثابتا في العدم او لا يكون ثابتا فان كان وجودها غير ثابت
فلا يكون تلك الماهية موجودة في العدم فيكون وجودها منفيا مسلوبا وحينئذ يمتنع ان يكون ذلك الوجود
واجبا لانتفائه او ممتنعا والا لما امكن وجود تلك الماهية وكان الممكن الوجود ممتنعا واذا لم يكن الوجود
واجبا ولا ممتنعا فهو ممكن وقد كان ذلك الوجود منفيا فيكون بعض المنفي ممكنا والعكس وذلك يبطل قولهم
ان المنفي مساو للممتنع وكل ممكن ثابت وان كان وجودها ثابتا لزم ان يكون المعدوم موجودا لان الماهية اذا كانت
في العدم ثابتة وكان الوجود المختص بتلك الماهية ايضا ثابتا في العدم لامكانه فاتصاف تلك الماهية بذلك
الوجود اما ان يكون ثابتا او لا فان كان ثابتا فالماهية والوجود واتصاف الماهية بالوجود كل ذلك ثابت
والصفات الثابتة للشيء يجب ان يوصف بها ذلك الشيء فانه لا معنى لاتصاف الموصوف بالصفة الا ثبوتها له
في العدم فيلزم من ذلك ان يكون الماهية متصفة بالوجود في حالة العدم وذلك محال وان لم يكن اتصاف
الماهية بالوجود ثابتا مع كون الوجود في العدم ممكنا وكذلك اتصاف الماهية بالوجود ممكن ويلزم من ذلك
ان يكون الوجود منفيا عن الماهية وحينئذ لا يكون اتصاف الماهية بالوجود المذكور واجبا ولا ممتنعا
فيكون ممكنا ويعود المحذور المذكور في القسم الاول الوجه الثاني في ابطال مذهبهم انا اذا اشرنا الى شخص
كسواد معين مثلا بانه هو السواد فاما ان يكون قبل وجوده في حال اتصافه بالثبوت هو هذا الشخص المعين
المشار اليه او لا يكون قبل وجوده كذلك بل يكون محتاجا في تصحيح الاشارة الى وجوده او وجود صفاته فان
لم يكن محتاجا في صحة الاشارة الى السواد الى وجوده او وجود صفاته لزم ان يكون السواد مشارا اليه في حال
عدمه وهو محال لان كل مشار اليه فهو موجود بالضرورة وان احتاج في صحة الاشارة الى وجوده او وجود
صفاته لزم ان تصح الاشارة الى السواد حال عدمه فيلزم ان يكون موجودا مع تقدير عدمه لكون السواد
ووجوده ووجود صفاته كلها ممكنة فيكون ثابتة على قواعدهم وتلك الوجودات لها وجودات لها والا لزم
امكانها وثبوتها وهكذا يتسلسل الى غير النهاية وذلك محال ثم لا يكون للفاعل تاثير في الماهية ولا في صفاتها
ولا في ماهيات تلك الصفات لثبوتها عندهم والفاعل انما يفيد الوجود وليس للوجود وجود اخر يفيده الفاعل
وذلك يقتضي الاستغناء عن الصانع تبارك وتعالى ومع ارتكاب هذا المحذور العظيم يلزم ان يكون الامور المقتضية
لصحة الاشارة الى ذلك السواد كلها موجودة حتى تصح الاشارة اليه في تلك الحال ولا يمكن ذلك الا اذا كان
موجودا فيلزم ان يكون قبل وجوده موجودا وهو محال هذا اذا كان ذلك السواد قبل وجوده ثابتا وهو هذا السواد
فان لم يكن كذلك قبل وجوده فاما ان يثبت او لا يثبت فان لم يكن ثابتا بالكلية لكنه ممكن بطل قولهم كل ممكن معدوم
ثابت وان كان ثابتا ولم يكن هذا السواد في حال عدمه فيكون هذا السواد من حيث هو هذا السواد غير ممكن قبل
الوجود بل الممكن انما هو ماهية السواد مطلقا لا هذا السواد المشار اليه بانه هذا فان التقدير انه غير
ممكن من حيث هو هذا السواد واذا لم يكن ممكنا تعين ان يكون اما واجبا او ممتنعا لا جائز ان يكون واجبا والا
لما صح عدمه ولا جائز ان يكون ممتنعا والا لما امكن ان يوجد واذا تبين فساد القسمين بطل ان يكون الممكن
حالة العدم شيئا وان يكون له ثبوت حالة عدمه ولو كان مرادهم بقولهم ان المعدوم ثابت في الاعيان
اي هو ثابت وموجود في الاذهان وكذلك عكسه وهو ان يكون المعدوم في الاذهان ثابتا وموجودا
في الاعيان كبعض الموجودات التي لا يخطر ببالنا احيانا فلا يكون حينئذ موجودة في الاذهان لكان ذلك
صوابا وخلصوا من الهذيانات التي لا تجدي نفعا **واما الوجوب والامكان والامتناع** فقد عرفها بعض الناس بما
يتضمن دورا فقال ان الواجب ما يلزم من فرض عدمه محال والممكن ما لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال

وعرف الممتنع بانه الذي ليس بممكن وان الممكن هو الذي ليس بممتنع اما ظهور فساد تعريف الممتنع والممكن كل منهما بالاخر فلا خفاء فيه وقد ظن بعض الناس ان الممكن هو الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال وان الواجب ما يلزم من فرض عدمه محال لتعريف كل منهما بالاخر وليس كذا فان كان الامكان المأخوذ في تعريف الواجب هو الممكن العامي واما الذي عرف بانه الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال انما هو الخاصي وليس فيه فساد دور وانما الذي يقع في تعريف من قال ان الممتنع هو الذي يجب ان لا يكون والواجب هو الذي يلزم من فرض عدمه محال وانما الخلل في التعريف من جهات اخرى اما في الواجب فقوله انه الذي يلزم من فرض عدمه محال فانه لا يلزم ان يكون فرض لاجل محال الاخر يلزم بل قد لا يلزم من فرض عدمه محال اخر ثم لا يكون ما يلزمه اظهر وابين من نفس عدمه او فرض عدمه وقوله ان الممتنع ما يلزم من فرض وجوده محال خطأ فان المحال هو نفس الممتنع فيكون من قبيل تعريف الشي بنفسه ثم ان امتناعه ليس لما يلزم من فرض وجوده محال بل قد يكون امتناعه لذاته وكذلك الممكن الخاص ليس امتناع وجوده وعدمه لاجل انه لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال بل ذلك له لذاته وكثير من الاشياء يلزم من فرض وجودها وعدمها محال بسبب امور اخر فان الشي قد يجب ويمتنع بامور زائدة على ذاته والحق ان هذه من الامور البينة المستغنية عن التعريف فالوجوب والواجب هو تأكد الوجود والوجود اظهر واعرف من العدم لان الوجود يعرف بذاته والعدم فيعرف بوجه ما بالوجود ان كان لا بد من التعريف فيعرف الامكان بانه سلب الضرورة عن الطرفين ويعرف الامتناع باثبات الضرورة السلبية وسياتي الكلام المفصل في ان هذه الثلثة امور ذهنية اعتبارية وان البحث عنها من اهم مواقع الانظار والمباحث فيطلق على عدة معان منها انه قد يعنى به الوجود في الاعيان مطلقا او الوجود الدائم او الوجود الواجب لذاته او ما يستحق له الشي من حيث هو كذلك او ما يكون الامر فيه مؤديا الى الغاية المطلوبة منه او كون الشي ذا غاية عقلية صحيحة وقد يطلق الحق ويعنى به حال الاعتقاد من حيث انه مطابق للشي الواقع في الاعيان او حال القول من حيث انه مطابق لما في النفس ويسمى هذه المطابقة صدقا وقيل ان الحق انما يقال بالنسبة الامر في نفسه الى القول او العقد واما الصدق فانما يقال بالنسبة القول او العقد الى الامر في نفسه وفي هذا نظر فانك اذا قلت قول حق وقول صدق لا يراد فيهما الا مطابقة ذلك القول لما في الخارج ولا بد وان يكون ما في الخارج ايضا مطابقا لذلك القول فلا معنى لما ذكروه وذكروا ان الحق الاقاويل ان يكون حقا ما دام صدقه واحق ذلك ما كان صدقه اوليا ليس لعلة واول جميع الاقوال الصادقة منتهية اليه كل الاقوال عند التحليل قولك لا واسطة بين الايجاب والسلب وان كل قسم من اقسام الحق قسم من اقسام الباطل يوازيه وقوم من الاوائل يسمونه بالسوفسطائية ينكرون حقية قولا وعقدا وما اظن انه بقي في زماننا هذا منهم احد وطريق مناظرتهم ان يقال هل تعلمون انكم في هذا الانكار محقين او مبطلين او متشككين فان اعترفوا بحقية الانكار فقد اعترفوا بحقية علم ويلزم منه الاعتراف بان دعواهم باطلة ثم اذا علموا بطلان دعواهم انه ليس في العالم حق فيكون هذا اعترافا منهم بحقية شي ويسقط انكارهم بانه لا حق وان قالوا انا نحن متشككون فيقال هل تعلمون انكم تشكون في ذلك وتنكرون امرا وتفهمون شيئا من الاقوال فان اعترفوا بانا نعلم شكنا وانكارنا ونفهم الاقوال فقد اعترفوا بحقية علم وان قالوا لا علم لنا بشكنا وانكارنا ولا نعلم انا موجودون او معدومون فقد انقطع عن هؤلاء مواد العقل والفيض وعدمت الفطرة البشرية منهم فسقط الاحتجاج والاستدلال معهم ولم يبق رجاء الاسترشاد والارشاد فليس الا ان يؤمروا بالجلوس في النار ويضربون ضربا مبرحا فان النار واللانار والالم واللاالم واحد فليس لهم دواء غير هذا حتى يعترفوا قسرا ثم بحث في الوجود والعدم قد ذكرنا فيما سلف ان العدم لا يعلم ولا يتصور الا بالوجود ثم لما كان اعتبار الموجود غير اعتبار الوجود فكذلك يكون اعتبار المعدوم غير اعتبار العدم اذا عرفت هذا فالموجود ينقسم

الى ثلثة اقسام الى موجود لذاته وبذاته وهو الاول الحق فانه موجود لذاته لانه ليس وجوده لشي اخر غيره كالاعراض التي وجودها انما هو لمحالها وموجود بذاته لا بسبب والى موجود لذاته لا بذاته وهي جميع الجواهر المستغنية عن المحل فهي من حيث انها ليست كالاعراض التي وجودها لغيرها بل هي موجودة لذاتها ومن حيث هي موجودة بغيرها لا يكون موجودة بذاتها لان لوجودها سببا يعلم من جهة والى موجود لا لذاته ولا بذاته فهو كالاعراض فانها من حيث ان وجودها لجواهرها التي هي محالها ليس وجودها لذاتها بل لغيرها ومن حيث ان لوجودها سببا اخر ليست موجودة لذاتها بل هي موجودة بسبب هو الموجد لها تقسيم اخر للوجود الموجود اما ان يكون موجودا بالذات وهو جميع ما حصل في الاعيان سواء كان واجبا او ممكنا جوهرا كان او عرضا فان لكل واحد من هذه وجودا في ذاته جوهرا كان او عرضا فانه ليس وجود الاعراض بعينه هو وجود محالها فان المحل قد يكون موجودا ولا سواد فيه ولا حركة له ثم يوجد السواد بعد ذلك ويحدث الحركة فالسواد والحركة وسائر الاعراض وان لم يكن موجودة لذاتها ولا بذاتها فهي موجودة بالذات فيكون موجودة في ذاتها بهذا الاعتبار واما ان يكون موجودا بالعرض كالعدميات مثل العمى والسكون والعجز وكذلك جميع الامور الاعتبارية الذهنية التي لا يكون متحققة الوجود في الاعيان ومع ذلك يقال عليها انها موجودة في الاعيان بالعرض اذا علمت هذا فاعلم ان قوما من الناس يظنون ان الشي اذا انعدم تعاد هويته بعينه في الزمان الثاني كما كان في الزمان الاول الذي عدم فيه والذي يدل على امتناع اعادة المعدوم ثلثة براهين البرهان الاول قد عرفت ان جملة الفارق بين المتشاركين في النوع من الهيئات اما المحل او الزمان عند اتحاد المحل كسوادين حصلا في محل واحد لكن احدهما بعد بطلان الاخر فاذا كان الزمان من جملة ما يتميز به المثلان فلا يتصور اعادة المعدوم فان الكائن في الزمان الثاني غير الذي كان في الزمان الاول فكل واحد من السوادين انما يتشخص بزمانه فلو اعيد السواد المعدوم لوجب اعادة الزمان الذي كان متميزا به ويلزم من اعادة ذلك الزمان ان يكون الزمان موجودا في زمانين قبل وبعد فيلزم ان يكون للزمان زمان الى ما لا يتناهى وذلك محال البرهان الثاني ان السواد المتشخص في الخارج اذا عدم ثم فرضنا عوده بعد عدمه فالمعاد اما ان يكون هو السواد من حيث هو سواد او السواد من حيث هو سواد مطلق او السواد باعتبار امر اخر والاول محال والا لكان كل سواد شاركه في نوعه هو ذلك المعدوم المعاد وهو بين الفساد وكذلك كل سواد يمكنك ان تعتبره من حيث ماهيته المطلقة فيلزم المحذور الاول على ان السواد من حيث اطلاقه لا يكون موجودا في الخارج فضلا عن ان يكون معادا وان كان الثالث وهو ان يكون المعاد هو السواد باعتبار امر اخر فذلك الامر ان كان هو المحل لزم ان يكون كل ما حصل في ذلك المحل هو ذلك السواد وليس كذا وان لم يكن ذلك الامر هو المحل بل غيره فان لم يكن مغايرا لبقاء الاشارة الى هويته في حال العدم لزم ان يكون هوية الشي في حال عدمه هو هويته في حال وجوده وذلك محال وان كان مغايرا لبقاء الاشارة الى هويته لزم ان لا يكون بين المعاد والمستانف وجوده فرق فيكون كل مستانف معادا وبالعكس وهو باطل البرهان الثالث ان المعدوم الذي زال عنه الوجود في الزمان الاول لو عاد بعينه في الزمان الثاني فاما ان يكون الوجود الحاصل في الزمان الثاني هو نفس الوجود الاول او يكون مغايرا له فان كان الاول لم يكن المعدوم معادا بوجودين فلا يكون معادا وقد فرضناه معادا هذا خلف وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يحصل لمحله استعداد الوجود الثاني ولا يحصل فان حصل لمحله استعداد الوجود الثاني يلزم ان يكون المعاد قد عرض له عارض لم يكن له في الاول فلا يكون المعاد معادا بعينه وقد فرضناه كذا لا مع كون ذلك الاستعداد لم يكن حاصلا ثم حصل وان لم يحصل لمحله استعداد الوجود الثاني يكون اختصاص المعدوم المعاد بالوجود الثاني ترجيحا من غير مرجح وهو محال واستدل فخر الدين على امتناع اعادة

المعدوم بوجوه ثلثة الاول ان الشئ المعدوم لا يبقى هويته بعد العدم فكلما لا يبقى هويته بعد العدم
لا يوصف بامكان العود لان موضوع الصفة الوجودية يجب ان يكون وجوديا فاذا لم يوصف بامكان العود
فلا يمكن اعادته الثاني لو صح اعادة المعدوم بعينه لصح اعادة الوقت الذي وجد فيه ابتداء معه
ايضا ويلزم من جواز ذلك ان يكون وقت اعادته بعينه هو ابتدائه فيكون ذلك الشئ مبتدا ومعادا في زمان
واحد وذلك محال الثالث لو كان اعادة المعدوم ممكنا والممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فاذا فرضنا
وجود مثله مع فرض وجوده يلزم وجود الاثنين من غير وذلك ويرد على اول هذه الوجوه انا
لا نسلم ان الامكان صفة ثبوتية بل هو من الاعتبارات العقلية على ما سنحققه فيما بعد سلمنا كونه صفة
ثبوتية لكنه اذا لم يوصف المعدوم في حال العدم بامكان العود لا يمكن ان يعود فان الماهية المعدومة
في حال وجودها الاول يمكن ان يوصف بوجود ثان واما المجوزون لاعادة المعدوم بعينه وهم المسلمون
واكثر فرق المتكلمين فقد احتجوا بان المعدوم لو كان عوده ممتنعا بعينه فامتناعه اما ان يكون لذاته
او للازم ذاته او لعارض مفارق للذات فان كان امتناع العود لذاته او لبعض لوازمها وجب ان لا يوجد
اصلا وان كان امتناع العود لعارض مفارق للذات فذلك العارض يمكن ان يزول فحينئذ يبقى ذلك المعدوم
بحسب ذاته ممكن العود وقد فرضناه ممتنع العود هذا خلف وقد اجابوا عن هذا بجواب حسن فقالوا
لا نسلم ان امتناع وجوده ثانيا اذا كان لذاته او للوازمها وجب ان لا يوجد اصلا لجواز ان يكون وجوده
الثاني ممتنعا ووجوده الاول ممكنا فان الامتناع ههنا انما هو لمعنى العود لا لمعنى الوجود مطلقا وقوله ان كان
امتناع العود لعارض فان العارض يمكن زواله فيمكن عود المعدوم قلنا ليس كل عارض يمكن زواله لان بعض
عوارض الماهية لا يمكن زواله عن بعض الاشخاص التي لها الا ترى ان السواد والبياض عرضيان للماهية
الانسانية ثم ان احدهما يصير لازما لبعض اشخاصها لا يجوز زواله والاخر لازما للبعض الاخر كالسواد
للزنجي والبياض للتركي وبعض الفضلاء زعم ان امتناع عود المعدوم بديهي غير مفتقر الا الى تنبيه ما
واخطار بالبال ولكن انما يتم ذلك بعد تصور معنى العود على جهته ووجود الفطنة التامة وعدم تدنس
الفطرة بالاخلاق السيئة والعادات الردية مع بعض العلوم المتعارفة واذا ازيل عن النفس هذه
العاهات والامراض يصير كثير من مطالب الحكمة بديهيا **الفصل الثاني في المقولات واحوالها وما يتعلق بها** اعلم
ان الموجود ان لم يكن قابلا للعدم وهو الذي يصح ان يقال فيه ان انيته نفس ماهيته فهو الباري جل جلاله
الواجب الوجود لذاته وان كان قابلا للعدم وهو الذي يقال فيه ان انيته اي وجوده زائد على ماهيته
فهو الممكن لذاته ثم الممكن اما ان يكون لا في موضوع وهو الجوهر او يكون في موضوع وهو العرض ومعنى قولهم
في الموضوع ان الشئ اذا حل في شئ فاما ان يكون الحال سببا لوجود المحل او لا يكون فان كان سببا يسمى
الحال صورة والمحل مادة وهيولى والذي لا يكون الحال سببا لوجود المحل بل يكون الحال متقوما بالمحل
يسمى الحال عرضا والمحل موضوعا فالموضوع اخص من المحل فيكون ليس في موضوع اعم من ليس في محل
لان نقيض الخاص اعم من نقيض العام ويعنون بكون الشئ في المحل هو ان يكون الحال جامعا للمحل بكليته
بحيث لا يصح مفارقته من غير ان يكون جزءا منه وقد ينسبون امورا الى الاشياء بانها فيها ولا يكون
لفظة في في جميعها بمعنى واحد بل هي مستعملة في الكل بالاشتراك اللفظي فان قولك زيد في الزمان
او المكان او في الخصب والراحة او في المدينة والحركة وكون الجزء في الكل والخاص في العام والكل في الاجزاء
والماء في الكوز ليس لفظة في في الكل بمعنى واحد فان كون الماء في الكوز ليس بمعنى زيد في السنة او في الشهر
او كون السواد في الثوب ولا بينهما معنى مشترك الا معنى الاضافة لكن هي غير مختصة بنوع فان متى وعلى
ونحوهما تدل على اضافة ثم الاضافة الزمانية مغايرة للمكانية في ذاتها وكذا جميع ما ينسب اليه لفظه

في واذا لم يكن نفس الاضافة مرادة بلفظة في بل كانت خصوصيات الاضافة مختلفة فيها وكل واحد من تلك
الخصوصيات له مدخل في معنى في فيكون اللفظ مستعملا فيها على سبيل الاشتراك اللفظي وقولهم ان الكل
في الاجزاء هو اشبه بالمجاز من الاشتراك لان الكل هو مجموع الاجزاء واذا لم يكن الكل في الاجزاء فلا يكون
في واحد منها وقد يقال ايضا الجزء في الكل كما قيل الكل في الجزء فلو كان للمعنى واحدا في كليهما لزم ان يكون الشئ
مشتملا على المشتمل عليه ولا يجوز ان يقال ان الكل يجمعها معنى واحد وهو الاشتمال والاحاطة فان
الاشتمال والاحاطة ليستا بمعنى واحد فان اشتمال الزمان على الشئ لا يكون كاشتمال المكان عليه بل المكان نفسه
لا يكون اشتمال الجزئيات على الشئ بمعنى واحد فان اشتمال الكوز على الماء لا يكون كاشتمال البيت او المدينة
او الاقليم على ذلك الماء وكذلك الحكم في الظرفية فانه ليس ظرفية الزمان كظرفية المكان ولا ظرفية جزئيات
المكان كما ذكرنا بمعنى واحد وكذلك يختلف كون الشئ في الحركة وكون الحركة فيه وكون الشئ في الراحة و
الخصب ولا يخلو عن تجوز وانت فيمكنك بما اعطيناك من هذا البحث ان تنظر في كل واحد من المواضع التي تستعمل
فيه لفظة في فتعرف انها مجاز وانها حقيقة بعد معرفتك انه لا يجمعها معنى واحد اذا عرفت هذا فقول
بعضهم انه يمتاز بقولنا ان الحال مجامع للمحل بالكلية عن كون الخاص في العام والشئ في الزمان والمكان فان الحال
غير شايع بالكلية في العام وكذلك الشئ في الزمان والمكان وبقولنا بحيث لا يصح مفارقته يمتاز عن كون الشئ
في المكان وفي الخصب والحال لتجوز انتقاله عنهما ويمتاز بقولنا من غير ان يكون جزءا منه عن كون الجزء في الكل كاللونية
في السواد والحيوانية في الانسان فانهما شايعان فيما نسبا اليه نعم مع انهما نسبا اليه من السواد والانسانية
ليسا بمحلين للونية والحيوانية وهذا فيه مساهلات من وجوه احدها انا بينا ان لفظة في في الكل مشترك
واللفظ المشترك لا يحتاج الى فاصل معنوي يميزه عما يشاركه في اللفظ لانه ليس بجنس ولا معنى عام وانما
الذي يحتاج الى ذلك في الاشتراك المعنوي كالحيوانية وحينئذ لا يحتاج الى هذه القيود المميزة المذكورة
وانما اللفظ المشترك ينصرف الى المعنى المخصوص بقرينة اما لفظية او معنوية والذي ذكر في شرح الموجز
في محل بالنسبة الى محال الاشتراك كقرينة للفظة في ويجري ذلك مجرى الرسم ويكون القيود المذكورة
فيه كالفصول والخواص على سبيل المساهلة وثانيها قوله بحيث لا يصح مفارقته غير محتاج اليه لان ما لا محل
له لا يشيع بكليته في شئ اصلا وثالثها قوله من غير ان يكون جزءا منه واحترازهم عن اللونية في السواد
والحيوانية في الانسان فانه سنحقق فيما بعد ان اللونية والحيوانية لا يزيدان على نفس السواد والانسان ليكونا
فيهما والحكماء الاوائل الذين سبقوا ارسطو زمانا كانوا يقولون الجوهر هو الموجود لا في محل والعرض
هو الموجود في المحل والمعلم الاول هو الذي بدل التعريف بقوله هو الموجود لا في موضوع والعرض بالموجود
في الموضوع ونعني بالموجود الماخوذ في تعريف الجوهر هو الموجود الواقع في الخارج فان الوجود الذي يكون
في الذهن هو حاصل في محل وانواع الجواهر خمسة لان الموجود الذي ليس في موضوع ان كان في محل فهو الصورة
ومحله يسمى هيولى والمركب عنهما هو الجسم وان لم يكن كذلك فهو الجوهر المجرد عن المادة فاما ان يتعلق بالاجسام
تعلق التدبير والتصرف او لا يتعلق بها اصلا فالاول هو النفس والثاني هو العقل فهذه انواع الجواهر
جوهر جسماني وجزاه الهيولى والصورة وجوهران روحانيان نفس وعقل فلنعد الان الى الاجناس العالية
من الجوهر والعرض وهي المقولات العشر على ما هو راى المشائين على وجه المسامحة ثم نذكر بعده ما هو الحق
ان شاء الله تعالى اما الجوهر يجب ان نعلم ان هذه الاجناس العشرة انما سميت اجناسا عالية لانه ليس وراءها
ما يعمها الا الوجود وهو لا يصلح ان يكون جنسا لما تحته من المقولات لوجوه الاول ان الوجود يقع
على انواع الجواهر والاعراض بالتشكيك الحاصل بسبب التقدم والتاخر وكلما وقع على ما تحته بالتشكيك
لم يكن جنسا بيان الصغرى ان وجود ما هو في موضوع لا يخلو اما ان يكون مع وجود موضوعه

اوبعده ووجود ما ليس في موضوع لا يكون مع وجود ما في الموضوع ولا بعده ايضا وهذا دليل ظاهر
على تقدم وجود ما ليس في الموضوع على وجود ما هو في الموضوع فيكون الوجود مقولا على الجواهر والاعراض
بالتشكيك واما بيان الكبرى فظاهر لكون الجنس جزءا لماهية الانواع التي تحته ويمتنع حصول التفاوت
في ذلك الجزء واورد عليه فخر الدين بان العدد الناقص لما كان جزءا من العدد الزائد وكان الجزء متقدما على
الكل فيكون العدد الناقص متقدما على العدد الزائد فالعدد يكون مقولا عليهما بالتشكيك وما كان كذلك
لا يكون مقولا على ما تحته قول الجنس واجاب عنه بان العدد الناقص انما يكون متقدما على العدد الزائد
من جهة ما هو موجود لا من جهة كونه عددا فمفهوم الوجود وان لم يكن مقولا على ما تحته بالسوية فمفهوم
العدد مقولا على ما تحته بالسوية فالتشكيك وقع في الوجود الذي هو خارج عن الماهية لا في العدد
وهذا الجواب فيه نظر فان العدد الناقص لو كان جزءا مقوما للعدد الزائد لم يمكنا تعقل العدد الزائد
ماهية واحدة بدون النظر الى شيء اخر ولانا سنبين فيما بعد ان العدد لا هوية له في الخارج ولا وجود له
الا في الذهن فهو امر اعتباري لا يصلح للجنسية ثم الذين عللوا بهذا التعليل يقولون ان السواد الاشد
يمتاز عن السواد الانقص بفصل مقسم وحينئذ يلزم ان يكون السواد جنسا مع كونه واقعا بالتشكيك
فبعض ما هو جنس واقع على ما تحته بالتشكيك فبطل قولهم لا شيء من الاجناس بواقع على ما تحته بالتشكيك
الوجه الثاني ان الوجود لو كان جنسا لما تحته لوجب ان يكون واجب الوجود داخلا تحته وكلما دخل
تحت الجنس فان حقيقته يكون مركبة من جنس وفصل ينتج لو كان الوجود جنسا كانت حقيقة واجب الوجود
لذاته مركبة من جنس وفصل وهو محال الوجه الثالث لو كان الوجود جنسا لما تحته فلا بد وان يكون
امتياز كل واحد من الانواع عما يشاركه في الجنس بفصل وجودي فانك قد علمت ان الفصل جزء من النوع و
يمتنع ان يكون الفصل العدمي جزءا من ماهية النوع فالفصل اذا كان موجودا يكون الجنس جزءا من ماهيته
فيحتاج الفصل في امتيازه عن النوع الى فصل اخر ويعود الكلام الى ذلك الفصل الاخر ويلزم من ذلك
التسلسل وهو محال الوجه الرابع لو كان الوجود جنسا لم يمكن ان نعقل الماهية مع شكنا في وجودها
ولما نعقلها مع الشك في وجودها علم ان الوجود ليس بجنس لما تحته وقد عرفت في المنطق الوجه الخامس لو كان
الوجود جنسا فان احتاج الى الموضوع كان عرضا ويلزم من ذلك ان يكون الجنس العرضي مقوما للجوهر الذي تحته
وذلك باطل وان كان مستغنيا عن الموضوع كان جوهرا ويلزم ان يكون الجوهر مقوما للعرض الذي تحته و
ذلك محال الوجه السادس لو جاز ان يكون جنسا لما تحته لكان جنسا للممكن الذي هو تحته وح يمتنع
زواله عنه وكلما امتنع زواله عن شيء كان واجب الثبوت له ويلزم من ذلك ان يكون الممكن لذاته واجبا
لذاته ثم اذا كان الوجود جنسا لما تحته فكما يكون جنسا للممكن يكون جنسا للواجب ويلزم تركبه من جنس و
فصل وكل مركب ممكن لذاته فيكون الواجب لذاته ممكنا لذاته هذا خلف ونحن اذا بينا فيما بعد ان الوجود
امر اعتباري لا يحتاج الى هذا التطويل فان الاعتبارات الذهنية لا يكون اجناسا وفصولا والمشهور
من مذهب المشائين ان الجوهر جنس لما تحته وذلك غير معلوم فان الجوهر لما كان هو الماهية التي اذا وجدت
في الاعيان كانت لا في موضوع فيجوز ان يكون الاشياء التي يصدق عليها انها لو وجدت في الاعيان
كانت لا في موضوع غير مشتركة في شيء من الذاتيات واما فخر الدين فقد استدل على ابطال كون الجوهر
جنسا لما تحته بانه لو كان جنسا وجب ان يكون كل واحد من الانواع الجوهرية التي تحته مركبا من الجنس
والفصل فلا يخلو فصول تلك الانواع اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كانت جوهرا فيكون داخلة تحت
جنس الجوهر وكلما دخل تحت الجنس وجب تركبه من الجنس والفصل وكذلك يكون حكم فصل الفصل ويذهب
الى غير النهاية وحينئذ يكون للماهيات النوعية مقومات غير متناهية وهو محال وان كانت الفصول

بدون الناقص الذي هو جزؤه وليس كذلك بل نعقل العدد الزائد

اعراضا

اعراضا لزم ان يكون العرض مقوما للجوهر وهو محال لانه لو كان العرض جزءا من الجوهر كان جزء الجوهر محتاجا
الى الموضوع وهو محال واورد عليه بانا لا نسلم ان الفصول اذا كانت جواهر يجب اندراجها تحت الجوهر وانما
يكون ذلك لازما ان لو كان الجنس مقولا على الفصل قول الجنس على انواعه لكن لم لا يجوز ان يكون مقولا على كل
من الجنس والفصل قول الجنس على انواعه ولا يكون جنسا للفصل وهذا الوجه في ابطال كون الجوهر جنسا اجود
من ابطاله بقوله ان الجوهر هو الموجود لا في موضوع فان الموجود امر عرضي على ما عرفت فهو غير صالح للجنسية
ولا في موضوع قيد سلبي ولكن هذا ليس بحد ولا رسم تام فلا يلزم من ابطال جنسيته ابطال جنسية الجوهر
وللجوهر له خواص عند الحكماء منها انه لا ضد له لان الضدين عندهم هما الذاتان المتعاقبتان على موضوع
واحد وبينهما غاية الخلاف واحترزنا بقولنا عندهم اي عند الحكماء عن العوام فان الضد عندهم عبارة
عن المساوي في القوة الممانع واذا كان التعاقب على موضوع واحد شرطا في الضدية وكان الجوهر لا موضوع
له فلا ضد له وقد يأخذ بعضهم في تعريف الضدين مكان الموضوع المحل فعلى هذا بعض الجواهر لها ضد
كالصور على مذهب القائلين بها ثم بعضهم بعد ذلك يعتبر غاية الخلاف وبعضهم لا يعتبر فان اعتبر ذلك
لا يكون بين جميع الصور تضاد فلا يكون صورة الماء ضدا لصورة الارض اذ ليس بينهما غاية الخلاف بل
يكون غاية البعد بين صورة المائية والنارية وبين صورة الهوائية والارضية وعلى مذهب افلاطون
ومن قبله من الحكماء فسواء اعتبرت في التعريف الموضوع او المحل فان الجواهر لا ضد لها على رأيهم لانها
لا محل لها على رأيهم ومن خواص الجوهر ان بعضه يقصد بالاشارة الحسية كجزئيات الاجسام وبعضه
بالاشارة العقلية كالمفارقات وزعم بعضهم ان الاشارة العقلية يعم جميع الجواهر وليس كذا فان
للجسم من حيث هو جسم وان كان معقولا وكذا الجسم المجرد عن جميع العوارض فكيف يعمل بجزئيات الاجسام
المتشخصة وانها لا يمكن ان يكون معقولة ولا يشار اليها اشارة عقلية الا بطريق العرض لانه لا معنى
للاشارة العقلية الا نفس الادراك للشيء فهي دلالة عقلية واما العرض الجزئي فلا يشار اليه اشارة
حسية ذاتية لان ذاته ليس لنفسه بل ذاته لغيره فالمقصد بالاشارة الحسية انما هو موضوعه ولا يشار
اليه اشارة عقلية لان الجزئي من حيث تشخصه لا يكون معقولا وزعم بعضهم ان العرض الجزئي يجوز ان يكون
مقصودا بالاشارة العقلية لامكان تعقله بدون الاضافة الى المحل وغفل هذا ان الجوهر الجزئي يمكنه وكذا
فانه يمكن تعقله بدون التشخصية المشار اليها وقد كان الجوهر الجزئي والعرض الجزئي عند هذا القائل يكاد ان
فانهما لا يقصدان بالاشارة العقلية وللجوهر والعرض الكليان يشتركان في صحة القصد اليهما بالاشارة
العقلية فلا يبقى فرق بين الكلي والجزئي ويخالف كلامه الاول ما ذكره في الثاني وبعض الحكماء زعم ان
الاشارة العقلية لا يجوز في غير المفارقات واذا حقق معنى القصد بالاشارة العقلية وانكشف
عن فهومها على ما ينبغي لا يبقى ههنا نزاع ومن خاصية الجوهر ان الواحد منه يجوز ان يكون موضوعا
للضدين والاضداد كثيرة لتغيره في نفسه لا لذاته ولا يرد بدون تغيره في ذاته تغير الجوهر القابل
للاضداد في نفسه بل التغير يكون واقعا الذات بالنسبة الى الهيئات والصفات الوجودية المتقررة
في ذاته من غير ان يكون الجوهر في ذاته متغيرا ولا بالنسبة الى الامور الخارجية ولا ينتقض هذا بالسطح
الابيض اذا صار اسود فان السطح عرض وقد قبل الضدين مع تغيره في ذاته وكيف قلت ان قبول
الضدين من خاصية الجوهر الغير المتغير في ذاته لانا نقول ان القابل لهما هو الجسم لا السطح فالجسم هو
المتغير في السواد والبياض المتقررين في ذاته لا ان السطح يتغير في ذاته وكذلك لا ينتقض باللون المطلق
الذي يصح ان يكون سوادا مرة وبياضا اخرى وقبوله الضدين مع عرضيته وتغيره في ذاته لان اللون
المطلق لا هوية له في الخارج يزيد على السواد والبياض بل الذي جعله لونا هو بعينه الذي جعله سوادا

اوبياضا فاذا زال السواد وحصل بدله البياض فليس ذلك بانسلاخ فصل السواد عن تلك اللونية مع
بقاء اللونية بعينها ثابتة وطريان البياض عليها بل اذا بطل فصل السواد بطلت لونيته التي كانت
له وحصلت لونية اخرى فلا بقاء للونية ليكون قابلة للضدين فاندفع الاشكال وانا بينا فيما ان اللونية
من الامور الاعتبارية التي لا صورة لها في الاعيان فلا يكون قابلة للضدين فلا يحتاج الى هذا التطويل
وقولنا يقبل الضدين لتغيره في نفسه لا لذاته احترزنا به عن تغير الظن الكاذب صادقا فانه لتغير
الامر في نفسه لا لذاته فان الظن لما كان قابلا للصدق والكذب وهما صفتان فعندنا انقلاب الظن من الكذب
الى الصدق لا يكون ذلك بتغير نفس الظن في ذاته بل بتغير الضدين الطاريين عليه فانك اذا ظننت ان
فلانا في المسجد ولم يكن فيه فان ذلك الظن يكون كاذبا فاذا بقي هذا الظن مستمرا دائما الى وقت دخوله
الى المسجد فان ذلك الظن الكاذب لا محالة يتعقب صادقا لا لتغير ذات الظن فانه ما تغير بتقرر منه موجودة
فيه بل انما تغير الظن بالنسبة الى امر خارجي هو المظنون الكاذب الذي انقلب صادقا بعد زمان اخر وهذه
الخاصية ليست عامة لجميع الجواهر فان العقول المفارقة لا يتغير بوجه ما واما النفوس الناطقة فيقع لها
تغير باعتبار الاخلاق الشريفة والخسيسة والملكات الجيدة والردية والاعتقادات الحقة والباطلة
وكذا الكليات الجواهر على راي المشائين انها جواهر لا تغير لها والجسم الكلي لا تغير له في ذاته وتغيره باعتبار
مقوليته على الاسود والابيض وغير ذلك انما هو لمطابقته المختلفات في الالوان وغيرها لا لتغيره
في ذاته ومن خواص الجوهر ان وجوده لذاته لا لغيره وعلى راي المشائين لا يعم جميع الجواهر فان الصور وكليات
الجواهر جواهر عندهم مع ان وجودها لغيرها الا انها لا قيام لها بذاتها والهيئات على رايهم وجودها في نفسها
هو وجودها لمحلها لانها لا يحصل لها وجود اولا ثم يلحقها وجودها في محلها وهذا خلاف كون الشمس
في مكانها من فلكها المخصوص فان ذلك الكون ليس نفس وجودها فانه يمكننا ان نتوهمها كائنة في غير ذلك
الفلك وسياتي تحقيق هذه الاشياء ان شاء الله تعالى ومن احوال الجواهر التي يشاركها فيه بعض الاعراض
الاشتداد والضعف فان المشائين زعموا ان الجواهر انما لم يقبل الاشتداد والضعف لانها لا تضاد فيها
ومن شرط الاشتداد والضعف ان يكون من الضدين وزعم بعضهم ان عدم التشكيك فيها لاستحالة
الاشتداد والضعف وهذا ليس بصواب على مذهب المشائين فانه ليس جميع انواع التشكيك انما بالاشتداد يكون
والضعف فقد يكون بالتقدم والتاخر والاولى والاخرى وغير ذلك مما عرفته في المنطق مما لا اشتداد فيه
ولا تضاد ثم ان المشائين الذين يقولون لا اشتداد ولا ضعف في الجواهر ولا تشكيك يقسمون الجواهر الى جواهر
اولى وهي الاشخاص والى ثواني وهي الانواع والى ثوالث وهي الاجناس ويزعمون ان الاشخاص اولى بالجوهرية
من الانواع لانها عرف الجوهر بانه الموجود لا في موضوع لانه عرف ذلك من الاشخاص وسبقت القسمة
للاشخاص وكانت احق بالمعنى الذي لاجله سميت بالجوهرية واما المفارقات فهي اولى بالجوهرية من غيرها
لكونها اسبق من جميع الجواهر في الوجود وكذلك الانواع اولى بالجوهرية من الاجناس لان الطبايع النوعية
يكون اقرب الى التحصيل واتم في ذاتها وفي جواب ما هو من الجنسية ويرد على مذهبهم ان الجوهر جنس والجنس لا يجوز
ان يقع فيه التشكيك فكيف يحكمون بان بعض الجواهر اولى بالجوهر من البعض الاخر والاخرى والاولى احد
الانواع التي يقع به التشكيك ولو بدلوا قولهم ان بعض الجواهر اولى بالجوهرية من البعض بقولهم اولى
بالوجود العقلي كان اولى حتى لو خصصوا بالوجود العيني ما كان يصح ايضا فان النوع والجنس لا وجود
لهما من حيث النوعية والجنسية حتى يكون الموجود العيني يقع عليهما بالتفاوت الا ان يقولوا انا نريد بالكلي
في النوع والجنس نفس الطبيعة فقط التي يصدق عليها النوعية والجنسية سواء كانت في الاذهان او في
الاعيان فح يمتنع ان يكون الاشخاص اولى بالجوهرية من الانواع لان الشخص زائد على الطبيعة النوعية بعوارض

زائدة

زائدة على الجوهرية فجوهرية الاشخاص التي للانسانية لا يكون باعتبار سواد وبياض وغيرهما من الاعراض بل
باعتبار الطبيعة الانسانية فقط فعلى هذا ايضا لا يبقى لكون الاشخاص اولى في الجوهرية من غيرها معنى وكان
بعض العلماء لما راى قوة هذا الايراد حكم صريحا بان الجوهرية واقعة على ما تحتها بالتشكيك مع عدم قبولها
للاشد والاضعف ثم يقول معللا كون الوجود ليس بجنس انه واقع على ما تحته بالتشكيك فقد وقع بين الكلامين
تناقض والمشهور من مذهب المشائين ان كليات الجواهر جواهر فلقائل ان يقول لهم ان اردتم بالكلي الذي هو جوهر
نفس الطبيعة سواء كانت ذهنية او عينية فيمكن تصحيحه وان اردتم به الكلي الذي محله الذهن فالمحل الذي هو الذهن
مستغن عن حلول ذلك الكلي لانه لا يتبدل المحل في نفسه عند زوال الصور الجواهر الكلية الا انهم يعللون كون
المعقول من الجوهر جوهرا بانه موجود لا في موضوع اي انه ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع ولا يلزم
ان يكون ذلك المعقول في الاعيان بالفعل قالوا والمغناطيس الذي في الصندوق لا يجذب الحديد بالفعل بل في قوته
الجذب لانه اذا خرج وقرب من الحديد جذبه بالفعل فكذلك يكون حكم المعقول من الجوهر فانه ماهية اذا
وجد في الاعيان كان لا في موضوع فما صدق عليه تعريف الجوهر حكما بجوهريته وهذا الاستدلال فيه غلط
من جهة ان المغناطيس الذي في الصندوق يمكن ان يخرج من الصندوق ويجذب الحديد بالفعل بخلاف الكلي
المعقول من الجوهر فانه يستحيل عليه مفارقة المحل الذي هو الذهن وحصوله في الاعيان مستغنيا عن
الموضوع وانما مماثله من وجه فيجوز ان يوجد مستغنيا عن الموضوع الا انه لا يلزم من استغناء
ما يماثله استغناؤه واعتبر بافتقار الصورة الكلية الى الذهن وعدم استغنائها عنه واستغناء ما
يماثله ويطابقه من وجه من الجوهر الذي في الخارج عن المحل والموضوع وحينئذ لا يلزم من كون الجوهر
الموجود في الخارج ان يكون لا في موضوع ان يكون الكلي الذي في الذهن موجودا لا في موضوع لان الكلي مثال
للجوهر الخارجي ولا يلزم من جوهرية الممثل الخارجي جوهرية المثال الذهني وقد يرجع حاصل هذا الغلط في
الاخير الى اخذ مثال الشيء مكان ذلك الشيء وقد عرفت احوال هذا الغلط في المغالطات واعلم ان الذين
يقولون بان الجوهر جنس ولا يجوز وقوع التشكيك فيه اوردوا على هذا الحكم سؤالا وهو ان الجسم مركب
من الهيولى والصورة فهما علتاه المادية فيجب تقدمهما على الجسم بالجوهرية ويلزم من ضرورة التقدم وقوع
التشكيك في جنس الجوهر ولما راى بعضهم وجوب تقدم الهيولى والصورة على الجسم حكم بانهما ليسا بجوهرين لكون
التقدم والتاخر بينا في الجوهرية واجاب هؤلاء بان التقدم قد يكون بالوجود كتقدم العلة على المعلول و
قد يكون بالزمان والوجود كتقدم الاب على الابن فشخص الاب لا يتقدم على شخص الابن بالانسانية لتساويهما
فيها بل بالوجود والزمان وهما زائدان على الماهية الانسانية الجوهرية وتقدم الهيولى والصورة
على الجسم ليس بالجوهرية ليلزم منه المحذور بل هو بالوجود فيكون وجود الهيولى والصورة يتقدم
على وجود الجسم بالطبع والوجود معنى زائد على ماهية الجسم وجزئيه واما الموجود لا في موضوع فهو في
الثلاثة على السوية لا يكون بعضها اولى بالوجود لا في موضوع من الاخر وهذا الجواب بعينه جواب عن توهم
ان الهيولى والصورة ليسا بجوهرين لما راى تقدمهما على الجسم والتقدم اذا كان بالوجود لا بالجوهرية لا يلزمه
المحذور الذي خاف منه وهو وقوع التقدم والتاخر في الجوهرية ثم الجوهرية التي معناها موجود لا
في موضوع كما صدقت على الجسم صدقت على جزئيه هذا غاية ما اوردوه في السؤال والجواب ولقائل ان يقول على
لسان المجوزين لوقوع التشكيك في الجوهرية ان الجسم لما كان مركبا من الهيولى والصورة وماهيته حاصلة
من مجموعهما فلو لم يكن الهيولى والصورة جوهرين لم يكن المجموع المركب منهما جوهرا فالجوهرية لاحقة بالجسم
بتوسط جوهرية جزئيه كما لحقت الجوهرية بالحيوان بتوسط جوهرية جسميته او نفسه فيكون الجوهرية اولى
بالجسم او بالنفس من المجموع وهذه البحوث وان كانت حسنة لطيفة الا ان اكثرها جدلية واما الجواب المحقق

عما ذكروه سؤالا وجوابا هو ان الوجود امر اعتباري لا هوية له في الاعيان على ما ستحققه فتقدم العلل
على المعلولات الجوهرية لا يكون بالوجود الذي لا صورة له في الخارج بل بالذات والجوهرية ثم لما كان جعل
جعل الهيولى غير جعل الصورة فهما اثنان مختلفان في الوجود والماهية ومجموعهما هو الجسم وهو اعتباري
لا يوصف بالجوهرية فانه ليس هناك الا الهيولى والصورة واجتماعهما وهو هيئة تعرض لهما عند ضم
احدهما الى الاخر فلا يجب ان يحصل من معنى الاجتماع العرضي جوهرية ثالثة فالجسم الذي هو عبارة عن
اجتماع الجزئين عرض ومما استدل به المشاؤن على ان كليات الجواهر ان الماهية الجوهرية الواقعة في
الاعيان كالانسانية مثلا ان لم يكن جوهريتها لذاتها فيكون جوهريتها لاحقة بالماهية الانسانية
بسبب خصوصها وتشخصها وح لا يكون الجوهرية ذاتية ولا لازمة لتلك الماهية وان كانت جوهريتها لنفس
ماهيتها فيلزم ان يكون كليات الجواهر جواهر وبهذا البيان اثبتوا ان اجناس الجواهر وفصولها جواهر
والجواب ان ماهية الانسانية التي قيل فيها ان جوهريتها اما لذاتها او لتشخصها هي ذهنية وهي مثال لما
في العين والمثال لا يشارك الحقيقة الخارجية والا لزم ان يكون مثال النوع نوعا فكان مثال الانسان الذي
في الذهن انسانا في الخارج وكيف يصح ذلك والمثال يفتقر الى المحل وهو الذهن مع امتناع المفارقة في القيام
بالذات والمثل الخارجي قايم بذاته مستغن عن المحل ولو كانا الحقيقة واحدة لكان النوع الواحد بعضه يقوم
بذاته وبعضه يفتقر الى المحل وذلك عندهم ممتنع في الطبيعة الواحدة وايضا لو كان المثال الذهني مشاركا
للمثل الخارجي في الحقيقة والجسم الخارجي مستغن عن المحل فكان يجب على المثال ان يستغني عنه والمثال
لا يتغذى ولا ينمو ولا يتكلم ولا يمشي والخارجي يصح فيه هذه الاشياء واذا كان كذلك فلا يلزم ما ذكروه
في الاستدلال ان الماهية ان لم يكن جوهرا يكون الجوهرية لاحقة بتلك الحقيقة لتخصصها فان الماهية المذكورة
عرض وما في الخارج جوهر ومثال الحقيقة لا يكون نفس الحقيقة ولا جوهرا فان مثال الحيوان الذي في الذهن
وان كان فيه مثال التغذي والنمو لا نفسهما فكذلك فيه مثال الجوهرية لا نفس الجوهرية واما مثال زيد وعمرو
فجوهريتهما انما هو لانسانيتهما وهي التي يزعمون ان المثال المطابق لكل يحصل منهما فان ارادوا بالكلي نفس الطبيعة
والحقيقة التي للشيء الموجود في الخارج فقط سواء كانت في الذهن او في الخارج وسواء كانت مانعة من
الشركة او لم يكن مانعة فيكون هذا الكلي جوهرا واقعا في الاعيان هكذا ذكره الجماعة وفيه تحقيق ربما
نشير اليه ان شاء الله تعالى وقد ذكرنا ذلك في باب المغالطات ان الفصول اجزاء للجواهر وجزء الجوهر جوهر
فلا حاجة الى اعادته هذا خلاصة ما ذكروه في مباحث الجوهر واما العرض فعلى ما هو الراي المشهور للمشائين
اما ان يقتضي قسمة او نسبة والقسم الاول وهو الذي يقتضي القسمة لذاته هو الكم وهو ان اشترك اجزاؤه
في حد واحد فهو الكم المتصل وان لم يشترك فهو الكم المنفصل ثم المتصل ان لم يكن قار الذات فهو الزمان و
ان كان قار الذات فهو اما ان يكون قابلا للقسمة في امتداد واحد وهو الخط او يقبلها في امتدادين وهو
السطح او يقبلها في امتدادات ثلثة وهو الجسم والكم المنفصل هو العدد والقسم الثاني وهو الذي يقتضي نسبة
فلم نجد لاحد من القدماء كلاما محصلا معقولا في حصره في اقسام معلومة واذا تعذر قسمته الى انواعه
بالفصول الذاتية او العرضية تعين الاستقراء فاحد اقسام النسبة نسبة الشيء الى مكانه وهو الاين والثاني
الى زمانه وهو المتى والثالث الاضافة كالابوة والبنوة والاخوة وغيرها والرابع كون الشيء مؤثرا
في غيره وهو ان يفعل والخامس قبول الشيء الاثر عن غيره وهو ان ينفعل والسادس هو الهيئة الحاصلة
للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى البعض وبسبب نسبة تلك الاجزاء الى الامور الخارجة عنه وهو الوضع والسابع
نسبة الشيء الى المحيط بكله او بعضه ينتقل بانتقاله وهو الملك واما القسم الثالث وهو الذي لا يقتضي
قسمة ولا نسبة فهو الكيف وله اربعة انواع لانه اما ان يكون محسوسا باحد الحواس الخمس مع بطوء الزوال

فهو المسمى

فهو المسمى بالانفعاليات وان كان مع سرعة الزوال فهو المسمى بالانفعالات وان لم يكن محسوسا بالحواس بل كانت
مختصة بذوات الانفس فان كان ثابتا يسمى ملكة وان كان غير ثابت سريع الزوال يسمى حالا وان لم يكن محسوسا ولا متعلقا
بالنفوس فاما ان يكون استعدادا نحو القبول ويسمى لا قوة او نحو اللاقبول ويسمى قوة وان كان تجاوز هذه الاقسام
كلها فهو الكيفية المختصة بالكميات فالتي تختص بالكمية المتصلة فكالاستقامة والانحناء والتي تختص بالكمية المنفصلة
فكالزوجية والفردية فهذا هو الكلام الاجمالي في ضبط هذه المقولات وحصرها على سبيل التساهل ومجموعها على
راي المشائين عشرة الجوهر وقد ذكرناه والكم والكيف والاضافة والاين والمتى والوضع والملك وان يفعل وان ينفعل
فلنتكلم في كل واحد منها على سبيل التفصيل واذا كانت هذه هي الاجناس العالية فلا حد لها لانه لا جنس لها ولا فصل
ولا يعمها الا الوجود وقد عرفت انه لا يجوز ان يكون جنسا واما الذي يعم هذه المقولات التسعة العرضية
والعرض ليس بجنس للاعراض فانا نعقل السواد والبياض ثم نعقل بعد ذلك اضافته الى المحل معين فنسبة كل
واحد منهما الى محله المستغنى عنه تابعة لماهيته وحقيقته فليست العرضية ذاتية للاعراض بل هي من لوازم
الاعراض فلا يكون جنسا وربما علل ذلك بقولهم انا نعقل السواد والحركة او اي نوع كان من انواع
الاعراض ونشك في عرضيته فلا يكون العرضية ذاتية للسواد واذا لم يكن ذاتية للسواد وغيره فلا يكون
جنسا وهذا الوجه ضعيف فان القائلين بهذه المقالة يقولون ان الجوهر جنس ثم يثبتون جوهرية الصور
والفصول وكليات الجواهر ببيانات وحجج وح يقول لهم القائل فانا نعقل الصور والفصول والكليات ونشك
في جوهريتها فيلزم على سياق ما ذكرته في العرضية ان يكون الجوهرية عرضية فلا يكون جنسا للجواهر وقد قلتم
انها جنس هذا خلف فان اجابوا عن هذا بان الذي شك في جوهريته صورة او فصل او كلي انما هو لغفلته وعدم
تنبهه لمفهوم الجوهر او معنى الصورة او الفصل فيقال لهم فهكذا قولوا في السواد والبياض وغيرهما من
الاعراض انه انما امكن ان يشك في عرضية السواد والحركة وغيرهما من لم يفهم مفهومات هذه الاعراض
او لم يفهم معنى الجوهر او العرضية واذا استعملنا معهم هذا الطريق فيتعذر عليهم اثبات كثير من الاجناس وستقف
عند انتهائنا الى تحقيق الامور الاعتبارية على احوال الاجناس والفصول والصفات وغير ذلك من الصفات
الذهنية ان شاء الله تعالى واما الكم فقد عرفوه بانه الذي لذاته يقبل التجزي واللاتجزي والتناهي واللاتناهي
والمساوات والتفاوت واحترزوا بقيد انه لذاته يقبل التجزي والتناهي والمساوات ومقابلاتها عن الكم
بالعرض وهو الذي يكون موجودا في الكم او الكم موجودا فيه او يكون حالا في محل الكم فان الكم بالعرض
بالمعاني الثلثة يوجب التجزي والتناهي والمساوات ومقابلاتها لكن بواسطة كون الكم موجبا لهذه الاشياء
لا لكون طبيعة العارض للكم او العارض لمحله او المعروض للكم يوجب هذه الاشياء لذاتها ويجوز ان يكون
الشيء الواحد بحسب اعتبارين مختلفين كما بالذات وبالعرض معا كالزمان فانه كم في ذاته وهو ايضا كم بالعرض
لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة والمراد من التجزي هو تاتي ان يفرض فيه شيء غير شيء لا التجزي بالفعل
الذي لا يلزم الكم لان الافلاك والكواكب كمياتها لا تتجزى بالفعل واما اللاتجزي المقابل للتجزي ان اخذ بمعنى انه
لا يتاتى ان يفرض فيه شيء غير شيء فهو ينافي الكم فلا يجوز ان يكون موجبا له وان اخذ اللاتجزي مقيدا بالفعل
فلا يكون ذلك من خواص الكم لان كثيرا من الاشياء التي ليست بكم لا تتجزى بالفعل واما التناهي واللاتناهي
فيرد عليه ان كثيرا من الاشياء التي ليست بكم يوصف باللانهاية كالنفوس المفارقة فان الشيء لا يخرج عن
النفي والاثبات فيجب ان ينقص في التعريف على قوله انه الذي يقبل لذاته التجزي والنهاية والمساواة والتفاوت
ليتخلص من هذه الاشكالات وهذه الخواص الثلث التي للكم يلحق الجسم بتوسط الكم فالكم يقبلها بالذات والجسم
يقبلها بتوسطه فان قلت فقد حكمتم في اول الطبيعيات بان الفصل والقطع والتجزي تقبله المادة دون غيرها
وههنا قد خالفتم وحكمتم ان الذي يقبل التجزي وهو الانفصال لذاته انما هو الكم قلنا ان التجزي الذي تقبله المادة

انما هو التجزي والانفعال بمعنى الانقسام بالفعل واما التجزي المذكور ههنا فمعناه انه يتأتى ان يفرض فيه
شيء غير شيء فذلك من خواص الكم ولانه يجوز ان يكون السبب الذي بعد المادة لقبول الفصل والقطع والانقسام
هو الكم ثم ان الكم يقبل هذه الاشياء بتوسط المادة وان كان المصحح للقبول انما هو المقدار فانه يمكن ان يكون اسم
مصححا وجود شيء في غيره ثم يقبل هو بالعرض ذلك الشيء فان قلت فانت فقد عرفت الكم بالتجزي والتناهي
والمساواة ومقابلاتها وهذه الاشياء لا يمكن ان تتصور الا بالكم وذلك يكون تعريفا دوريا قلت
في الجواب ان التعريف المذكور للكم لو كان تعريفا حديا او رسميا لكان ذلك دورا وكيف يكون كذلك والكم من
الاجناس العالية التي لا جنس ولا فصل لها فلا ذاتيات مقومة لها فلا حد ولا رسم لها بل هو تعريف بحسب الاسم فقط
وذلك لان الكم وان كان مقوما للتجزي والتناهي والمساواة ومقابلاتها الا انه لا يلزم من تصور ماهيته
كل واحد منها تصور ماهية الكم على سبيل التفصيل لانه ليس كل ماهية تصورناها يجب ان يكون جميع ذاتياتها
يخطر ببالنا مفصلة بل قد يخطر على الاجمال مثاله الهيولى والصورة المقومين للجسم فانا نتصورها على جهة
الاجمال والا لامتنع ان نتصور الجسم المركب منهما ولا نتصورها على جهة التفصيل والا لم نحتج في اثباتهما الى برهان
بل كما عند تصور الجسم وشعورنا بوجود يحصل لنا العلم بوجودهما من غير احتياج الى برهان وتنبيه او اخطار
بالبال والجسم وان كان اشهر من جزئيه الهيولى والصورة تفصيلا فلا يكون اشهر منهما اجمالا مثال ذلك الانسان
مركب من نفس وبدن فانه اشهر من جزئه الذي هو النفس لانا نحتاج في اثبات وجود النفس الى برهان او تنبيه
مع استغناء الانسان عنهما تفصيلا واما على جهة الاجمال فان النفس يجب اخذها في تعقل الانسانية مجملة
كما هو مسألتنا هذه فان التجزي والتناهي والمساواة والتفاوت وان تقوم كل واحد منها بالكمية لانها
انقسام او انقطاع او اتفاق او اختلاف في الكم فكل واحد منها اشهر من اخطار الكمية بالبال مفصلة
وان كان الكم من حيث الاجمال اعرف منها لكون الكم ذاتيا لكل واحد منها فلا جرم ساغ لنا ان نعرف بها الكم
معرفة بحسب الاسم وهذا خلاصة ما ذكره الشيخ الالهي في التلويحات وذكر في المطارحات ان المتميزين من الحكماء
المشائين يوردون هذه الاشياء في معرض حمل وذكر خواص على سبيل التحديد واما اقسام الكم فتنقسم الى المتصل
ومنفصل وقد عرفت في اول الطبيعيات معاني المتصل ويريدون بالمتصل ههنا ما هو كفصل من فصول الكم
فالمتصل بهذا المعنى هو الذي يمكن ان يفرض له اجزاء تتلاقى عند حد مشترك يكون نهاية لحد ثم المتصل
ينقسم الى القار الذات والى غير قار الذات والقار الذات ينقسم الى محض طول فقط ويسمى خطا والى طول وعرض فقط
ويسمى سطحا والى طول وعرض وعمق ويسمى جسما تعليميا وانت فقد عرفت في الطبيعيات ان الطول لا يوجد
مجردا عن العرض ولا الطول والعرض مجردين عن العمق في الخارج وانما العقل هو الذي يتصور الطول مع قطع النظر
عن العرض وكذلك يتصور الطول والعرض مع قطع النظر عن العمق وكذلك يتصور الثلاثة مع قطع النظر
عن الجسم الطبيعي الذي هو محل الجسم التعليمي فهذه كلها اعتبارات عقلية والجسم التعليمي مغاير للجسم الطبيعي لما عرفت
ان الشمعة يتبدل عليها الابعاد الثلاثة مع بقاء ماهيتها وجسميتها في جميع الاحوال وهذا يدل مع تغايرهما
على عرضية الجسم التعليمي والجسم ذو المقادير لانه هو المشتمل على الابعاد الثلاثة دون غيره واما غير القار
الذات الذي لا ثبات له فهو الزمان ويدل على دخوله في الكم المتصل ان الآن الذي فيه هو حد مشترك يكون
نهاية للماضي وبداية للمستقبل وهو معنى كون الاجزاء تتلاقى عنده وقد ظن بعضهم ان المكان نوع آخر من الكم
غير ما ذكر وليس بصحيح لانه حده انه السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وانت تعرف
ان الظاهر والباطن والحاوي والمحوي من المضاف واما السطح فمن الاقسام المذكورة في الكم واما الكم المنفصل
فهو الذي لا يوجد لاجزائه حد مشترك تتلاقى عنده الاجزاء كما كان في المتصل وهو العدد واما من توهم ان
العدد الفرد يكون فيه واحد متوسط بين الباقي من الآحاد المصطفة فيكون الواحد المتوسط حدا مشتركا

بين الاعداد المترتبة في الصف وهي ثلاثة ثلاثة واجيب عنه بان العدد الفرد اما ان يفرض في نوع منه كالسبعة
مثلا آحاد مترتبة يكون واحد منها في الوسط والباقي موضوع على جوانبه فيبطل حينئذ نوعية بهذا العدد
الذي هو السبعة وفسد تصور الواحدة ولانا اذا فرضنا واحدا من العدد بين اثنين فيكون له طرف
الى كل واحد منهما فينقسم الواحد الوسطاني والعددان الذان على جانبيه فهذه الاعداد المفروضة انها اعداد
ليست باعداد بل هي اما اجسام او كيات متصلة عرض لها العددية ونحن انما نتكلم في الكم المنفصل وهو العدد
لا فيما يعرض له العدد فالعدد من حيث هو عدد لا يكون له حد مشترك وترتيب ووسط وطرف وايضا
فلا اولوية لبعض الآحاد بان يكون وسطا من البعض الآخر وتوهم بعضهم ان القول نوع آخر للكم المنفصل وليس
الامر كذلك لانه ليس بكمية وان عرض له الكمية من حيث العدد كما يعرض لكثير من الجواهر والاعراض فليس كل ما
يعرض له العدد يكون كمية فالقول كم بالعرض لا بالذات وزعم بعضهم ان الخفة والثقل من الكم ولم اجد
فيما وقع الي من الكتب ان القائل بكميتهما يقول انهما من الكمية المتصلة او المنفصلة فان اختار انهما من
المتصلة فاين الحد المشترك الذي تتلاقى الاجزاء عنده وان قال انهما من الكمية المنفصلة فسبب ضلاله سماعه
للجمهور يقولون ان الخفة والثقل فيهما مساواة وتفاوت وهما من خواص الكم فيكونان منه فانه يقال ان الشيء
الفلاني مساو لهذا الآخر في الخفة والثقل او يتفاوتان فيهما وهذا ظن كاذب لان المساواة والتفاوت المذكورين
ههنا غير الذي عرف به الكم فانهم يريدون بالمساواة في باب الخفة والثقل جذب عمود الميزان وفي التفاوت
اشتداد الجذب لزيادة الثقل في الطرف والخفة في الآخر واما المساواة التي عرف بها الكم فهي المساواة
الحقيقية التي هي عبارة عن انطباق طرفي كل واحد من الشيئين على طرفي الآخر ويجب ان تعلم ان هذه المساواة
الانطباقية انما تختص بالكم المتصل دون المنفصل فانه لا يكون في المنفصل طرف ووسط ليتصور الانطباق
المذكور وانما المساواة العامة لهما الشاملة للقسمين هي التي قيل انها اتفاق في الكم ولعل الخفة والثقل
كيفيتان بالعرض لحلولهما في محل الكم فان الثقل قوة تحرك الشيء الى سفل والخفة قوة تحركه الى فوق والقوة تحل
في الجسم كما تحل الكمية فيه ايضا وينقسم الكم قسمة اخرى الى ذي وضع وهو ما يصح ان يكون لاجزائه اتصال
مع ثبات يمكن ان يشار الى كل واحد من اجزائه انه اين هو من الآخر فعلى هذا ينحصر ذو الوضع في الخط والسطح
والجسم واما الزمان الذي هو من الكميات المتصلة فهو مما لا وضع له والى غير ذي وضع وهو ما ليس لاجزائه
اتصال مع ثبات يمكن ان يقال اين كل واحد من الآخر وهو العدد مع الزمان وزعم بعض الناس ان الواحد
لما كان مبدأ للعدد يلزم ان يكون عددا ايضا فادخل الواحد بهذا الطريق في قسم الكميات المنفصلة وهذا
ليس بصحيح فانه ليس كل ما كان مبدأ لشيء يجب ان يكون حقيقته حقيقة ذلك الشيء الذي هو مبدأ له فان النطفة
وان كانت مبدأ للانسان فلا يلزم ان يكون انسانا واذا كان حد الكمية غير صادق على الواحد فلا يكون
الواحد كما لا متصلا ولا منفصلا واخطأ بعضهم في الرد على القائل بان الواحد عدد بانه لو كان
عددا وجب ان يتصف بخاص من الزوجية والفردية فانه اذا لم يتحاش بالاطلاق اسم العدد على الواحد
لم يتحاش من اطلاق اسم الفرد عليه فان الفرد اذا كان هو الغير المنقسم بمتساويين فهو صادق على
الفرد ونحن انما منعنا الفردية لامتناع العدد عليه فكيف يبطل هو العددية لامتناع الفردية
والزوجية وهؤلاء الذين حكموا بكمية الوحدة حكموا ايضا بكمية النقطة معللين بكونها مبدأ
لجميع انواع الكميات لان الواحد لما كان مبدأ للعدد فكذلك النقطة مبدأ للخط والخط للسطح
وهو للجسم فنسبة الوحدة الى العدد كنسبة النقطة الى الخط وهذا تعليل ضعيف وذلك لان الوحدة
جزء من العدد وليست النقطة جزءا من الخط وانما هي نهاية وقد علمت ان النهايات عدمية ليست بموجودة
فكيف يكون داخلة تحت مقولة لان المقولات وجودية لا تدخل تحتها الا ما هو وجودي ولعل ان الوحدة

والوجود امران اعتباريان لا يدخلان تحت مقولة وجماعة المتأخرين من المشائين يساعدون
فى انها لا تدخل تحت مقولة فلا يكون فوقها اجناس ولا تحتها انواع فلا يخل ذلك عندهم بحصر
الاجناس العالية فى عشرة وتوهم بعضهم ان الطول والقصر النسبيان من الكميات كما يقال خط كذا طويل
وسطح كذا عريض وعدد كذا كثير فان كل خط وان كان لا بد وان يكون طويلا وكذلك كل سطح
عريضا وكل عدد كثيرا الا انها احوال تعرض للكم بحسب نسبة البعض الى البعض فليست بكميات صرفة
بل هى امور عارضة للكميات المحضة وزعم هؤلاء ان المتصل والمنفصل المذكورين انهما فصلان لجنس
الكم لا نوعان فى الاعيان على طبيعة جنس الكم لينتدرجان بذلك السبب تحت مقوله من المقولات وحينئذ
يكون العدد واقعا تحت مقوله الكم الذى هو جنسه ويكون المنفصلة التى هى فصله واقعة تحت مقولة اخرى
فيكون العدد من مقولتين فاذا لم يكونا زائدين على جنس الكم فالمتصل لا يخالف المنفصل الا بذاته فقط وهذا
صحيح والخط والسطح والجسم متصلة لذاتها والزمان وان كان متصلا واحدا بذاته الا انه قد يعرض له المنفصلة
بطريق العرض باعتبار انقسامه الى سنين وشهور وساعات تعد وللمكان المساحة تقدير المتصل
والعدد تقدير المنفصل فالماسح والعاد يجب ان يكون له شعور وادراك لا من الجمادات واما المفارقات
الروحانية فهى ارفع من هذا وكم مسوحات تعرضها انفسنا معدودة وحينئذ لا يكون العددية متقومة
لماهياتها بل يكون لاحقة بها واعلم انه لا تضاد فى الكميات اما الخط والسطح والجسم التعليمى من اقسام
المتصل فلا تضاد بينها لانها تجتمع فى الجسم الطبيعى والاضداد يستحيل ان تجتمع فى موضوع واحد
وليس بينها وبين الزمان تضاد لان الضدين هما الذاتان المتعاقبتان على موضوع واحد وليس الزمان
معاقبا لها على موضوع واحد لان موضوع الثلثة هو الجسم الطبيعى وموضوع الزمان انما هو الحركة وليس
بين انواع العدد الذى هو الكم المنفصل تضاد وعلل بعضهم ذلك بان كل عدد اكثر فانه يتقوم بالعدد
الاقل لان الاقل موجود فى الاكثر فلا تضاد على هذا التقدير وهذا ليس بحق على مذهب افاضل [illegible]
فانهم يقولون ان كل واحد من العدد نوع براسه وكل نوع لا يتقوم بنوع اخر فان العشرة نوع
واحد لو تقومت من خمسة وخمسة فلا يكون ذلك ولمن تقومها من اربعة وستة او من ثلثه و
سبعة او من اثنين وثمانية ولا يتصور على ماهية عند تقومها بذاتيات معينة ان يتقوم بعد ذلك
بذاتيات اخرى فالصواب ان يعلل عدم التضاد بين انواع الاعداد بانه ليس بين العدد الاقل والاكثر
غاية الخلاف لان العدد الاكثر لا يمكن ان ينتهى الى حد لا يتصور المزيد عليه بل يذهب الى غير النهاية
لذهاب الاعداد كذلك فان قلت فقد حكمت مطلقا انه لا تضاد فى العدد وهذا الحكم منقوض بالزوج
والفرد المتضادين قلت ليس بين الزوجية والفردية تضاد لوجوه ثلثة الاول ان شرط الضدين
ان يكونا ذاتيين والفردية ليست ذاتية بل هى عبارة عن عدم انقسام العدد بمتساويين فالفردية
يكون عدم الزوجية لا ضدها الثانى انا ولئن سلمنا تضادهما فيكونان من قبيل الكيفيات لا انهما
يكونان من نفس الكميات وهذا الوجه جدلى الثالث وهو اقوى انهما لا يتعاقبان على موضوع واحد لكون
العدد الزوج لا يمكن ان يصير فردا بحلول فى موضوعه وبالعكس فلا يتصور تضادهما واعلم ان الشيخ
الرئيس صرح بان الفردية تتقوم بالزوجية ورد عليه القاضى [illegible] بموضوع
الفردية وان كان تتقوم بموضوع الزوجية كالخمسة الدراهم المتقومة بموضوع الاربعة الا ان الفردية
اما ان يكون عدم الزوجية كما هو المختار او ضدها وعلى كلا التقديرين فالشئ لا يمكن ان يتقوم
بضده ولا بعدمه وبعضهم حكم بتقوم الفرد بالزوج بمعنى ان وجود العدد الزوج فى العدد الفرد
وبعضهم نقض هذا القائل بعكسه وهو وجود العدد الفرد فى العدد الزوج فانه ليس يتقوم احدهما

بالاخر

بالاخر اولى من العكس والشيخ الالهى رد على هؤلاء فى التلويحات بان مراد الشيخ الرئيس فى حكمه بان الفرد
يتقوم بالزوج ان الفرد عدم الزوج والعدميات لا يحصل مفهومها فى الذهن الا اذا حصل مفهوم الوجوديات
التى العدميات عدمها فمفهوم العدميات فى العقل يفتقر الى مفهوم الوجوديات فانا لا يمكننا ان نفهم العمى
الذى هو عدم البصر الا اذا فهمنا البصر الذى هو وجودى فمفهوم الوجودى جزء من مفهوم العدمى
كما عرفت فالعدمى يكون متقوما بالوجودى فى الذهن لا فى الخارج واذا تقوم مفهوم العدمى بالمفهوم
الوجودى فكيف يكون ضده فان الضد لا يتقوم بضده والكميات المتصلة لا تضاد الكميات المنفصلة
لاجتماعها فى الجسم الطبيعى فان العدد قد يعرض للمقادير الثلثة والخط والسطح والجسم التعليمى والجسم الطبيعى الذى
فيه جميع المقادير والزمان لا يضاد المنفصلات لامكان اجتماعهما والكميات لا تضاد بينها وبين باقى
المقولات لاجتماع وهو ظاهر عند الاعتبار فان قلت قد ذكرتم انه لا تضاد فى الكم والصغير والكبير
والقليل والكثير من الكم وهى متضادة قلت مسلم ان الصغير والكبير لا يتصور ان يكون الا كما متصلا
وكذلك القليل والكثير الا كما منفصلا الا انها لا يكون نفس الكمية المتصلة والمنفصلة بل كمية مع اضافة
لا محض الكمية وهى باعتبار كونها كمية غير قابلة للتضاد وباعتبار الاضافة لا يكون بينهما غاية الخلاف
وعلى تقدير كونها كميات صرفة على سبيل المسامحة فليس بينها غاية البعد ليكون متضادة لان الشئ الواحد
قد يكون صغيرا باعتبار اضافته الى شئ وكبيرا باعتبار اضافته الى اخر وكذا الحال فى القليل والكثير
فلو كانت متضادة لزم اجتماع الضدين فى شئ واحد وذلك محال بل قد يكون على مذهب المشائين بين المقدار
الاصغر والاكبر المتعاقبين على مادة واحدة بالتخلخل والتكاثف تضاد اذا لم يشترط فى الضدين
ان يكون بينهما غاية الخلاف وعند اشتراطه لا يمكن التضاد بينهما لان المقدار فى الكبير لا ينتهى الى حد
لا يتصور ان يكون اكبر منه فلا يكون بينهما تضاد واما الاستقامة والانحناء فعلى تقدير تسليم التضاد
بينهما لا يلزم من ذلك ان يكون فى الكميات تضاد لانهما من الكيفيات التى يكون فى الكميات وبعضهم نازع
فى صحة التضاد بينهما لتوهمه ان تسليم التضاد فيهما يوجب ان يكون بين موضوعيهما وهو الكم تضاد وقد بينا
انه لا تضاد فى الكم وقد توهم بعضهم ان بين المكان العالى والسافل تضاد فاذا شرط فى التضاد التعاقب
على موضوع واحد فالمكان العالى والسافل لا يتصور فيه ذلك فلا يمكن فيه التضاد وعلى تقدير تسليم
التضاد فيهما فالتضاد لا يكون بسبب السطح فقد عرفت انه من الكم الذى لا تضاد فيه فالتضاد اما
ان يكون بسبب الحركة او التمكن والتمكن لا يكون فيه تضاد الا بالعرض وزعم المشاؤن ان الكم لا يقبل الاشتداد
والضعف فان خطا لا يكون اضعف من خط ولا سطح من سطح وفى العدد لا يكون خمسة اشد من خمسة ولا
من عشرة والكمية الواحدة لا يقبل الازدياد والنقص وان كان الكم فيه زيادة ونقصان بحسب اعتبار
زائد وناقص لان الخمسة ان قبلت الزيادة فى ذاتها او النقص بطلت الخمسة وحصل شئ اخر وكذلك المقدار
الواحد اذا زاد او نقص بطلت الكمية الاولى وحصل مقدار اخر غير الاول فالشخص الواحد من الكميات
لا يقبل الزيادة والنقصان فى ذاته وكذلك الشخص الواحد لا يزداد ولا ينقص بالتخلخل والتكاثف على ما يراه
المشاؤن بل يبطل المقدار الاول ويحصل الثانى وان كانت الكمية يكون فيها ازيد وانقص ولكن لا يكون
فيها اشد واضعف وفرق المشاؤن بين الاشد والاضعف والازيد والانقص لعدة وجوه الاول
ان الزائد والناقص يمكن الاشارة الى قدر ما زاد وحصل من المقادير ولا يمكن ذلك فى الاشد والاضعف
الثانى ان التفاوت فى الاشد والاضعف انما يكون منحصرا بين طرفين معينين واما الزائد والناقص
فلا يكون التفاوت فيه منحصرا بين طرفين معينين الثالث ان كل شدة وضعف يقتضى حصول نوع اخر
ويختلف الحد بحسب اختلاف الانواع على ما هو مذهب القوم وليس كذلك فى الزيادة والنقصان فان الخط

عندهم طول مجرد بلا عرض ولا يختلف هذا في الطويل والقصير لعدم اختلاف النوع وايضا لو كان الكمية
قابلة للاشد والاضعف لوجب ان يكون في الكميات تضاد وقد بينا عدم التضاد فيها والمساواة التي
هي من خواص الكم لا يقابلها الزيادة والنقصان بل يقابلها الغير المساواة التي ينقسم الى الزيادة والنقصان
فان الشيء الواحد لا يكون له مقابلان واللامساواة لما كانت سلب المساواة فلا يكون مختصة بالكم
بل يصح على غير الكم ايضا الا ان يؤخذ اللامساواة مع قيد الامكان ويسمى حينئذ بالتفاوت والمساواة
من الامور الفطرية التي ينبغي ان لا تعرف بشيء وقد يعرفونها على سبيل شرح المعنى فيقولون انها توهم تطبيق
ابعاد المتصل واحاد المنفصل بعضها على بعض بحيث لا يوجد احد المنطبقين حاصلا عند حد لا يحصل
الاخر عنده واما اللامساواة فهو ان يتجاوز احدهما او يقصر والتعريف الاجمالي وهو قولهم ان المساواة
اتفاق في الكمية اولى من هذه التعريفات المتعسفة المشتملة على الترديد المنهي عنه في التعريف واذا
عرف المساواة بالتطبيق في ابعاد المتصل والمنفصل فالعددان المتساويان لا يكون بينهما حد وسط او ترتيب
فتطبيق الاحاد المذكور فيه ليس بصواب فان التطبيق في الاحاد تفصيل للعدد وذلك مبطل للنوعية فكيف يكون
معرفا له وعلى تقدير صحة التعريف ففيه تجوز كثير وقد ظن بعضهم ان الزوج والفرد نوعا العدد وليس
ذلك بصحيح لان الانواع التي للعدد ذوات مبالغ كالخمسية والتسعية والعشرية وغيرها بخلاف الزوجية
والفردية اللذان لا يتعين فيهما مبلغ ثم ان الانواع عند الحكماء من الطبايع المحصلة في الخارج فلو كانت الزوجية
والفردية نوعين محصلين لزم ان يكون لكل منهما فصل وجودي وانت فقد علمت ان الفردية عدمية ولان
انواع العدد يجاب بها عن السؤال بكم فاذا قيل كم هذا العدد فيقال انه خمسة او عشرة ولا يجوز ان يقال
في الجواب بانه زوج او فرد ولو كانت الزوجية والفردية ذاتيتين لانواع العدد لوجب ان يكون تعقلها
سابقا على تعقل الانواع وليس كذا بل انا نعقل العشرة اولا ثم نعقل بعد ذلك انها زوج والمشهور ان
كل نوع من انواع العدد حقيقة بسيطة واحدة وليس لتلك الانواع من جهة وحداتها وانواعها
اسامي معلومة عندنا وانما نعبر عنها بلوازمها كالاربعة والخمسة والستة وغيرها والخمسة ليست
جزء مقوما للعشرة من حيث ماهية العشرة لانا نعقلها دون الالتفات الى الخمسة وغيرها وهكذا كل عدد
اكثر نعقله بعد قطع النظر عن العدد الاقل وليس الاقل في جميع مراتب الاعداد جزء من الاكثر ولو كان
جزء فلا يكون تقويم العشرة من خمسة وخمسة اولى من سبعة وثلثة وثمانية واثنين على ما ذكرنا
والنوع الواحد لا يكون له مقومات مختلفة يتقوم تارة بهذا وتارة بذاك ليلزم من ذلك اختلاف الحقائق
فانه يمتنع ان يكون لحقيقة واحدة صورتان فلا يجوز ان يقال في تعريف العشرة مثلا انها المركبة من خمسة
وخمسة او غير ذلك فان العشرة ذات واحدة ونوع واحد غير قابلة للقسمة الكمية ولها وحدة
باعتبار تلك الوحدة يلزمها لوازم وخواص والعشرة وان كان فيها كثرة فليست كثرة وعشرة لذاتها
بل لغيرها وهي في نفسها حقيقة واحدة نوعية وكذا باقي انواع العدد والشيخ الالهي زعم ان قولهم ليس للانواع
من حيث وحداتها ونوعياتها اسم يعرفه وهذه الاسماء المتعارفة المعبر بها عن انواع العدد فهي لوازم
لتلك الانواع كالخمسة والعشرة وغيرها ليس بصواب فانا نعلم بالضرورة انا عقلنا العشرة نفسها
لا شيئا هو عدد يلزمه العشرية او نوع مجهول يعرض له العشرية واذا كان النوع الذي يلزمه العشرية او غيرها
مجهول الاسم والحقيقة فكيف امكنه الحكم بوجوده فان قلت انما حكمت بوجوده استدلالا من وجود اللازم
الذي هو العشرية على وجود الملزوم الذي هو النوع قلت انما يستدل بالعشرية على شيء معدود العشرة
لا على النوع المجهول والحق ان الخمسة والعشرة من حيث خمسيتها وعشريتها يقال لكل منها عدد ونوع كما
باقي الانواع الاعداد وهي هذه المذكورة المنطوق بها لا اشياء اخرى مجهولة يلزمها هذه اللوازم والعدد

وانواعه

وانواعه امور فطرية وادراكها بديهي لا يحتاج الى هذه التعسفات المفسدة للاذهان المشوشة للفطرة فانهم
لا يجعلوا الحقايق المعلوم بالبديهة بما التزمهم من كثير الاسهاب في الكلام والبسط في الاصول والفروع مجهولة
وتوهم بعضهم ان العدد لا حقيقة له وليس بشيء واذا لم يكن له حقيقة وهو عدم فكيف يكون للعدم خواص
ولوازم من الزوجية والفردية والزائدية والناقصية والتمامية وغير ذلك من المناسبات العجيبة الغريبة
المذكورة في الارثماطيقي والتاثيرات الحاصلة منه في علم الاوفاق فاذا كان العدد موجودا فالوحدة التي
العدد مركب منها يجب ان يكون موجودا فان الموجود لا يتصور ان يتركب من غير موجود هذا ما ذكره هؤلاء القوم
واقول ان اراد والوجود العدد والوحدة التي هي مبداء الوجود الذهني فهو صحيح وان اراد والوجود
الخارجي فهو ممنوع فانا سنبين ان الوحدة والعدد امر اعتباري لا هوية له في الاعيان ليكون نوعا موجودا
وقول بعضهم في تعريف الواحد انه مبداء العدد ثم تعريف العدد بانه يحصل من اجتماع الاحاد فقد اخذ في
هذا التعريف كل منهما في تعريف الاخر ولان الزوجية يحصل من اجتماع الاحاد مع كونها ليست من انواع
العدد اللهم الا ان يقيد بقوله يحصل من اجتماع الاحاد حصولا اوليا الا ان الاشكال الاول باق بحاله و
بعضهم عرف العدد بانه مجموع الاحاد وطعن فيه انه يفهم منه ان العدد لا ذات له موجود وانما هو نفس مجموع
الاحاد وجملتها وليس كذا بل هو امر يحصل في الاعيان والحق ان العدد امر ذهني على ما سيأتي وقد عرفت ان الواحد
والعدد من الفطريات المستغنية عن التعريف وجميع الاشياء يعدد ويعد بالواحد ويأخذون
في الممسوحات والمعدودات الواحد من كل منها اقل مما يتاتى ان يؤخذ واحدا من ذلك الجنس وقد يكون الواحد
حاصلا بالطبع كبندقة او فستقة وقد يكون الواحد بالعرض كدرهم او دينار واحتجوا على عرضية الوحدة
بانها لو كانت جوهرا لما صح ان يتصف بها العرض لان الجوهر يمتنع عليه ان يكون وصفا للعرض بخلاف ما اذا
كان عرضا فانه يصح ان يوصف بها الجوهر فان الاعراض يوصف بها الجواهر ولان الماء وكثير من الاشياء
قد يكون واحدا ويتكثر بعد ذلك وبالعكس يكون كثيرا ثم يتوحد وحقيقة الماء وغيره مع جسميتها ونوعيتها
واحدة غير متبدلة فيكون تبدل الاعداد هاهنا كتبدل الابعاد على الشمعة فالابعاد والاعداد والوحدة
امور عرضية لا يتبدل بها الانواع ولا يتعين بها جواب ما هو ولان الوحدة لو كانت ذاتية مقومة للجوهر
لوجب ان يكون تعقلها سابقا على تعقل الجوهر وكانت الجواهر غير معقولة الا بها وليس كذا واما عرضية الخط والسطح
والجسم التعليمي فقد مر في اوائل الطبيعيات وعرفت هناك ايضا ان الخط والسطح قد يوخذان بمعنى النهاية فيكونان
عدميين وقد يوخذان باعتبار كونهما مقدارا فيكونان حينئذ وجوديين من باب الكم ومن قواعد المشائين
ان الخط الواحد بالعدد لا يكون موضوعا للاستقامة والانحناء والاستدارة وكذلك السطح الواحد لا يصح
ان يكون موضوعا للتسطيح والتقبيب والجسم اذا لم يتغير عن الحالة التي كانت له لا يصير الخط المستقيم منحنيا و
بالعكس ولا السطح المقبب مسطحا وبالعكس ثم ان الجسم اذا كان يابسا فانه لا يقبل التحدب والانحناء واما الجسم
الرطب فلا يحصل فيه الانحناء بعد الاستقامة الا عند تفريق الاجزاء وحينئذ يكون الحاصل بعد زوال
الانحناء خطا اخر وسطحا اخر واتصالا اخر غير الاول من غير ان يصير المستقيم الاول منحنيا بل بطل
بتبديل الاتصال وحصول اتصال اخر ومن القواعد المشهورة التي لهم ان الاختلاف الذي بين الخط
المستدير والمستقيم والذي بين السطح المستقيم والمستدير انما هو بالنوع واحتجوا بان الاختلاف الواقع
بالاستقامة والاستدارة لا يجوز ان يكون بسبب الموضوع فان الموضوع قد يكون نوعا واحدا فيه الاستقامة
والاستدارة مع انهما قد يتبدلان على موضوع واحد بالعدد كشمعة واذا لم يكن الاختلاف بسبب الموضوع
النوعي او الشخصي فاما ان يكون لازما بسبب ماهية الخط والسطح ولازم الماهية يجب ان يتفق في احادها فكانت
الخطوط او السطوح يختلف بالاستقامة والاستدارة وليس كذا واما ان يكون بسبب عارض غير لازم

فكان يصح لنا ان نستبقي خطا واحدا بالعدد او سطحا واحدا كذلك يرتفع عنه الاستقامة و يحصل بدلها استدارة وذلك غير جائز عندهم فيجب ان يكون الاختلاف بين الخط المستقيم والمستدير و السطح المستقيم والمستدير انما هو بالفصول الذاتية التي يختلف بها الانواع والفصول الذاتية هي التي تكون للمخصص مقوما لوجود الطبيعة المخصصة بحيث لا يمكن بقاء الطبيعة المخصصة مع زوال ذلك المخصص فيكون المخصص مع تلك الطبيعة المخصصة مقومين لحقيقة النوع المركب منها واقول ذكر الشيخ الالهي ان هذا يبتني على ان العرض لا يجوز ان يقوم بعرض آخر اما لا فالمجوز و نعللون جوازه بقيام الملاسة او الخشونة في السطح والسرعة او البطوء في الحركة وحينئذ يتاتي للمنازع ان يقول ان العرض اذا جاز قيامه بعرض كالملاسة في السطح او الخشونة فيه فالسطح الاملس يخالف السطح الخشن بالفعل كما ذكرتم في السطح المستقيم انه يخالف المستدير بالفصل لان السطح الاملس لا يمكن ان يصير خشنا مع بقاء الملاسة في السطح كما قلت في الخط المستقيم والمستدير واذا كانت الملاسة صفة وعرضا في السطح كما هو مذهبهم وكانت الملاسة يمتاز بها السطح الاملس عن غيره كما هو رايهم فنحن اذا رفعنا الملاسة عن السطح لا يبقى ذلك السطح الذي كانت الملاسة عارضة له فيلزم ان يكون الملاسة على قواعدهم مميزا فصليا كما ذكروه في السطح المستقيم والمستدير وقد كنا فرضنا الملاسة عرضا في السطح هذا خلف وكذلك يكون الحكم في البطوء والسرعة انهما فصلان لانا اذا رفعنا السرعة عن الحركة لا تبقى تلك الحركة التي كانت السرعة عارضة له فيكون السرعة مميزا فصليا وكذا البطوء ولا يقال بان الحركة الواحدة قد تلحقها السرعة والبطوء لانا نقول ليس الامر كذلك فان الحركة الموصوفة بالسرعة غير الحركة الموصوفة بالبطوء ومتى حصل احديهما في الحركة لم يبق الاخرى واذا كان امتياز احد الحركتين عن الاخرى انما هو بالبطوء والسرعة ومتى فرضنا زوال السرعة عن الحركة فيحصل البطوء فيها بدله فيلزم ان يكون الحركتان متغايرتين ويستحيل ان يقترن بذات احديهما ما اقترن بالذات الاخرى واذا لم يجز ان يكون الامتياز بلازم ولا بعارض للعلة المذكورة في الخط والسطح المستقيم والمستدير فيكون الامتياز بفصل ثم انه اذا جعل الحركة الواحدة مركبة من السريعة والبطيئة فيجب ان يكون بين السريعة والبطيئة فارق لان الجزء الواحد من الحركة البطيئة لا يمكن ان يعرض تلك الحركة المخصصة بذلك الجزء البطيء بعينها ملحقا بها السرعة بعد تقدير زوال البطوء وارتفاعه فيلزم ان يكون السرعة والبطوء فصلين والملاسة والخشونة ايضا كذلك واذا كانت فصلين فلا يجوز ان يقال انها اعراض قائمة بالسطح فان الفصل لا يصح ان يكون عرضا في الطبيعة الجنسية ولو كان كذلك لكان الجنس الذي هو اللون مثلا عرضا و فصل السواد الذي هو تحته عرضا اخر ويكون حالا في الطبيعة الجنسية التي هي اللون فيكون اللونية والفصل الحال فيه عرضين متحصلين ويلزم من ذلك ان يكون السواد الواحد المشاهد عرضين لا عرضا واحدا وكذلك يلزم ان لا يكون الطبيعة الجنسية جنسا بل يكون طبيعة تامة محصلة نوعية حتى يصح ان يقوم بها عرض اخر ثم اذا فرضنا اللون يحل فيه فصل السواد العرضي فهذان العرضان يكون لهما مشاركات في جنس اخر بخلاف تحته فيكون فصلاهما مرة اخرى عرضا محصلة وهكذا يتسلسل الى غير النهاية وذلك محال وهذا كله انما لزم من جعل الاعراض فصولا فالحق ان الخط والسطح المستدير لا يخالف المستقيم بالنوع وان الاستدارة والاستقامة لا يزيدان على نفس الخط والسطح كل هذا على سبيل المساهلة والا فانت قد عرفت في اول الطبيعيات ان الخط والسطح لا وجود لهما في الاعيان فكل هذه لها تضايعة لا فائدة فيها **ونقول الكيف احد الانواع العرضية** الكم والكيف قد يطلقان على نفس الكمية و الكيفية من جهة بساطتهما وقد يطلقان على المركب منهما ومن موضوعهما فيكون اطلاق اللفظ على هذين

اما باشتراك

اما باشتراك واما بتجوز والكيفية عرفها بعض الاوائل بانها هيئة صالحة لان يقال في جواب كيف الشيء والكمية بانها هيئة صالحة لان يقال في جواب كم الشيء وورد عليه بان الذي يصح ان يقال في جواب كيف الشيء كما يكون كيفا فكذلك قد يكون وضعا وقد يكون ان ينفعل وان يفعل فاذا سئل بكيف عن هذه الثلثة فيقال قائم او محرك او متحرك وكذلك الذي يقال في جواب كم الشيء كما يكون كما فكذلك قد يكون خفة وثقلا فيقال رطل او عشرة ارطال ويمكن ان يجاب عنه بان استعمال فيما عدا الكيف والكم على سبيل المجاز المنهي عنه في التعريف والذي استقر عليه راي فضلاء المشائين في تعريف الكيفية انها هيئة قارة لا يحوج تصورها الى تصور امر خارج عنها وعن موضوعها من غير اعتبار قسمة ونسبة في اجزاء موضوعها فقولهم هيئة يمتاز بها عن الجوهر وبكونها قارة امتازت عن الحركة وان يفعل وان ينفعل وقولهم لا يحوج تصورها الى امر خارج عنها وعن موضوعها امتازت بذلك عن الاضافة والاين والمتى والجدة ويمتاز بقولهم من غير اعتبار قسمة عن الكم ويمتاز بقيد النسبة في اجزاء موضوعها عن الوضع اذا عرفت هذا فاعلم ان الكيف له انواع اربعة الاول الانفعاليات والانفعالات النوع الثاني الملكة والحال النوع الثالث القوة واللاقوة النوع الرابع الكيفيات المختصة بالكميات واما طريق الحصر في هذه الانواع الاربعة فلان الكيفيات اما ان لا يكون عارضة للكميات وان يكون عارضة لها والاول اما ان يكون كمالات او استعدادات لكمالات فان كانت كمالات فاما ان يكون محسوسة وهي الانفعاليات والانفعالات واما غير محسوسة وهي الملكة والحال واما الاستعدادات فهي القوة واللاقوة واما الكيفيات العارضة للكميات فهي ان يكون مختصة بها فهذا وجه الحصر في اربعة ويريدون بالكمال في هذا الموضع نهاية استعداد ما لا ما يكون فضيلة او ملايما للشيء اما الانفعاليات فهي الكيفيات المحسوسة بشرط ان يكون ثابتة كملوحة ماء البحر وحمرة الورد وان كانت الكيفيات المحسوسة غير ثابتة كحمرة الخجل وصفرة الوجل فتسمى انفعالات والثبات وعدم الثبات ليس منوعا فلذلك جعلناها نوعا واحدا وانما سميت بالانفعاليات لانفعال الحواس عنها او لانفعالات حصلت في موضوعاتها لاجل حصولها فيها وانما سميت الاخرى انفعالات لكثرة انفعالات تحصل في موضوعاتها لسرعة استبدالها وليس على الفيلسوف ان يبحث عن معنى الاستفهامات واسبابها بعد فهم المعنى المقصود واما الكيفيات الغير المحسوسة فان كانت ثابتة تسمى ملكة كالعلم وحلم الحليم وان لم يكن ثابتة تسمى حالا كمرض المصحاح ويريدون بالثابت ههنا وبالنوع الذي قبله ما يكون بطيء الزوال ويريدون بالغير الثابت في النوعين ما يكون سريع الزوال وليس الثبات وعدمه للحال والملكة منوعا لهما بل هما نوع واحد ولا يريدون بالملكة حصول تلك الكيفية بالفعل حتى يكون ملكة العلم حصول صورة العلم بالفعل بل يريدون بالملكة القدرة على الاحضار متى اراد صاحب تلك الملكة من غير حاجة الى فكر وروية كالاخلاق الثابتة والعادات المتمكنة والامراض المزمنة وما شاكلها ولا يؤخذ المرض معنى عدميا لكون العدميات غير داخلة تحت مقولة بل ان اخذ معنى وجوديا فيكون هيئة في النفس يصدر عنها الافعال بواسطة الموضوع غير سليمة فان قلت بان ملكة العلم وغيره انما هو استعداد للكمال وانتم فقد جعلتموها من اقسام الكمالات لا من اقسام الاستعدادات قلت ان الملكة وان كانت في نفسها استعدادا الا انها غاية من الغايات التي يتوجه نحوها ويقصد الى جمعها فان العالم والفاضل مراد كل واحد منهما من تحصيل العلم والفضيلة في هذا العلم انما هو ملكة العلم والفضيلة لا حصول صورة صورة من المعلوم والملكة وان كانت غايتها هو حصول الشيء بالفعل الا انه لا يمكن ان يجمع جميع الصور العلمية في نفس هنا دفعة واحدة بل لا يتصور ان يكون العلم حاصلا لنا الا حالا فالملكة وان كانت استعدادات لكمالات فهي كمالات في انفسها والملكة من حيث هي ملكة في الامور المطلوبة لا سيما الحكمة افضل واشرف من الحال من حيث هو حال فلذلك يكون ملكة العلم من جهة ثباتها اشرف وافضل من حصول

صورة صورة يكون في هذا العالم وكذلك ملكة الاخلاق افضل واتم مما يكون حاصلا من الامور التي يضاف اليه الملكات بالفعل كحلم او شجاعة لا يكون ثابتة بالفعل فلاجل هذا اخذ الحكماء الملكات وان كانت في ذاتها استعدادات لكمالات كالات والعلوم الحاصلة للنفوس البشرية بالفعل حالة التعلق بالابدان احوال واما للنفوس الكاملة بعد المفارقة فيكون ملكة العلم مؤدية بتلك النفوس الى حصول الصور العلمية العقلية بالفعل واذا كانت الملكة في نفسها كمالات فالكمالات اعم لانها ان تعلقت بذي النفس فهي المسماة بالملكة وهي الكيفيات الغير المحسوسة وان تعلقت بغير ذي النفس فهي الكيفيات المحسوسة فان كانت ثابتة فهي الانفعاليات وان كانت غير ثابتة فهي الانفعالات التي ذكرناها فالكمال الذي كان غير محسوس فهو نوع الحال والملكة وان كان محسوسا فهو نوع الانفعاليات والانفعالات وهي الكيفيات المحسوسة وشاركت الكيفية الانفعالية الملكة في الثبات والرسوخ وفارقتها بالمحسوسية وكذلك شاركت الانفعالات الحال في عدم الثبات والرسوخ وفارقته بالمحسوسية ايضا واما الاستعدادات فان كانت نحو الانفعال القبول لاثر بسهولة او سرعة كالمراضة واللين فتسمى لا قوة طبيعية ويسمى وما طبيعيا ايضا وان كان نحو اللا انفعال وبطؤه كالمصحاحية لا الصحة فتسمى قوة طبيعية والمصحاحية من الاستعداد الشديد لقبول الصحة واما الصحة فهي التي تحصل الاستعداد لقبولها بالفعل وكذلك يكون الفرق بين المراضة والمرض والاستعداد لما كان المحسوس ولغير المحسوس والذي لغير المحسوس يدخل فيه الملكة فالملكة قد يكون كمالا باعتبار واستعداد باعتبار آخر كالقدرة والقوة على استحضار العلوم والصنايع فان كل واحد منهما غاية مطلوبة في ذاتها فيكون كمالا وهي معدة اعدادا شديدا لحصول العلوم بالفعل وبعض الملكات الكمالية لا يجوز ان يكون استعدادات لكمالات اخرى وذلك كعلوم المبادي العقلية الثابتة الغير المتغيرة فان قلت ان مفهوم الملكة لابد وان يدخل فيها قوة او قدرة فيكون حصول الصور العلمية الثابتة بنفسها والهيئات العلمية لنفوسنا بعد المفارقة ولنفوس الافلاك ذاتا وكذلك علوم المبادي المفارقة على راي المشائين انها تكون لصوق فيها كل هذه لما لم يكن من الكيفيات السريعة الزوال ولم يكن نفس القدرة ولا قوة قريبة فهي بهذا الاعتبار خارجة عن الحال والملكة ولما لم يكن محسوسة فليست بانفعاليات وانفعالات ولا استعدادات ولا كيفيات تتعلق بالكميات فقد خرجت عن هذه الانواع الاربعة قلت بعض الحكماء قسم الكيف هكذا اما ان يختص بالكم او لا فان لم يختص فاما ان يكون استعدادات وكمالات ثم الكمالات اما ان يختص بذي النفس او لا والمختصة قد يكون سريعة الزوال كغضب الحليم وهو الحال وقد يكون بطيئة وهو الملكة فعلى هذا التقسيم يخرج هذه الاشياء المذكوره عن هذه الانواع واما على التقسيم الصحيح العام وهو ان لا يقسم الكمالات الى ما يختص بذي النفس وغيره بل يقسم الكمال الى محسوس وغير محسوس حتى يدخل فيه حال عقل ونفس وغير ذلك ثم لا يوجد الملكة بمعنى الاستعداد بل توجد بمعنى هيئة ثابتة كيف ما كانت لا يحسن جنسها واما الكيفيات المتعلقة بالكميات فاما ان يكون مختصة بالكم المتصل كالاستقامة والانحناء في الخط والسطح واما ان يكون مختصة بالكم المنفصل كالزوجية للاربعة والفردية للثلاثة واما ان هذه الانواع الاربعة تكون انواعا محصلة داخلة تحت الكيف وان التقاسيم فيها بالفصول الذاتية ففيه صعوبة فانه لو قيل ان السواد بحسب ثباته وسرعة زواله ينقسم الى نوعين وكذا الحلم للحليم وغير الحليم الى نوعين فيكون الانفعاليات والانفعالات وكذا الحال والملكة مختلفة بالحقيقة والنوع لصعب علينا ابطاله واما الكيفيات فكثيرة اما المحسوسة فمنها الملموسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والكثافة واللطافة والهشاشة واللزوجة

والجفاف

والجفاف والبلة والثقل والخفة ومنها المبصرات وهو الالوان والاضواء ومنها المسموعات وهي الاصوات الطيبة والمكروهة والحروف ومنها المذوقات وهي الحلاوة والدسومة والحموضة والعفوصة والحرافة والمرارة والملوحة والقبض والتفاهة والمشمومات فهي الروائح الطيبة والمنتنة وتحت كل واحد من هذين القسمين روايح كثيرة لا اسماء لها عندنا وبالجملة جميع الاعراض المحسوسة بالحواس الخمس يكون داخلة تحت مقولة الكيف واما غير المحسوسة من الكيفيات اما الحال فجميع الانفعالات النفسانية السريعة الزوال كغضب الحليم ومرض المصحاح وكذلك اللذة والالم والفرح والحقد والحزن وامثالها اذا لم يكن ثابتة وان كانت ثابتة فيكون داخلة في الملكة واما الملكة فكالعلم والقدرة والخلق واما الكيفيات الاستعدادية فكالمراضية والمصحاحية والصلابة واللين وما اشبهها واما الكيفيات المختصة بالكميات فكالانحناء والاستقامة والزوجية والفردية والاشكال والزوايا باسرها اذا عرفت هذا القدر من تفصيل الكيفيات فاعلم انه لما ثبت تناهي الابعاد فالعالم الجسماني يلزمه الحد فكذلك كل جسم مما في ضمنه فيلزمه الشكل وليس نفس الحد وانما هو هيئة تلزم الجسم المحدود من حيث هو محدود ويكون الشكل حاصلا في جميع ذلك المحدود بمشاركة من الحد والدائرة لا يكون في الخط ولا الكرة في السطح والا كان الخط استدارة او تقوسا وكان السطح اما تقعيرا بحسب اعتبار جانب التجويف وتقبيبا بحسب اعتبار جانب الخارج فالدائرة سطح لا خط وان كانت لا يتم الا بانعطاف خط والكرة جسم لا سطح وان كانت لا يتم الا بتقبيب سطح وفيه نظر فان هذا دل على ان الدائرة ليست في الخط ولا يلزم من ذلك ان يكون الدائرة نفسها سطحا فان من الاقسام ان يكون في السطح وانه لم يكن في خط لا يلزم ان لا يكون خطا خاصا وكذا حكم الكرة ولما كان كثير من الكيفيات تعرض له الاضافة كالعلم والقدرة والخلق توهم بعضهم انها من المضاف وليس ذلك بصواب لانه لا يلزم ان يكون كل ما تعرض له الاضافة ان يكون نفس الاضافة فكان يجب ان يكون الجوهر عرضا لانه قد يعرض له الاضافة كالاب والابن وغيرهما وقد جوز بعضهم ان يكون الشيء الواحد بالذات داخلا تحت مقولتين وما اصاب هذا القائل لان الشيء الواحد لما كان له ذات واحدة فلا يقع الا تحت مقولة وحدة بالذات واما بطريق العرض فيجوز ان يقع تحت مقولة اخرى واكثر ولو جاز ان يقع الشيء الواحد بالذات تحت مقولتين لكان عند دخوله تحت الجوهر وبعض مقولات الاعراض يلزم ان يكون جوهرا وعرضا وذلك محال فان قلت ليس مجموع الجسم الابيض من مقولة الجوهر وحده ولا من مقولة الكيف فاما ان يجعله من مقولة اخرى غيرهما او يكون الشيء الواحد واقعا تحت مقولتين قلت الجسم من مقولة الجوهر والبياض من مقولة الكيف ولا يلزم من ذلك ان يكون مجموع الجسم الابيض من مقولة اخرى فليس كل مركب صار بالتركيب واحدا يلزم ان يقع تحت مقولة اخرى غير المقولات التي وقع كل واحد من اجزائه تحتها فالحقايق المركبة يجوز ان يقع كل جزء منها تحت مقولة واما الحقايق البسيطة فلا يجوز فيها ذلك ونحن انما كان كلامنا في الذوات البسيطة الاحدية فانها هي التي لا يجوز ان يقع تحت مقولتين فعلم ان العلم والقدرة والخلق وغيرها لا يدخل تحت مقولتين ولانها من المضاف ولانه يجب ان لا يمكننا تعقل جزئيات العلم الا بالقياس الى غيرها وليس الامر كذلك لان جزئيات العلم قد ينقطع عنها الاضافة فلا يصح ان يقال المنطق منطق بشيء ولا الهندسة هندسة بشيء ولو كان كما زعم من المضاف وجب الا ينقطع الاضافة عن جزئياته وزعم بعضهم ان العلم بالجوهر يجب ان يكون جوهرا فانه لو كان عرضا لزم ان يكون الحقيقة الواحدة داخلة تحت مقولتين ولكنا اذا عقلنا معنى الجوهر ما عقلنا الجوهر فانما عقلنا العرض لان الذي عقلناه انما هو نفس الصورة الجوهرية وهذا الغلط انما وقع لهذا القائل من جهة اجراء حكم مثال الشيء مجرى حكم الشيء من جميع الوجوه فان الصورة المعقولة من الجوهر حالة في محل وهو العقل وهو غير متقوم بتلك الصورة ولا يستغني بطلانها عنه فلا يكون جوهرا بل الصورة العقلية مثال

لجوهر ومثال الجوهر لا يكون نفس الجوهر واذا حكمنا على هذه الصورة العقلية انها جوهر يكون معناه ان
الذي يطابقها في الخارج الذي يكون الصورة مقولة عليه في الاعيان جوهر لا ان نفس الصورة العقلية
المثالية يكون جوهرا وسيأتيك تحقيقه فيما بعد وان الجوهرية امر اعتباري لا صورة لها في الاعيان
وزعم بعضهم ان الكيفيات الفعلية والانفعالية لا وجود لها في الخارج وهذا من قبيل انكار المحسوسات
فان الجسم الابيض اذا صار اسود مع بقاء ماهيته وجميع اعراضه فانا نعلم ان المتبدل نفس البياض دون غيره
فهو امر زائد على الجميع فكيف يكون عدما محضا وزعم بعضهم ان الشكل هو نفس اللون وهو باطل لوجوه
الاول ان جملة من الاجسام قد يتفق في الاشكال ويختلف في الالوان ويلزم بالضرورة ان يكون المتفق فيه
غير المختلف فيه الثاني لو كان اللون هو نفس الشكل والاجسام الفلكية لها اشكال وهي اعظم الاجسام
فكان يجب ان يكون اشكالها اولى بالرؤية من جميع الاشكال وليس كذا الثالث لو كان اللون نفس الشكل فكان يجب
عند لمسنا الشكل بالحدقة ان نبصر لونه لانهما اذا كانا واحدا لا يصح ان يدركا بادراكين مختلفين لان الشيء
الواحد من جهة واحدة ممتنع عليه ذلك ولما ادرك احدهما بغير ما ادرك به الاخر فهما متغايران
الرابع ان الهواء له شكل لا محالة فلو كان الشكل هو نفس اللون لما تأتى لاحد ممن ينكره ان يثبت الخلا لمكانه
الخامس لو كان احدهما هو الاخر فكان يجب ان يكون بين الاشكال تضاد كما كان بين الالوان وليس كذا فانه ليس
بين الاشكال غاية البعد كما يكون بين السواد والبياض فالحق انهما متغايران وان شرط ادراك الاشكال
والكيفيات الملموسة انما هو الالوان وبهذا البيان تبين ان باقي الكيفيات غير الشكل فان عدة من الاجسام
قد تتفق في الاشكال وتختلف في الطعوم والروائح والكيفيات الملموسة فليست نفس الشكل ولو كانت
جميع الكيفيات المحسوسة نفس الشكل لكان المدرك باللمس نفس المدرك بالبصر فكنا اذا راينا الشيء من بعيد
عرفنا كونه حارا او باردا وحامضا او مالحا وليس الامر كذلك ونعلم ان الجسم الواحد يثقل بالبرد ويخف
بالحر مع بقاء حقيقته ووحدته ومع كونه في حيزه الطبيعي غير ثقيل ولا خفيف فنحكم انهما عرضان
من الكيفيات المحسوسة زائدان على الجسمية وبعض المركبات المزاجية من البسائط التي فيها الحقيقان يزداد
ثقله على ما ساواه في الحجم من اثقل البسائط الذي يركب منها فبطل ظن من قال بان الثقل في المركبات يكون
كالثقل الارضية والميول كلها من الكيفيات المحسوسة وزعم بعض الناس ان الكميات اعم وجودا من الكيفيات
واحتج بان المفارقات لها عدد مع انها لا كيفية لها ويرد عليه ان المجردات العقلية على رأيه علومها صور
في ذواتها وهي كيفيات فيكون الاحاد التي لها ذوات كيفيات مع انه لا يكون كل واحد منها ذا عدد في نفسه
لكون الواحد مبدأ العدد وليس بعدد فيلزم ان يكون الكيفية اعم وجودا من الكمية فبطل كون الكمية اعم
واحتج الجماعة على اثبات عرضية الكيفيات بان كل واحد منها مفتقر الى المحل اذ لو استغنى السواد والبياض
والشكل وامثالها عن المحل فاما ان يصح الاشارة اليه او لا فان صحت فاما ان يكون الاشارة اليه مقصودة
بالذات او بالعرض والثاني يقتضي ان يكون كل واحد من هذه الاعراض في جسم وقد فرضناه مجردا عنه
هذا خلف والاول يقتضي امكان الاشارة اليه من جميع الجهات فيكون جسما مستغنيا عن المحل وقد كان
حالا هذا وما هو من نوعه هذا خلف ثم انا كان كل واحد جسما فقد شارك الاجسام في الجسمية وامتاز
عنها بالسوادية والبياضية فيلزم ان يكون كل واحد من هذه الاعراض جسما مع هيئة السواد والبياض
وحلوله كما فرضناه وحلوله هذا خلف واما اذا لم يصح الاشارة اليه فاما ان يكون تلك الكيفيات جواهر
يمكن تألف الاجسام منها او لا يمكن والاول كانه لم يقبل القسمة فهي الاجزاء الغير المتجزية وقد مر ابطالها
والثاني وهو الذي لا يمكن تألف الاجسام منها ومن شأن نوعها الحلول في الاجسام فيلزم ان يكون الشيء
الواحد مستغنيا عن المحل لذاته ثم يعرض له الافتقار الى المحل وذلك محال لان الطبيعة المستغنية عن المحل

لذاتها

لذاتها يبقى الاستغناء ببقائها وبهذا الطريق يتبين ان الشكل يمتنع استغناؤه عن المحل وقد علمت ان الشكل لا يمكن
ان يكون الا مع المقدار الذي لا يكون الا في الجسم ولا يحتاج الى هذه التطويلات بعد ان عرفت ان الطبيعة الواحدة لا تحتاج
الى الحلول في المحل تارة والى الاستغناء عنها اخرى واذا افتقر بعض اشخاصها الى المحل واستغنى وجب ان يكون كل
كذا وايضا قد يثبتون عرضية الكيفيات واحتياجها الى المحل بان السواد لو جاز مفارقته للمحل فجنسه اما ان يحس
او لا يحس وقسم الثاني باطل فالمقدم مثله اما اذا كان محسوسا فيكون مشارا اليه ويلزم ان يكون مع مقدار وحيز
وليس المقدار والحيز نفس السواد فانا نعقله مع قطع النظر عن السواد فمفهوم السواد لا يدخل فيه المقدار والحيز
فيجب ان يكون السواد في متقدر جسماني وكنا فرضناه مجردا هذا خلف واما اذا كان غير محسوس فلا يتصور ان يكون
محسوسا اصلا فلا يكون السواد سوادا في نفسه وقد فرضناه سوادا هذا خلف وقد يثبتون عرضية الاشكال
باختلاف الاشكال الكثيرة على الشمعة الواحدة مع بقاء ماهيتها بحالها فيكون الشكل عرضا في الشمعة واذا
كان بعض الاشكال عرضا قائما في محل فيكون الكل كذا لما ذكرناه ان الطبيعة الواحدة النوعية لا يصح ان يكون بعضها
عرضا يحتاج الى المحل وبعضها جوهرا يستغني عنه فكل نوع من انواع الاشكال سواء فارق المحل كاشكال الممتزجات
او لم يفارق كاشكال الافلاك وحركاتها فهي اعراض وليست الزاوية كما بالذات والا لما بطلت بالتنصيف ومتى
صنو عف الزاوية القائمة فانها تبطل فالزاوية كم بالعرض والا لما امكن وصفها بالصغر والكبر ولما لم يجز ان يكون
جوهرا ولا حركة ولا اضافة ولا غيرها من المقولات الاخرى فتعين ان يكون كيفية في كمية واما الدائرة فيثبتون
وجودها بانا اذا قطعنا الكرة بنصفين فيحصل لنا وجود الدائرة الا ان هذا انما يتم بعد وجود الكرة وقد
اثبتناها في الطبيعيات ولما كانت الكرة الحقيقية وهي التي تلاقي كرة اخرى على نقطة غير موجودة فالدائرة
الملاقية لدائرة اخرى بنقطة غير موجودة ايضا وقد عرفت حال السطح والخط والنقطة وانها لا وجود لها
في الخارج وما يتوهم من حركة النقطة على محيط الكرة وفعلها دائرة ومنطقة اذا لم يصح وجود النقطة فلا يصح
وجود الدائرة وعلى تقدير صحة هذا الغرض فانما يكون جسما مستديرا او سطحا صغير العرض لا خطا الذي
فانا بينا ان كل خط له طرفان طرف الى جانب وطرف الى الاخر فانقسم وقد استوفينا الكلام في هذه في الطبيعيات
ومن الطف البيانات واظهرها لاثبات الدائرة انا نجعل رجل الفرجار على نقطة نفرضها مركزا وندير الرجل
الاخرى الى ان تعود الى الموضع الذي بدأ منه فيحصل الدائرة لكن لا يثبت بهذه الدائرة الحقيقية بل الدائرة العرفية
ومن قال ان الجسم مركب من الاجزاء التي لا تتجزى انكر وجود الدائرة الحقيقية بناء على وجود التضريس في محيط الدائرة
باعتبار الاجزاء الغير المتجزية وهؤلاء يقولون ان الدائرة المفروضة ليست بدائرة حقيقية بل هي دائرة
عند الحس لان التضريس لازم على رأيهم لكون الخط المركب من الجواهر التي لا تتجزى ان امتنع جعله دائرة فلا يكون
ما يحس دائرة حقيقية فيكون في بعض اجزاء محيطه نتو وفي بعض الاخر انخفاض وذلك هو التضريس واما اذا
امكن جعل الخط دائرة وكان مع ذلك ظواهر اجزائه متلاقية كلا في بواطنها فيلزم ان يكون مسافة ظاهرها
كمسافة باطنها فاذا ضممنا الى ذلك الخط خطا اخر هو دائرة كان حكمها حكم الدائرة الاولى في ان ظاهرها مساو
لباطنها المساوي لظاهر الدائرة الاولى المحاط بها وهكذا الى ان في الزيادة الى ان ينتهي الزيادة الى دائرة عظمها
كعظم دائرة الفلك الاعظم ومع ذلك فلا يكون اجزاؤها ازيد من اجزاء الدائرة الاولى وذلك محال وان لم يكن
ظواهر اجزاء الدائرة متلاقية كلا في بواطنها فيكون من اجزاء ظواهرها فرج يقتضي تضريسها اللازم على
مذهبهم المبطل له لان الثلم ان انسدت بصحاح الجواهر فيستوي الخطوط الخارجة من المركز الى المحيط فيحصل
الدائرة الحقيقية التي انكروا وجودها وان لم ينسد بصحاح الجواهر بل ببعضها فانقسم الجزء الذي ادعوا انه لا يتجزى
هذا خلف فعلى كلا التقديرين يلزم ابطال مذهبهم واذا ثبت الدائرة بالطرق المذكورة ثبت الشكل المتساوي
الاضلاع بالشكل الاول من المقالة الاولى من اقليدس ويثبت ثبوت المثلث المخروط بان يدير احد ضلعي القائمة

على الزاوية فترتسم مخروط وبثبوت الدائرة والمثلث يثبت المربع وسائر الاشكال والكيفيات ينقسم الى اقسام
كثيرة لا يدخل تحت العد والاحصاء في مقولة المضاف وما قيل فيه تصور الاضافة بديهي لا يحتاج الى التعريف فقول بعضهم
في تعريفها انها هيئة لا تعقل الا بالقياس الى غيرها ليس بتعريف صحيح فان حاصل هذا التعريف يرجع الى الاضافة لان
القياس الى الغير يفهم منه الاضافة فيكون تعريفا للشيء بنفسه فيصير معنى هذا التعريف ان الاضافة هي التي لا تعقل
الا بالاضافة الى غيرها وقول بعضهم في تعريفه ان المضاف هو الذي وجوده انه مضاف ويقولون بان المضاف
المأخوذ في التعريف غير المضاف المحدود لان الذي في الحد هو المركب والمحدود هو البسيط والمضاف المركب
اشهر من البسيط وذكر بعضهم في معناه انه يجوز ان يكون الشيء جنسا وما يشبهه من الامور العامة التي يكون اشهر
واعرف منه ثم ان الخواص يردون اسم العام اولا الى الخاص الذي هو نوع تحته او شبه نوع فينقلون الاسم اليه
كما فعلوا في نقلهم اسم الامكان العام الى الخاص الذي تحته فكذلك يكون الحال في المضاف الذي يقع على البسيط كالابوة
وعلى المركب منه مع غيره كالاب فان اسم المضاف يشملهما ويعمهما ثم ان الخواص نقلوا اسم المضاف الى الخاص الذي تحته
وهو البسيط وذكر الشيخ الالهي ان في هذا الكلام خللا وذلك ان اسم المضاف انما يقع على البسيط والمركب
باشتراك او تجوز ولا يقع عليهما بمعنى واحد ثم نسبة الامكان الى المعنى الخاص الذي تحته ليست كنسبة المضاف
المركب الذي جعله اعم واشهر الى البسيط الذي جعله اخص فانك قد عرفت ان الامكان العام هو سلب الضرورة
عن الجانب المخالف للحكم والخاص هو سلب الضرورة عن الجانب المخالف والموافق ايضا ففي الامكان الخاص جزء
غير موجود في العام وهو سلب الضرورة عن الجانب الموافق وكذا في كل خاص لا بد وان يكون فيه جزء او اعتبار
لا يوجد في العام وليس ما ذكره من العموم والخصوص في المضاف هكذا فان المضاف المركب الذي جعله اعم و
كالجنس لا يجوز ان يكون اعم من البسيط لان مفهوم المركب يقوم بالبسيط مع امر زائد والعام يجوز ان يحمل على
الخاص الذي تحته بالاسم والحد واما المركب فلا يجوز ان يحمل على المضاف البسيط الذي جعله خاصا مع صحة
حمل العام على الخاص في جميع المواضع والا لوجب ان يكون في البسيط تركيب وذلك محال وحينئذ لا يصح ان يكون
المضاف المركب عاما والبسيط خاصا ولا يجوز ان يجعل المضاف عاما يعم البسيط والمركب بمعنى واحد فانهما
لا يشتركان الا في البسيط فقط فاما الجزء الاخر الذي في المركب فلا مدخل له في ذلك واذا جعل له مدخل يصير
اللفظ مشتركا فيكون لفظ المضاف دالا على معنيين احدهما على معنى البسيط وثانيهما على شيء جزؤه البسيط
فيكون اللفظ واقعا لا محالة بالاشتراك فاذا قال المعرف الاول في تعريف المضاف انه الذي وجوده انه مضاف
فالمضاف الذي في الحد ان اريد به البسيط وكان البسيط هو المحدود ايضا فيكون ذلك تعريفا للشيء بنفسه وهو محال
وان اريد بالمضاف المأخوذ في الحد المركب فيصير المعنى هكذا ان المضاف البسيط هو الذي وجوده انه مضاف
مركب وهو بين الاستحالة وقد يجوز ان يكون هذا تعريفا بحسب الاسم لا بحسب الحقيقة فالحق ان المضاف البسيط
والمركب معرفتهما فطري وكذلك الفرق بينهما فطري ايضا وقد يفتقر الى تنبيه وتذكير ما والمضاف المركب كالاب فيه ثلث
مفهومات احدها الاضافة التي هي عرض وهي الابوة وثانيها معروض هذه الاضافة الذي هو جوهر وهو
الاب وثالثها المجموع المركب من العارض والمعروض فالعارضة كالابوة هي الاضافة الحقيقية البسيطة
التي كلامنا الان فيها واما المعروض الذي هو الاب فليس في نفسه بمضاف بل هو جوهر في ذاته عرضت له الاضافة
ثم ان الاضافة قد يكون لازمة كالبنوة للابن وقد يكون غير لازمة كالابوة للاب اللاحقة بجوهر الاب
بعد حين واما المجموع المركب من العارض والمعروض هو الذي يسمونه بالمضاف الغير البسيط لانه مركب
من جوهر مع عرض وقد يسمى بالمضاف الغير المشهوري وليس هو المقصود والمراد بالاضافة التي كلامنا فيها
فان الاضافة التي هي احد المقولات التي نحن الان فيها انها عرض واما المركب من العارض والمعروض فهو جوهر مع
عرض ليس بعرض صرف وكذلك ما اشبهه فالمضاف المركب لا بد وان يكون فيه جزء من مقولة اخرى وذلك

الذي
الفرق

الجزء اما ان يكون جوهرا كالاب او كما كالمساواة التي هي اتفاق في الكمية او كيفا كالمشابهة التي اتفاق في الكيفية
فالكم الموافق او الكيف الموافق لا يكون مضافا بسيطا بل هو مركب والنوع الحقيقي للمضاف البسيط ان يكون جعل
الاضافة وفصل النوع الذي له واحدا اي يكون الجنس والفصل في ذلك النوع شيئا واحدا تعرض كما هو الموافقة
وفرقوا بين ما يقال الكيف الموافق لكيف وبين ما يقال موافقة كيف لكيف فان معنى الاول ان الكيف المركب مع الاضافة
هو الموافقة ومعنى الثاني ان الاضافة التي هي الموافقة المختصة بالكيفية وهي المشابهة المتميزة بالتخصيص
المذكور عن المساواة التي هي موافقة في الكمية وورد الشيخ الالهي على هذا بانكم قلتم ان المساواة والمشابهة
يتفقان في الموافقة ويفترقان في التخصص بالكم والكيف فيلزم ان يكون المساواة والمشابهة من نوع واحد
وانتم فقد حكمتم بانهما نوعان فان الموافقة في الكيف لا يمكن ان يرفع عنها التخصص بالكيف ويبقى الموافقة وحدها
ثم يقرنها التخصص بالكم واذا لم يكن ذلك كما اصابطلكم في اختلاف الفصول والانواع فهما من نوع واحد فيكون
الموافقة التي هي الاضافة فصلها اما الكمية او الكيفية او اضافة اخرى اليها فان كان فصل الموافقة الكمية
فيكون المخصص فصلا فالاضافة التي فرضناها بسيطة ليست ببسيطة بل يكون الاضافة مع مقولة اخرى وانتم فقد
اعترفتم بان المساواة والمشابهة اضافة بسيطة هذا خلف ثم اذا كانت الموافقة اضافة مركبة يلزم
ان يكون الشيء الواحد داخلا تحت مقولتين وهو باطل عندكم وان كان فصل الموافقة اضافة اما الى الكيفية
لا نفس الكمية او الكيفية فيلزم ان يكون فصل الاضافة اضافة اخرى وهو مع استحالته نعود الكلام الى
الاضافة الثانية والثالثة ويلزم منه التسلسل وذلك محال واعلم ان بعض الموضوعات يضيف الاضافات
كابوة زيد وبنوة عمرو والاضافة قد يكون كلية غير متعينة كالابوة والبنوة مطلقا من غير ان يضاف
الى معين وقد يكون الاضافة متعينة متشخصة وذلك انما يكون عند تعين المتضايفين كابوة زيد لعمرو و
لا يتعين بتعين محل كقولك ابن هذا الرجل فان ابن الشخص الواحد يصح حمله على جماعة لا يحصرون في بعض الاعداد
واما تشخص الاضافة من الجانب الاخر كقولك ابو هذا الابن فانها لا يتعين ايضا لانه وان امتنع ان يكون للابن الواحد
ابوان الا ان ذلك الامتناع انما كان بسبب خارجي لا لان الاضافة نفسها اقتضت التخصص بطرف واحد وقد لا يتعين
الاضافة بتعين المضافين بل يحتاج الى اكثر من ذلك كمجاورة زيد لعمرو فان الاضافة لا يتشخص بتشخصهما و تعينهما
لجواز ان يكون بينهما مجاورات كثيرة بحسب اوقات واحوال وكذا المحاذاة والموازاة وغيرهما فامثال هذه
الاشياء يحتاج مع تعين المضافين الى تعيين وقت وزمان وفي مجاورة الدار يحتاج الى تعين دار بها
مع تعينها وعلماء المشائين يزعمون ان بنوة زيد وان جاز حملها على كثيرين لا يختلفون بالحقيقة في تمايزها
عن بنوة عمرو وتخصيص لو ارتفع بطلت تلك البنوة وكل طبيعة هذا شانها اي يرتفع الطبيعة عند
ارتفاع ذلك التخصص يكون طبيعة جنسية فيلزم ان تصير بنوة زيد جنسا وقد كانت نوعا هذا خلف
والمتضايفان قد يكونان متعاكسين متشابهين كالاخوة فان كل واحد منهما اخ الاخر ولكل واحد اخوة
قائمة به غير ما للاخر لا انها تكون واحدة قائمة بهما وليست الابوة والبنوة كذلك فان الاب ابو الابن
والابن ليس ابا للاب بل هو ابن له والمضاف الحقيقي يجب فيه التعاكس من الطرفين بالتكافؤ واما المضاف
فلا بد فيه من التعاكس لكن بشرط ان يوجد الطرفان متعادلين فان الاب اب للابن والابن ابن للاب واذا
لم يوخذا متعادلين لا يجب ان يكونا متعاكسين فانه اذا قيل الاب اب للانسان والراس راس للحيوان والسكان
سكان للسفينة فانه لا يصح ان ينعكس فيقال الانسان انسان للاب والحيوان حيوان للراس والسفينة سفينة
للسكان وانما يوخذ التعادل اذا اتى بعرف النسبة فيقال الانسان ابن للاب والحيوان ذي الراس والسفينة
ذي السكان والانعكاس قد يكون مفتقرا الى حرف النسبة كقولك المولى مولى للمملوك والمملوك مملوك للمولى
والعالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم وقد لا يكون مفتقرا الى ذلك كالطويل والقصير ومن جملة

بمكن
الكمية اوالي

ما يحل بالتعادل ان يوخذ احد المتضايفين بالفعل والاخر بالقوة كالعلم المضاف الى الخارج بانه علم بشيء والعلم يلزمه معلوم وذلك المعلوم قد يكون موجودا دون العلم كالسماء والارض لا من حيث هما معلومان فانه من هذه الحيثية لا يوجدان بدون العلم وان كان المعلوم مما لا هوية له في الاعيان فلا يكون علما بالمعلوم خارجي وكلامنا فيما هو علم بامر خارجي على ان الخارجي انما يكون معلوما بالقصد الثاني فان المعلوم عند جماعة المشائين انما هو الصورة الذهنية فان قيل اذا كان المتضايفان هما اللذان لا يعقل احدهما الا بالقياس الى الاخر فكل واحد منهما مضاف الى امر موجود والمتقدم في الزمان مضاف الى المتاخر الذي لا يجتمع معه فقد اضيف احد المتضايفين الى ما ليس بموجود واجاب بعضهم بان الاضافة بين الجزئيين انما هو ذهنية فياخذ العقل الجزئين الحاضرين في الذهن فيحصل الاضافة بين ذينك الجزئيين في الذهن ايضا وزعم بعض الناس انه قد يكون احد المتضايفين في الذهن والاخر حاضرا في الوجود الخارجي فيحكم العقل بينهما بتقدم وتاخر وفيه نظر فان الحاضر بينهما لم يكن صورة في الذهن لا يصح الحكم عليها فمن حيث الحكم بينهما لا بد ان يكونا موجودين في الذهن فقوله يكون احدهما في الذهن والاخر حاضرا ليصح الحكم بينهما بتقدم وتاخر ينبغي ان يحمل على هذا والا فلا يصح ومتى اخذت الابوة مطلقا فينبغي ان يوخذ بازائها بنوة مطلقة وان اخذت الابوة محصلة فيجب ان يوخذ بازائها بنوة محصلة وفرق علماء المشائين بين النسبة والاضافة بان كل نسبة ليست اضافة لكون كل شيء له نسبة الى لازم ما في الذهن ولا يكون تلك النسبة اضافة لان السقف له اضافة الى الجدار من جهة استقراره عليه واما الجدار من حيث هو جدار لا اضافة له الا ان يوخذ النسبة مكررة بان يوخذ كل واحد من السقف والجدار من حيث ان احدهما مستقر لمستقر عليه والاخر مستقر عليه لمستقر فحينئذ يصير اضافة وايضا ذكروا فرقا آخر وذلك ان النسبة انما يكون من طرف واحد والاضافة انما يكون من الطرفين فذوات الاشياء وان كانت منسوبة الا ان النسبة اذا اخذت من حيث هي نسبة فانها تصير اضافة فالاب اذا اخذ بالصبي كان منسوبا وان اخذ ابا للابن كانت اضافة وكذلك اذا اخذ الجناح للطير كان منسوبا واذا اخذ الجناح لذي الجناح صارت اضافة وبين الشيخ الالهي في مطارحاته خلل هذا فقال ان النسبة من حيث هي نسبة مطلقا لا يكون الا بين شيئين ولا يمكن ان يعقل الا مع الاثنين ولا يصح تعقلها دون الطرفين وهكذا كان حال الاضافة فيكون النسبة في نفسها اضافة واذا كان الجنس مضافا فالنوع الذي تحته لا بد وان يكون مضافا ايضا فالنسب المذكورة كلها اضافات مع تجوز ما فانك اذا قلت ان الاب اب للصبي فقد اضفت مع تجوز لان الاب انما يكون ابا للابن من حيث هو ابن لا للصبي واما نسبة السقف الى الجدار فان اخذ انه سقف لجدار فكذلك يوخذ الجدار جدارا للسقف ويكون اللام مقتضية لمعنى نسبة او اضافة غير مذكورة باللفظ وليس نسبة السقف الى الجدار الا من جهة استقراره عليه لا من جهة كونه سقفا فقط فعلم ان النسبة انما كانت بين السقف والجدار من جهة الاستقرار ولما كان الاستقرار في ذاته اضافة ذات طرفين فلا يكون بين النسبة والاضافة فرق واذا كانت النسبة من حيث هي نسبة مضافة باعتراف المشائين فمتى اخذت النسبة غير مضافة لم يكن النسبة ماخوذة على جهتها ولذلك لم ينعكس الطرفان كما اذا لم يوجد المضاف على جهته فالنسبة من حيث هي نسبة مطلقة يجب ان يكون من الطرفين وهي المنسوب والمنسوب اليه والنسبة الخاصة كاستقرار السقف على الجدار يكون من طرف واحد فالنسبة سواء كانت عامة او خاصة لا بد وان يكون فيها تضايف من الطرفين واذا فرضت النسبة في غير الطرفين فيكون ذلك بسبب تركيب في الامر المنسوب اليه وعدم لحق التعادل الذي عرفته فتقرر ما ذكرناه انه لا فرق بين النسبة والاضافة وان النسبة هي الاضافة بعينها واما قول من قال ان للمضاف له كونا يعرض له ان يعقل بالقياس الى الغير وذلك الكون يكون مجهولا وهذا الكون لازما لذلك الكون المجهول لا مقوم له

ويلزم

ويلزم من هذا ان يكون المضاف في نفسه غير مضاف ثم اذا كان المضاف مجهولا فكيف امكنه الحكم على المجهول بالاحكام المختلفة فقد بلغ بهولاء الحال ان جعلوا الامور البديهية مجهولة فالمضاف بالحقيقة عندهم هو الاضافة ولو كان للاضافة اضافة اخرى لزم التسلسل وذلك محال واما الذي يدل على ان الاضافة زائدة على مفهوم الاشياء المضاف اليها ان الابوة لو كانت نفس الانسانية او الشخصية مثلا لوجب ان يكون ذلك الانسان والشخص موجودا الا وهو اب وليس كذلك لانه لا يكون ابا الا بعد حين فالابوة زائدة على انسانيته وشخصيته وايضا فلان الابوة لا يكون مقولة الا مع البنوة بخلاف الانسانية والشخصية فانهما يعقلان من غير اضافة الى البنوة وليست الاضافة عدمية لان الجسمين اذا لم يكونا متحاذيين ثم عرض لهم المحاذاة بعد ذلك فحينئذ يصح حملها عليها ولو لا حدوث امر ما صح حملها بعد ان لم يكن ولما لم يكن للمحاذاة امر وجودي ليلزم من ذلك ان يكون المحاذاة عدمية فالمحاذاة امر وجودي وذلك يدل على كون الاضافة غير عدمية لان الابوة لو كانت عدمية لكانت اللاابوة وجودية لكنها عدمية فالابوة وجودية واما ان وجود الاضافة هل هو في الاعيان او في الاذهان فسياتي الكلام عليه في الامور الاعتبارية والذي يدل على عرضية الاضافة تبدلها وتغيرها مع بقاء موضوعها بحاله فهي عرض لكنها عندهم من اضعف الاعراض واعلم ان الاضافة قد يعرض لجميع المقولات اما للجوهر فمثل الاب والابن واما الكم فمثل الطويل والقصير في الكم المتصل ومثل القليل والكثير في الكم المنفصل واما الكيف فمثل الاحر والابرد واما للاضافة فمثل الابعد والاقرب وللاين كالاعلى والاسفل وللمتى كالاقدم والاحدث وللوضع كالاشد انتصابا وانحناء وللملك كالاعرى والاكسى وللفعل كالاقطع والاجزم وللانفعال كالاشد تسخنا وتبردا وقد اورد بعضهم على قولهم ان المتضايفين وجودهما معا لا يعقل مفهوم احدهما الا مع مفهوم الاخر ان العلة والمعلول متضايفان لانه لا يعقل مفهوم احدهما الا مع مفهوم الاخر فكيف يصح هذا التضايف مع قولهم ان العلة تتقدم على المعلول فان هذا التقدم ينافي تضايفهما في التعقل والجواب ان كل واحد من العلة والمعلول ذاتا مخصوصة وهوية معينة ثم انه عرض لاحدهما اضافة العلية وللاخر اضافة المعلولية فالتقدم الحاصل انما هو لهوية العلة وذاتها لا من حيث كونها علة بل من حيث الذات وكذلك التاخر انما هو لذات المعلول لا من حيث كونها معلولا بل من حيث الهوية والذات فالمتضايفان الحقيقيان اللذان هما معا من غير تقدم ولا تاخر هما العلة والمعلول العارضين للذاتين لا المعروضين وفي مقولة الاين عرفوه بانه كون الشيء في المكان وزعموا ان هذا الكون ليس نفس الاضافة بل هو معنى يعرض له الاضافة كما يكون السواد في ذاته ماهية والاضافة الى محله عرض له وفرقوا بين كون الشيء في المكان وبين كون السواد في المحل بان السواد وجوده في نفسه هو وجوده لمحله وليس كون الشيء في المكان كذلك لان وجود الشيء في نفسه لا يكون هو وجوده في مكانه اذ لو كان كذلك لوجب بطلان وجود الشيء اذا انتقل عن مكانه وحصل له وجود اخر غير الاول فكان يلزم ان يصير المعدوم بعينه معادا ايضا وقد بين استحالته وكون الشيء في المكان ليس هو كونه في الاعيان لان كون الشيء في الاعيان هو نفس وجوده وليس كون الشيء في المكان نفس وجوده ولو كان كذلك لكان كونه في الزمان ايضا نفس وجوده ولزم من ذلك ان يكون للشيء الواحد وجودات كثيرة بحسب اضافاته الى امور كثيرة وليس كذا وليس هذا الكون عندهم نفس الوجود لان الكون جنس للاين وليس الوجود نفسه جنسا فاذا قلنا وجود الشيء في المكان يكون معناه عندهم وجود كون الشيء في المكان والاين منه ما يكون اولا حقيقيا ككون الشيء في مكانه الخاص به وهو الذي لا يسع معه فيه غيره ككون الماء في الكوز او زيد في المكان الذي يشغله بمماسته ومنه اين ثان غير حقيقي ككون زيد في البيت الذي لا يشغله بمماسته ومنه ابعد من ذلك ككونه في الدار ومنه ابعد من ذلك ككونه في المدينة او ابعد ككونه في الاقليم او في المعمورة او في العالم بجميع

هذه اينات غير حقيقية فاذا سئل عن زيد اين هو يصح ان يجاب بكل واحد من هذه الاينات فيقال انه فى
فى العالم او فى المعمورة او فى الاقليم او فى المدينة وغير ذلك ومن الاين ما هو عام ككون الشئ فى المكان
مطلقا ومنه ما هو خاص ككونه فى الهواء مثلا ومنه ما هو شخصى ككون زيد فى المكان المشار اليه وزعموا ان
الاين فيه تضاد فان كون الشئ عند المحيط فى غاية البعد عن الكون عند المركز فيصح تعاقبهما على موضوع
واحد ويكون فى الاين اشد واضعف فان الشئ قد يكون اتم فوقية من شئ اخر والشئ الواحد قد يصير اشد
فوقية بعد ما لم يكن كذلك وليس معنى هذا ان اينا واحدا بعينه يشتد بعد الضعف بل معناه ان الاضعف
فوقية تبطل عنه تلك الفوقية ويحصل الاشد فوقية كما ذكروه فى السواد الشديد والضعيف
فى مقولة المتى وهى تعرض الشئ بسبب نسبته الى الزمان وكونه فيه او فى طرف منه وهو الان فان كثيرا من الاشيا
التى تقع فى الان يصح ان يسال عنها ايضا كما يسال عن الواقعة فى الزمان والفرق بين الزمان والان ان
الزمان مقدار يقبل التجزية وليس الان كذلك ولما كان الاين منقسما الى حقيقى وغير حقيقى فكذلك المتى ينقسم
الى حقيقى ككون الشئ فى الزمان المطابق لوجوده الغير الفاضل عنه ككون الخسوف فى الساعة الاولى من الليل
واما الغير الحقيقى فككون الخسوف فى ليلة الاحد او بعد ككونه فى شهر رجب او بعد ككونه فى سنة ثمان وثلثين
وسبعمائة او ابعد ككونه فى دور كذا او قران كذا وفرقوا بين الاين الحقيقى والمتى الحقيقى بان الاين الحقيقى للعين
لا يمكن ان ينسب اليه فى الحالة الواحدة اكثر من واحد واما المتى الحقيقى المعين فيمكن ان ينسب اليه اكثر من واحد كون
كل واحد فى ذلك الزمان على سبيل المطابقة والمتى قد يكون عاما ككون الشئ فى الزمان مطلقا وقد يكون
خاصا ككونه فى الزمان الخاص او المشار اليه والابحاث المذكورة فى الاين وهو ان كون الشئ فى المكان لا يكون
هو كونه فى الاعيان وليس الكون نفس الوجود بعينه ذكروه فى متى والاشيا قد يكون لها متى بالذات كالحركات واما الاجرام
فمن حيث ذواتها وجواهرها فلا متى لها ومن حيث حركتها فلها ذلك وجواهرها واقعة فى الزمان بالعرض ويجب
ان يراد فى تعريفنا الزمان حيث يقولون انه مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتاخر المجتمعين فى الذهن انه مقدار
حركة الفلك والحركة الدائمة او اظهرها واشدها والا انتقض التعريف بكل حركة فى عالم العناصر فان التعرف
بينا وهامع ان مقدارها ليس بزمان فهاتان المقولتان وهى الاين والمتى سؤال الان عن الكون فى المكان و
الزمان فسموا الكون فى المكان بالاين وهو سؤال عنه وسموا الكون فى الزمان بالمتى وهو سؤال عنه تخصيصا
منهم لاسم السؤالين بجوابيهما على سبيل التجوز فى مقولة الوضع وهى هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها
الى البعض بنسبة يختلف تلك الاجزاء لاجلها بالقياس الى الجهات كالقيام والقعود والاستلقاء والانبطاح
والتربع وغير ذلك من الهيات المختلفة والوضع اسم مشترك يطلق ويراد به احد المعانى الثلثة
الاول هو هذه المقولة والثانى الوضع المذكور فى الكم الكم المتصل ومعناه قريب من معنى هذا الوضع
الذى هو المقولة لان الوضع الكمى هو الذى يمكن ان يفرض له اجزاء متصلة مع ثبات يمكن ان يشار الى كل واحد
منها اين هو من الاخر ومع هذا القرب الذى بين الوضعين فرقوا بينهما بانه ليس للكمية ولا لاجزائها المفروضة
جهات بالذات بل بالعرض بسبب وجودها فى الجسم بخلاف الجسم واجزائه المفروضة فانها لذاتها لها الجهات وانت
فقد عرفت ان الجسم نفس المقدار وعلى هذا لا يتم هذا الفرق والثالث من الوضع هو المشار اليه اشارة حسية كيف
ما كان سواء كان له اجزاء او لم يكن له اصلا كالنقطة قالوا ان الوضع ليس هو نفس الاين لان الفلك الاعلى له
وضع ولا اين له وكذلك كل جسم يتحرك على مركز نفسه له وضع متبدل وليس له اين متبدل وقسموا الوضع
الى ما يكون بالقوة والى ما يكون بالفعل ثم الذى يكون بالفعل قسموه الى ما يكون بالطبع والى ما لا يكون كذلك
اما الذى يكون بالفعل والطبع فهو كوضع الارض من الفلك فان الحيز الذى لكل واحد منهما متميز بالطبع والذى
يكون بالفعل دون الطبع فهو كوضع ساكن البيت من البيت فان ذلك الوضع للساكن والبيت حاصل بالفعل

والخلاف

واختلاف فى حيزيهما لا يكون اختلافا طبيعيا واما الوضع الذى يكون بالقوة فهو ككونهم قريب دائرة
قطب الرحى من قطبها ونسبتها الى الدائرة الطوق البعيدة مع انه لا دائرة هناك بالفعل ولا وضع الا بالقوة
التوهمية وزعموا ان الوضع يقبل الاشد والاضعف كالاشد انتصابا وانحناء وفيه تضاد فان
القائم الذى راسه الى السماء ورجلاه الى الارض اذا انتكس حتى صارت رجلاه الى السماء وراسه الى
الارض فهاتان الهيئتان يتعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف فهما ضدان وهكذا الاستلقاء
والانبطاح فى مقولة الجدة ويسمى بالملك ايضا وقد قال الشيخ فى الشفاء ان هذه المقولة لم يتفق لى الى هذه
الغاية فهمها ولا اجد الامور المجعولة كالانواع لهذه المقولة انواعا لها ولا اعلم ان مقولة الجدة جنس
لتلك الجزئيات ثم قال ويشبه ان يكون غيرى يعلم بذلك فمن اراد معرفتها فليتامل ذلك من كتبهم والجدة هى كون
الجسم فى محيط اما بكله او ببعضه بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط كالتسلح والتختم والتنعل ولبس القميص ومن
الجدة ما يكون طبيعيا ذاتيا كحال الانسان بالنسبة الى اهابه ومنها ما يكون عرضيا غير طبيعى كحال الانسان
عند قميصه وخاتمه فهذه المقولة يتم بشرطين احدهما الاحاطة بالشئ اما بكله او ببعضه والثانى انتقال
المحيط بانتقال المحاط فاذا وجد احد الشرطين دون الاخر كالذى وضع قميصه على راسه فانه وان انتقل
بانتقاله الا انه لا يحيط به او كالذى قعد فى بيت فان البيت وان كان محيطا به الا انه لا ينتقل بانتقاله
فلا يكون ذلك من مقولة الجدة والشيخ اعتبر هذين الشرطين فى النجاة دون الشفاء ونقل عنه ذلك بعض
المتاخرين وانه كان فى بعض كتبه لم يشترط الاحاطة وبعضهم يعبر عن مقولة الجدة والملك بمقولة له
فيقسموه حينئذ الى طبيعى مثل كون القوى للنفس والى اعتبارى خارجى مثل كون الفرس لزيد ولكن هذا المعنى
يخالف المعنى المذكور فى الجدة فى مقولة ان يفعل وهو كون الجوهر بحالة يحصل منه اثر فى غيره اثرا غير قار
الذات بل لا يزال الذى له الاثر فى التجدد والتصرم كالتسخين ما دام متسخنا والتقطيع ما دام يقطع والتبريد
يتسوى فى مقولة ان ينفعل وهو كون الجوهر متاثرا عن غيره تاثرا غير قار الذات كالتسخن والتبرد والتقطع
والتسود لا كالسخونة والبرودة فان الاثر الحاصل القار الذات بعد فراغ الفاعل والمنفعل من تجدد التاثير
والتاثر لا تسمى تحريكا ولا تحركا فانتهت السخونة والبرودة والتسود الى سخونة وبرودة وسواد فان الذات
بعد وقوف الحركة فيكون من مقولة الكيف لا من ان ينفعل وانما يكون منه ما دام فى الحركة واسم ان يفعل
وان ينفعل بهاتين المقولتين اولى من اسم الفعل والانفعال الصحيح وقوع الفعل والانفعال على الاثر
الحاصل بعد وقوف الحركة كما يقعان على التاثير والتاثر حال الحركة وهو المختص به ان يفعل وان ينفعل
فلا يقعان الا عليه قالوا وفى ان ينفعل تضاد فان بين تسود الابيض وابيضاض الاسود المتعاقبين على
موضوع واحد بينهما غاية الخلاف ويقبل الاشتداد والضعف بحسب شدة الابيضاض بان يكون ابيضاض
اسرع من ابيضاض واشد تادية الى النهاية فان قلنا انكم تقولون ان مقولة ان يفعل وان ينفعل لا يقبلان
الحركة فكيف يصح هذا مع اثباتكم فيهما الشدة والضعف اللذين لا يكونان الا بحركة واجاب بعضهم بان الشدة والضعف
فى الشئ غير اشتداد ذلك الشئ فان مقولة ان ينفعل وان ينفعل فيهما شدة وضعف وهذا الجواب ضعيف فان الابيضاض
يمكن انه يشتد وسرعة على التدريج فيكون ذلك سلوكا من الحركة الضعيفة الى الحركة الشديدة على التدريج
ويعنون بقولهم ان مقولة كذا يشتد ويضعف انه منها ما هو شديد ومنها ما هو ضعيف ويكون احدهما
حاصلا بعد زوال الاخر ويعنون بقولهم ان العرض لا يشتد ولا يضعف ان الواحد من الاعراض بعينه لا يمكن
ان يكون ضعيفا ثم يشتد وذلك العرض الواحد باق بعينه كما كان بل يبطل الضعيف عند حصول الاشتداد
ويحصل عرض اخر فهذا حاصل ما ذكره جماعة المشائين فى المقولات العشر وانواعها واحوالها وليس لهم برهان
على الحصر فى العشر واما صاحب البصائر فقد حصرها فى اربعة فقال الموجود اما ان لا يكون فى موضوع او يكون

والاول هو الجوهر والثاني وهو الموجود في الموضوع هو العرض اما ان لا يكون معقولا الا بالقياس الى الغير
اولا والاول هو الاضافة والثاني اما ان يوجب لذاته التجزي والنسبة وهو الكم او لا يوجب وهو الكيف
فحصر المقولات في الجوهر والكم والكيف والاضافة وزيف الشيخ الالهي هذا الحصر وابطله بخروج الحركة التي
هي من اقسام الموجودات عنه فان الحركة لا يدخل تحت الجوهر لانها عرض ولا يدخل ايضا تحت الكم فانها وان كان
لها تقدير فليست نفس الكم وليس كون الشيء مقدارا هو كونه كما بذاته وليست كيفا لان الكيف هيئة قارة ولا كذلك
الحركة وليست نفس النسبة فان الحركة وان كان يعرض لها نسبة الى محلها كجميع الاعراض المحتاجة الى المحال وليس
كلما عرض له نسبة يلزم ان يكون نفس النسبة واذا خرجت الحركة عن المقولات الاربع مع كونها من الموجودات
الممكنة فليس الحصر بصحيح ثم ان الشيخ حصرها في كتبه المعتبرة في خمسة وهي الجوهر والحركة والكم والكيف
والاضافة قال ووجه ذلك ان الموجود الذي يزيد وجوده على ماهيته اما ان لا يكون موجودا في موضوع وهو
الجوهر او يكون موجودا فيه وهو اما ان يكون غير قار الذات لذاته وهو الحركة او يكون قار الذات وهو
اما ان لا يكون معقولا الا بالقياس الى الغير او يكون معقولا دون القياس اليه والاول هو الاضافة والثاني اما
ان يوجب لذاته المساواة او التفاوت والتجزي او لا يوجب والاول هو الكم والثاني هو الكيف فقد وقع الكيف
في اخر التقسيم فهو متمايز عن كل واحد من اطراف التقسيم بقيد يفيد بقيد الهيئة يتمايز عن الجوهر وبكونه قار الذات
عن الحركة وبكونه يعقل لا بالقياس الى الغير عن الاضافة وبكونه لا يوجب التجزي عن الكم فقد اشتمل تعريف الكيف
على امور يفصله عن جميع المشاركات التي بين المقولات الاربعة واما الاين والمتى والوضع والملك فليست
بخارجة عن هذه الخمسة بل هي داخلة تحت الاضافة فانها لا يعقل الا بعد تعقل الاضافة فالاضافة
هي الذاتي الاعم في الكل فهي الجنس العالي لهذه الاشياء فان متى عبارة عن نسبة الشيء الى الزمان فمتى غير معقول
الا بهذه النسبة ولو اخذ كل واحد من الشيء والزمان وحده لم يمكن تصور متى حتى يتصور النسبة التي بينهما
فبوضع نسبة الشيء الى الزمان تصير متى موضوعة وبرفعها تصير مرفوعة فماهية متى يتحقق عند تحقق
الشيء والزمان والنسبة فالنسبة هي الذاتي الاعم وكل ذاتي اما جنس او فصل جنس فالنسبة هي الجنس العالي
لامتى وكذلك الاين فانه عبارة عن نسبة الشيء الى المكان فالاين لا يتحقق الا بتصور الشيء والمكان والنسبة التي
بينهما فكل واحد من الشيء المتمكن والمكان ليس باين وحده بل الاين هو نسبة احدهما الى المكان فيفتقر في تصور
الاين الى تصور الشيء والمكان والنسبة فاذا وضعت النسبة بينهما حصل الاين واذا ارتفعت ارتفع الاين
فالنسبة لا محالة مقومة للاين وهي ذاتية اعم منه فالنسبة على هذا التقدير هي الجنس العالي للاين وكذلك الوضع
فانه لا يمكن ان يعقل الا بنسبة الاخر وكلها لا يعقل الا بالنسبة فالنسبة ذاتية له اعم وكذلك الحال
في الجدة التي هي هيئة تعرض للجسم المحاط بالنسبة الى المحيط فالنسبة اذا ارتفعت ارتفعت هذه المقولات
الاربع ولا يعقل كل واحد منها الا بالنسبة فهي ذاتية للكل اعم منها فلا يكون هذه المقولات الاربع اجناسا عالية
بل الجنس ما يعمها ويشملها عموما ذاتيا وهي النسبة فالنسبة هي الجنس العالي واما الاكوان المذكورة فلا يخلو اما
ان يكون معلومة او مجهولة فان كانت معلومة فاما ان يكون نفس الاضافة او غيرها فان كانت الاكوان نفس
الاضافة فهي نفس المقولة التي ذكرنا انها نسبة الشيء الى المكان والزمان والاجزاء او الى المحيط وان كانت
غير الاضافة وكانت متقومة بها فالاضافة هي الذاتي الاعم فهي نفس المقولة وان كانت الاكوان التي هي غير
الاضافة غير متقومة بالاضافة وكانت هيئة قارة وليست بكم فتعين ان يكون كيفية لا مقولات اخر زائدة
على ما ذكرناه وان كانت هذه الاكوان مجهولة فلا يجوز ان يكون اجناسا عالية فان الجنس على ما عرفت ذاتي
للنوع والذاتي يستحيل ان يكون مجهولا والنوع الذي هذا ذاتيه معلوما وقول بعضهم ان هذه الاربع
لا يمكن ان يكون نسبة لان النسبة لا يشترط فيها الاضافة الى الزمان والمكان وغيرها من النسب المخصوصة

والجواب

والجواب ان الاضافة تعم هذه المقولات الاربع وكل واحد منها اخص من مطلق الاضافة وكل خاص تحت
عام لا بد وان يشترط فيه امر غير موجود في العام والا لما كان بينهما عموم وخصوص والنسبة لما كانت
داخلة في مفهوم الكل فيجب ان يكون في كل واحد مفهوم زائد على نفس النسبة فالتجوا الى الفرق بين النسبة
والاضافة فقد بينا ضعف هذا الفرق وان النسبة والاضافة واحدة واما مقولة ان يفعل وان ينفعل
فهما داخلان في مقولة الحركة لان حاصلهما راجع الى التحريك والتحرك ولا بد فيهما من الحركة لكنها اذا اضيفت
الى الفاعل يسمى ان يفعل واذا اضيفت الى المنفعل يسمى ان ينفعل وقول بعضهم ان ان يفعل لا يدخل الحركة
في مفهومه لان الذي يكون فيه ان يفعل فاعتبار فعله غير اعتبار الحركة وليس هذا بصحيح لان الذي هو في
ان يفعل ليس هو ذاته ولا هو ان يفعل باعتبار هيئة قارة فيجب ان يكون ان يفعل باعتبار امر يحصل عنه اثر
في غيره اثرا غير قار الذات وذلك هو الحركة فبالضرورة يكون الحركة داخلة في مفهوم ان يفعل لا
اخرى يتحرك ذات الفاعل بل نفس الحركة الحاصل في المنفعل فيكون هذه الحركة لها مدخل في مفهوم ان ينفعل
وهي بعينها ايضا لها مدخل في مفهوم ان يفعل باعتبار اخر ولان السكين الموصوفة بان يفعل اذا كان لها
حركة اخرى يتحرك ويحرك اجزاء المنقطع الى الانفصال فيكون السكين بالنسبة الى حركة اجزاء المنقطع
في ان يفعل ويكون المنقطع نفسه في ان ينفعل والسكين ايضا بالنسبة الى اليد المحركة لها في ان ينفعل و
اليد في ان يفعل ولا يكون اليد باعتبار حركة نفسها في ان يفعل بل يكون باعتبار ما يحصل منها الحركة في
اخر في ان يفعل وكذلك الامر باعتبار ما يحصل فيه من الاثر الغير القار في ان ينفعل فيجب دخول الحركة في مفهوم
ان يفعل وان ينفعل وتلك الحركة انما هي حركة ما ينفعل لا حركة اخرى لمن يفعل في الشدة والضعف في المقولات
جرت عادة الحكماء المشائين ان يذكروا ان المقولات حاملة للشدة والضعف وانها لا يقبلها واعلم ان الشدة
كمالية وتمامية في نفس الماهية والضعف انما هو نقص فيها قالوا وهذه الكمالية هي التي يدل عليها في جميع اللغات
بحرف المبالغة كما يقال في لغة العرب ان هذا الماء احر من هذا او ابرد وهذا المقدار اطول من ذلك او اقصر
وحروف المبالغة تدل في لغة العرب بالوضع الاول على القوة على الممانعة ثم نقل عنه الى هذا المعنى الثاني
واعلم ان المشائين زعموا ان كل شيء اشتد كالسواد والبياض والحرارة والبرودة وامثال ذلك فان
السواد الضعيف وغيره بطل وحصل بدله سواد اشد وبياض اشد من الاول والاختلاف الذي بين
الشديد والضعيف عندهم بالنوع واحتجوا بان السواد او الحرارة مثلا اذا اشتد فذلك التغير الحاصل
في السواد ليس بعارض والا لما كان الاشتداد في نفس السواد والحرارة واذا لم يكن التغير والاختلاف
بعارض تعين ان يكون بفصل ويلزم ان يكون الاختلاف الذي بين الشديد والضعيف اختلافا نوعيا
وهذا الاحتجاج ليس بصحيح لان السواد ما تغير بل المتغير هو المحل بتوارد اشخاص من السواد عليه ثم تلك
الاشخاص المتواردة على ذلك المحل لا يجوز ان يكون المميز بينها فصلا ذاتيا فان الشدة والضعف لا يتغير بهما
جواب ما هو ولا يجوز ان يكون المميز ايضا عرضيا خارجيا والا لما كان الاشتداد في نفس السواد بل بالكمالية
والنقص والكمالية لا يكون خارجة عن ذات السواد فانه ليس في الاعيان كمالية وسواد بل السواد والكمالية
طبيعة واحدة متحدة فلا يكون هذا السواد اشد من ذلك السواد بامر زائد على الاسودية بل يكون نفس
السواد فليس معنى قولنا ان السواد الفلاني اشتد انه يبقى بعينه ويشتد بل يبطل السواد الاول الضعيف
ويحصل سواد اخر اشد منه فان السواد الضعيف لو كان انما يشتد بانضمام شيء اخر فذلك ان لم يكن
سوادا فلا يكون الشدة في نفس السواد وقد فرضنا الشدة فيها وان كان المنضم سوادا فيلزم اجتماع سوادين
في محل واحد من غير ان يكون بينهما مميز وهو محال وعلى تقدير اجتماعهما فلا يكون احدهما اشد بل
ولما احتجاجهم على ان اختلاف الشدة والضعف اختلاف نوعي بان ذات الشيء ان كانت هي الاولى فالثانية

والمتوسطة لا يكونان نفس الزائد فلا يكونان نفس ذات الشي بل يكون ذلك نوع آخر وكذلك اذا كانت ذات
ذلك الشي هي الناقص والمتوسط فلا يكون الاخران هو نفس ذلك الشي ايضا بل نوع آخر مخالف له وهذا في
الذات الواحدة الشخصية صحيح واما في النوع الواحد فليس بصحيح فان للخصم ان يقول ان الحقيقة النوعية ليست
واحدة من الثلثة بل النوع كالجامع للزائد والناقص والمتوسط ولا يشترط في الانواع ما يختص كل واحد
واحد فان الانسانية ليست نفس زيد وعمرو وبكر ولا الذكر والانثى بل النوع هو الذي يعم الكل والغلط
انما وقع لهم من اخذ الكلي مكان الجزئي وما ذكروه من اختلاف الانواع بحسب الشدة والضعف يتوجه
مثله في المقدار فان المشائين وان منعوا فيه الشدة والضعف ما منعوا الزيادة والنقصان والمساواة
فيه فان هذه وان امتنعت على الذات الواحدة بالشخص فلا يمتنع على النوع الواحد المقداري وحينئذ يقول
القائل كما قلتم ان امتياز السواد الشديد عن الضعيف لا يجوز ان يكون بعرضي فيكون بفصل فهكذا يلزم
في المقدار فان الزائد منه ما زاد على الناقص بعرضي والا لما كانت الزيادة في نفس المقدار فيجب على هذه القاعدة
ان يكون المميز بينهما هو الفصل ويلزم ان يكون كل مقدار كبير نوعا وكذلك الصغير وانتم لا تقولون به
فان الذي يمتاز به احد المقدارين نوعا وفي الحقيقة المقدارية وقد يكون مساويا له في خصوص المقدار
واذا كان كذلك فلا يجوز ان يكون قدر منه مقدارا وقدرا اخر مقدارا فالفصل المفروض فصلا مقسما
للطبيعة المقدارية هو عرضي لها فان كان اختلاف الشدة والضعف اختلافا نوعيا وجب ان يكون اختلاف
الزائد والناقص في المقدار اختلافا نوعيا لاستواء الحجة بالنسبة اليهما واذا لم يجب ان يكون الاختلاف
بحسب الزيادة والنقصان اختلافا نوعيا وجب ان يكون في الشدة والضعف كذلك على انا نقول انه لا يمتنع ان
يتأدى السلوك بحسب الاشتداد والضعف الى واسطة يخالف الطرفين بالنوع كالحمرة التي بين السواد والبياض
فان العقل يحكم بان الحمرة لا يكون سوادا ولا بياضا ضعيفا بل السواد والبياض بحسب الشدة والضعف مراتب
منحصرة بين الاول الشروع واخره فاذا خرج عنها فقد خرج عن السواد والبياض الشديد والضعيف
ووقع في نوع اخر كالحمرة مثلا اذا عرفت هذا فنقول ان الشدة والضعف قد تعني بهما بحسب ما يدل عليه اداة
المبالغة في كل لغة الكمالية والنقص وقد ذكرنا ان الشدة في الوضع الاول تدل على الممانعة وفي الثاني على
الانفعال والضعف تدل على خلافه كقولك بهذا احلى من ذلك واحمض واحر واسرع وهذا العرف
اللغوي اذا وافق البرهان كان مقبولا بل يزيد البرهان ثقة وطانينة وان خالفه كان غير مقبول والمشائين
الذين يقولون باختلاف الانواع بحسب اختلاف الشدة والضعف قد يتمسكون بالعرف اللغوي اذا توجه
عليهم الاشكال فلاجل ذلك اشرنا الى احوال العرف ليصعب عليهم الالتجاء اليه فالشدة كما وجدت بحسب المبالغة
اللغوية في الاحر والابرد والاحلى والاحمض وجدت في الاطول والاقصر والاكبر فان فرقوا بان
الزائد والناقص انما يكونان اذا اشير الى القدر به المساوي مع زيادة ولا يمكن ذلك في الاشد والاضعف لا
ان للقائل ان يقول على تقدير المسامحة ان التفاوت الذي بين الثلثة والاربعة الذين هما من الكم المنفصل
معقول مع انهما من الانواع البسيطة الغير المتقومة بشيء فان كل نوع من العدد لا يتقوم بما دونه من
العدد كالاربعة لا يتقوم بالثلثة ولا الثلثة بالاثنين حتى لو فصلنا الاربعة في العقل الى اثنين واثنين
او ثلثة وواحد بطلت صورة الاربعة وحصل صورة اخرى وح لا يمكن ان يشار الى القدر المساوي
والمقدر التفاوت في هذه الانواع البسيطة ولان سلمنا ان التفاوت الواقع في جنس الكم يسمى بالزائد
والناقص وفيما عداه يسمى بالشدة والضعف الا ان هاهنا جامع يجمعهما وهو الكمالية والتمامية في نفس الماهية
فانه يعم الزائد والاشد كما ان النقص يعم الناقص والاضعف فان المقدار التام ما زاد على الناقص بامر عرضي ولا بفصل
لما ذكرنا فالتفاوت بين المقدارين انما هو بنفس المقدار لا غير فالذي زاد به هو مثل ما ساوى به في الحقيقة

فيلزم

فيلزم ان يكون التفاوت بين المقدارين الزائد والناقص بكمالية المقدار وتماميته ونقصه وكذا الحكم في
السواد التام والناقص والحرارة التامة والناقصة وامثالهما فانه لما كان الاشتراك في نفس السوادية
والحرارة والافتراق لا يكون في امر خارج عنهما والا لم يكن الاشتداد والضعف في نفسهما فالتفاوت
لا محالة يكون في نفس السواد والحرارة وغيرهما ويكون الجامع بين المجموع هي الكمالية والتمامية والنقص في نفس
الماهية والكمالية والتمامية والنقص وان كانت مميزات فليست بامور خارجية عن الماهية في الاعيان بل هي
نفسها فليس في الاعيان سواد ومقدار وكمال بل كمالية السواد والمقدار في الاعيان هو نفسهما وكذا في
النقص هذا اذا كان السواد والمقدار وغيرهما في الاعيان يكون الكمال والنقصان نفسهما فان اخذ في العقل
مطلقا فلا يكون مشروطا فيه الكمال والنقص فان هذه الاشياء اذا اخذت مطلقا كانت جنسا والكمال
فصلا وطبيعة الجنس غير طبيعة الفصل ونحن اذا اطلقنا اسم الفصل على الكمالية والنقص فينبغي ان يعلم ان هذا
الفصل يخالف الفصول في الحقائق الاخرى فان الفصل هناك لا يجعل الجنس اتم في نفسه واكمل في حقيقته كما يكون
في السواد والمقدار والحرارة وغيرها حتى انهم لو جعلوا هذه الكمالية فصلا كسائر الفصول يلزمهم احد
الامرين اما اختلاف المقادير بالانواع وح يكون كل خط طويل نوعا وكل قصير نوعا او اختلاف
الفصل دون النوع وكلاهما غير جائز على مذهبهم اذا عرفت حقيقة الكمال والنقص واحوال الشدة والضعف
فاعلم ان المشائين من المقولات بعضها لا يقبل الشدة والضعف وذلك كالجوهر والكم والنوع الرابع
من الكيف وهو المختص بالكميات واما على رأي الشيخ الالهي فان جميع المقولات قابلة للشدة والضعف اما قبول
الكم لذلك فلان المشائين وان منعوا فيه الشدة والضعف لانهم جوزوا ان يقال في الكم المتصل ان هذا
الخط اطول من ذلك الخط او اقصر وانه اكبر منه او اصغر ولا معنى لقولهم اطول واعظم الا كونه اشد
طولا ولا للاقصر والاصغر الا كونه اضعف فالطول والعظم هو نفس الكمالية في ماهية الخط والقصر والصغر
نفس الضعف فيه وكما كانت الشدة في السواد نفس كماليته لا امر زائد فاشتداد الخط الذي هو الطول لا يكون
امرا زائدا على الطولية بل هو نفس مقدار الخط الذي لا مفهوم له غير الطول فحسب وسبب غلطهم نظرهم
الى مفهوم اللغات فانهم لما وجدوا انه لا يجوز ان يقال ان هذا الخط اشد خطية من ذلك الخط من جهة
اللغة واللفظ حكموا بان الخط غير قابل للشدة والضعف من جهة المعنى الذي هو كمالية الخط استدلالا
منهم على ان لفظ الشدة اذا لم يطلق على الخط في عرف اللغة فلا يكون معنى الشدة التي هي تمامية الخط حاصلا
في نفس الامر وليس هذا الاستدلال بصحيح فانه وان كان غير جائز من حيث العرف اللغوي ان يقال هذا الخط
اشد خطية من ذلك الخط او اشد مقدارية الا انه يجوز ان يقال ان هذا الخط اشد طولا من ذلك
الخط ومقدار هذا الخط اكبر من مقدار ذلك الخط مع كون الخط نفس المقدار ومعنى الطول بعينه هو معنى
الخط على ما عرفت ان الخط هو طول فقط لا عرض له فاذا كانت الشدة في الطول هي بعينها الشدة في الخط
وكان كون هذا المقدار اكبر من ذلك المقدار هو نفس المفهوم من الشدة وجاز من جهة العرف اللغوي
ذلك والمعنى صحيح ان الكم يقبل الشدة والضعف فظهر تناقض كلامهم في الكم واما قولهم انه لو كان في الخطية
اشدية واضعفية وكان الطويل اشد من القصير لما كان حد الخطية يعمهما وجوابه انه لو لزم من شمول الحد
الذي للخط الطويل والقصير ان لا يكون الكم قابلا للشدة والضعف لزم ان لا يكون الكيف قابلا لهما لانه كما عم
حد الخطية للطويل والقصير فكذلك حد البياضية يعم الشديد والضعيف وان لم يكن عموم حد البياضية
دالا على عدم قبول الكيف الشدة والضعف فكذلك لا يدل عموم حد الخطية الطويل والقصير على عدم
قبول الكم للشدة والضعف وانت قد عرفت في الحدود ان الحد انما هو للماهية العقلية الكلية وهي جامع
التامة والناقصة والمتوسطة فلاجل ذلك يجب ان يكون الحد عاما لجميع تلك الاشخاص وبعضهم على قبول

الكيف للشدة والضعف دون الكم بان الزيادة التي تكون في الكيف التي تسمى بالشدة لها حد يقف عنده
كالسواد والبياض وغيرهما واما الزيادة التي في الكم فليس لها حد يقف بحسب الوقوف عنده كالطول و
العظم الذي لا ينتهي الى حد لا يمكن الزيادة عليه فلهذا المعنى حكم بقبول الكيف للاشتداد والضعف دون الكم
والجواب انه لا فرق في ذلك بين الكم والكيف فان الكيف وان كان الواقع منه في الموجود يجب ان يكون
متناهيا عند حد في الشدة الا انه بحسب الامر نفسه لا يكون كذلك بل هذه الكيفيات لا ينتهي الى حد في الشدة
الا ويمكن الزيادة عليه بحسب ذلك وكذلك حكم الكم فان الطول والعظم وسائر المقادير وان كان الواقع
منها في الاعيان متناهيا الا انها اذا انتهت الى حد في الطول والعظم والكثرة ليس الى يقبل الزيادة بحسب الامر
نفسه فلا فرق في ذلك بين الكم والكيف ولئن سلمنا ان بعض الزيادات في نفس الماهية يجب ان يقف عند حد
لا يتجاوزه ولكن لم قلتم انه يلزم من ذلك عدم قبول الكم للاشتداد والنقص بل الحق انه لا فرق بين الكم و
الكيف في وجوب الوقوف عند حد بحسب الوجود الخارجي والذهني وكذا الحال في الكم المنفصل فان قول المشائين
ان العدد لا يشتد ولا يضعف لانه لا يقال عدد كذا اشد من عدد كذا الا انهم يجوزون ان يقال ان عدد كذا
اكثر من عدد كذا والكثرة والعدد واحد فالزيادة في الكثرة التي دلت عليها همزة المبالغة هي بعينها
الزيادة في العدد لا ان الزيادة يكون بامر اخر زائد على العددية كما ان الحال في الكيفيات فالناظر في العلوم
الحقيقية بعد حصول المعنى العقلي لا يلتفت الى العرف اللغوي اصلا والاشكال المذكور في ان الشدة في الكيف لها
حد يقف عنده دون الكم المتصل وكون ذلك دالا على قبول الكيف للشدة وعدم قبول الكم لها وجواب ذلك
يمكن ان يورد بين الكم المنفصل والكيف وحينئذ يكون الجواب هو الجواب من غير تفاوت فعلم ان الكيف كما يقبل
الشدة والضعف فكذلك يقبلها الكم المتصل متصلا كان ومنفصلا واما الجوهر فالذي يدل على انه يقبل الشدة
والضعف وجوه الاول ان الحيوان الذي هو جوهر حد عنه بانه الجسم ذو النفس الحساس المتحرك بالارادة فاذا كانت
الحساسية والمتحركية جزءا من الحد فالذي له الحواس الخمس التامة والتحريك القوي كالانسان مثلا اشد واقوى
مما للدودة والبعوضة من الحس والتحريك وكذلك النفس قد يكون في بعضهم اقوى على الاحساس والتحريك من بعض
آخر ولو لم يكن الجوهر قابلا للشدة والضعف لم يكن كذلك بل كان ذو الحواس الناقصة والتحريك الضعيف
يساوي ذا الحواس الكاملة والتحريك التام القوي وليس الامر كذلك وحد الحيوانية والانسانية والجوهرية
وغيرها وان كان متساويا بالنسبة الى الانسان والفرس والدودة وغير ذلك فلا يكون ذلك مقتضيا
ان لا يكون بعض الحيوانات اشد من البعض فالحق ان الجواهر العقلية والحيوانية فيها اشد واضعف سواء
جاز اطلاق لفظ الشدة عليها في العرف اللغوي او لم يجز الوجه الثاني ان هؤلاء الذين منعوا ان يكون
في الجوهر شدة وضعف سلموا ان الجواهر المجردة كالعقول والنفوس اتم قواما واكمل تجوهرا من الصور الجوهرية
المنطبعة في الجسم والذهن فان هذين النوعين من الصور المنطبعة جواهر عندهم لصدق قولنا انها ماهية
لو وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع عليها وهو الذي عرفوا به الجوهر فقد حكموا بان بين الجواهر كمالية
وتمامية وهي معنى الشدة التي كانوا منعوا ان يكون في الجواهر وهذا الوجه وان كان على مذهب القائلين بجوهرية
الصور المنطبعة برهانيا فهو على مذهب من يرى انها اعراض جدلي الزامي الوجه الثالث ان المتقدمين
من الحكماء كافلاطون وسقراط وفيثاغورس وغيرهم من الافاضل كانوا يرون ان جوهر العالم الجسماني
كظل وشبح لجواهر العالم الاعلى الروحاني ومرادهم بكونها ظلالا انها يكون معلولة لتلك الجواهر العقلية
وجوهر العلة متقدم على جوهر المعلول بالذات لا بالوجود الذي هو اعتباري فاذا كان جوهر العلة اقدم
من جوهر المعلول وكان المعلول مستفادا من جوهر العلة فالعلة اكمل واتم من جوهر المعلول فكيف يتساويان
في كمال الجوهرية وتمامها فيجب ان يكون لا محالة جوهر العلة اكمل من جوهر المعلول وهو معنى الشدة التي ذكرناها

فعلم ان الجواهر

فعلم ان الجواهر قابلة للشدة والضعف وان بعضها من حيث المعنى اشد من البعض الاخر فلا ينبغي ان يلتفت
بعد ذلك الى ان العرف اللغوي يوافق المعنى العقلي في اطلاق لفظة الشدة والضعف على الجواهر او يخالف
خاتمة في ذكر الصور وعرضيتها قد ذكرنا ان المقولات خمسة اما الكم والكيف والاضافة والحركة فالاكثر
من المتقدمين والمتأخرين متفقون على كونها اعراضا واما الصور فان المتقدمين يقولون بان كل ما ينطبع
في شيء يكون عرضا واما جماعة المشائين فيقولون ان المنطبع ان تقوم وجود المحل كالصور الجسمية والنوعية
كانت جوهرا والا كانت اعراضا ونحن فقد بينا ان هذه الصور لا وجود لها فضلا عن ان يكون جواهر واعراضا
وعلى تقدير المسامحة انها امور موجودة غير محسوسة الا انا نمنع ان يكون الشيء من الاشياء المنطبعة
في شيء جوهرا بل ندعي ان كل ما ينطبع في شيء عرض فان استدللتم على جوهرية الصور بلزومها وعدم خلوها
عن الجسم فذلك لا تدل على جوهريتها فان من الاعراض ما يلزم ولا يفارق فكذلك الجسم لا يخلو عن مقدار
وشكل ووحدة وكثرة مع انها اعراض عندكم فان قلتم انها انما كانت اعراضا لانها تتبدل وتتغير مع
بقاء محلها فيقول القائل هكذا قولوا في الصور فانها تتبدل مع بقاء الهيولى بعينها وكما لا يخلو الجسم
عن صورة وبدلها فكذلك لا يمكن ان يخلو الجسم عن شكل وبدله ومقدار وبدله ايضا وان استدللتم
على جوهرية الصور النوعية بانها مخصصات لوجود الجسم المطلق فيكون تلك الصور مقومة لوجوده
ولذلك يكون مقومة لوجود الهيولى المطلقة فيقول لكم القائل ان الطبيعة النوعية اتم تحصيلا من الجنسية
فيجب ان يكون مخصصات الانواع الجوهرية كالانسانية مثلا صورا جوهرية فانه لا يتضح تقررها و
تخصصها دونها كما قلتم بجوهرية الصور المخصصة للاجناس فان قلتم بان مخصصات الانواع تابعة للمخصص
النوعي وان كان التخصص بها فيقال لكم ان صور الاجسام تابعة للماهية الجسمية مع ان تخصصها بها وكل
ما ذكرتموه في الطبيعة النوعية من انها تامة في نفسها وان مخصصات الانواع تعرض من اسباب خارجة
لا يتقوم بها النوع يتاتى ان يقال مثله في الجسم فان الصور المخصصة له كالصور التي للاجسام والهيوليات
باسباب خارجة ايضا وهي وان كانت مقومة لوجودها فهي غير مقومة لماهيتها فان قلتم بان مخصصات
الانواع غير مقومة لوجود النوع بخلاف الصور المقومة لوجود الهيولى فيقال لكم ان استدللتم بكون
الصور مقومة لوجود الهيولى بانها متخصصة بها فيلزمكم مثله في مخصصات الانواع وقولكم ان الصور
النوعية يكون مبادي للاثار المختلفة بخلاف مخصصات النوع فيقال ليس كل ما وجب ان يكون صورة
جوهرية فان كثيرا من الاعراض يحصل عنها اشياء مع اعترافكم بانها ليست بصور جوهرية كالحرارة التي
في الحديد الحامية فانها مبداء للاحراق وقد يكون الحرارة سببا للحركة ايضا وكذلك الميل وامثال ذلك
كثير فان قلتم بان هذه معدات والواهب هو الغير فكذلك يقال في الصور النوعية وقولكم ان كل ما غير
جواب ما هو فهو جوهر والصور مغيرة لجواب ما هو فيكون جوهرا بخلاف الاعراض المذكورة فيقال
ان بعض الاعراض مغيرة لجواب ما هو عند تبدلها فيجب ان يكون صورا فانه اذا سئل عن قطعة من الحديد
ما هي فيقال انها حديدة فاذا طبع منها سكين او سيف او خنجر وغير ذلك ثم سئل عن واحد منها
فانه لا يقال انه حديد بل يجاب بخصص الجواب فيقول انه سكين وسيف وغير ذلك فقد تغير الجواب
مع انه لم يحصل في ذلك الحديد الا اعراض كالشكل والحدة وغيرهما وكذلك اذا عمل من القطن والابريسم
او الكتان ثوبا فانه لم يحدث في الثوب الا اعراض مخصوصة كالفتل والنسج وغيرهما ومع ذلك اذا سئل
عنه ما هو لا يقال انه قطن او كتان او غير ذلك بل انه ثوب وامثال هذا لا تعد كثرة فعلم ان من الاعراض
ما يغير جواب ما هو عند حدوثه ثم ما ذكر لكم على ان الاعراض لا تتبدل بتبدلها جواب ما هو فانكم ما ذكرتم
في تعريف الجوهر انه الذي يتبدل بتبدله جواب ما هو والعرض هو الذي لا يتبدل بل عرفتم الجوهر بانه موجود

لا في موضوع والعرض انه الموجود في الموضوع وكان معنى الوجود في الموضوع افتقار الشيء في الحلول
في المحل المتقوم دون المستغني في نفسه عن حلول ذلك الشيء واما الجوهر فلا يكون محله مستغنيا عنه
بل هو مقوم لوجوده لا لماهيته فان الحال يمتنع ان يكون مقوما لمحله فان المحل لا يفتقر في تعقله الى تعقل
الحال فالتقوم انما هو تقوم الوجود فيرجع البحث الى ان حاجة المحل الى بعض الاشياء التي تحل فيه
وهي المسماة بالصور واستغناؤه عن الاعراض الحالة فيه ان كان لاجل التخصص او عدم الخلو او لزوم
فقد ذكرنا ان بعض الاعراض يشارك في ذلك وان كان لكون الصور يتبدل بتبدلها جوابا هو فبعض
الاعراض كما عرفته كذلك فيلزم اما ان يسمى الكل صورا جوهرية او يكون الكل اعراضا كما هو مذهب الاوائل
ولا يقال ان الحقيقة الجوهرية انا تبدلت تبدل شيء فيكون ذلك الشيء جزءا للجوهر وجزء الجوهر جوهر لانا نقول
ان اردت بجزء الجوهر ما يكون من جميع الوجوه جوهرا فهو مسلم وان اردت ما يكون جزءا باعتبار جهة واحدة
فهو ممنوع فان الابيض يحمل عليه الجوهر مع كونه ليس بجوهر من جميع الوجوه فان البياض داخل في مفهوم الابيض
وليس بجزء له من حيث هو جسم جوهري وان كان جزءا له من حيث هو ابيض وكذلك كثير من الاشياء يحمل
عليها الجوهرية مع كونها مركبة من جوهر وعرض فلا يلزم ان يكون ما حمل عليه الجوهر من جميع الوجوه جوهرا
وكذلك الماء والارض وغيرهما مركبة من جوهر وعرض فانها من حيث الجسمية جواهر وخصوص المائية
والارضية اعراض وحمل الجوهر عليها الا ان مجموعها جوهر بل لاجل الجزء الذي هو الجسمية لا لاجل
انه من جميع الوجوه جوهر فالاجسام ليست نفس الجوهرية بل جواهر مع اعراض وقولهم ان الصور لا تشتد
ولا تضعف فلا يقال هذا الماء اشد من هذا الماء واما الكيفيات فانها تشتد وتضعف فالصور ليست
الكيفيات فالكبرى ان لم يكن كلية لا ينتج القياس شيئا وان اخذت كلية كذبت فان بعض انواع الكيف
المتعلقة بالكم لا يقبل الاشد والاضعف فيجوز ان يكون كيفية اخرى لا تشتد ولا تضعف وان قيد
الكبرى الكلية بقوله الكيفيات الاربع لا تشتد ولا تضعف فيكون اللازم من القياس ان الصور
ليست من الكيفيات الاربع فيجوز ان يكون كيفية اخرى غير الاربع وهي قابلة الشدة والضعف فالحق
ان كلام هؤلاء ضعيف في هذه المباحث المهمة **الفصل الثالث في تقاسيم الموجود** ويشتمل على مباحث **المبحث الاول**
في انقسامه الى المتقدم والمتاخر والمع واحكام كل واحد منها اعلم ان كل واحد من هذه على خمسة اقسام فالاول
التقدم بالزمان كتقدم موسى على عيسى فان موسى قبله وسابق عليه وعيسى بعده ومتاخر عنه وهذا التقدم
يكون بالذات في الزمان وبالعرض في الاشياء الزمانية الثاني التقدم بالشرف والفضيلة كتقدم افلاطون
على ارسطو الثالث التقدم بالرتبة وهو الذي يكون بالنسبة الى مبدا محدود فيقال لما كان اقرب اليه
انه متقدم على ما هو ابعد عنه وينقسم هذا التقدم الى ما يكون بالطبع وهو كترتب العموم والخصوص
فالجسم متقدم على الحيوان اذا اعتبرنا الجوهر مبدا لكون الجسم اقرب الى الجوهر من الحيوان واما اذا كان الانسان
هو المبدا المعتبر يكون الحيوان متقدما على الجسم لانه اقرب الى الانسان من الجسم والى ما يكون بالوضع دون
الطبع وهو ما يكون بحسب المكان كتقدم الامام على المأموم اذا جعلنا المحراب مبدا واذا جعلنا الباب
المقابل له هو المبدا كان المأموم متقدما على الامام فاذا كان حاصل هذا التقدم يرجع الى المكان فكل
ما جعلناه مبدا فما قرب منها يكون متقدما فاذا جعل الاخرى فينقلب المتقدم متاخرا بحسب تبدل المبدا وهو
من خواص هذا التقدم الرابع التقدم بالطبع وهو كتقدم الجزء على الكل وكتقدم الواحد على الاثنين
وبالجملة كتقدم ما يمتنع بعدمه الشيء ولا يجب بوجوده وجوده فانه يلزم من عدم الواحد عدم الاثنين
ولا يلزم من وجود الواحد وحده وجود الاثنين حتى ينضم اليه واحد اخر فيحصل منهما الاثنين وهذا
النوع من التقدم لا يعتبر فيه التقدم بالزمان فان الواحد لا يتقدم على الاثنين بالزمان لجواز ان يكونا معا

بالزمان

بالزمان ويتعقل مع ذلك كون الواحد قبل الاثنين وتقدم الجوهر على العرض تقدم بالطبع ايضا فانه يلزم
من وجود العرض وجود الجوهر ولا يلزم من وجود الجوهر وجود العرض لكن يلزم من عدم الجوهر عدم
العرض كما كان الحال في الواحد والاثنين الخامس التقدم بالذات وهو كتقدم العلة التامة على معلولها
كما يقال تحركت اليد فتحرك القلم وما تحركت فما تحرك فحركة اليد متقدمة على حركة القلم وان كانا معا بالزمان
فالقبلية تكون بالعلية لا بالزمان وهذه الانواع الخمسة وان كانت مشتركة في التقدم فكل واحد منها
يختص بزيادة امر غير موجود للمتاخر فالذي اختص به المتقدم بالزمان هو زيادة القرب الى ما جعل
مبدا للزمان فكل قرب وجد للمتاخر الى المبدا ما وجد للمتقدم مع زيادة والمتقدم بالرتبة يختص بزيادة
القرب الى ما جعل مبدا فكل ما وجد للمتاخر من القرب وجد للمتقدم مع زيادة وكذلك كل ما وجد للمتاخر
بالشرف من الفضيلة وجد للمتقدم بالشرف مع زيادة وكذلك التقدم بالطبع والذات فان المتقدم فيهما
يكون اولى واقدم في زيادة استحقاق الوجود فان الاثنين اذا استحقا الوجود والمعلول اذا استحق
ذلك يكون الواحد والعلة ايضا اولى بذلك من الاثنين والمعلول واقسام التاخر والمعية توازي
اقسام التقدم فلا يجتمع التقدم والتاخر في شيء باعتبار واحد ويجوز اجتماعهما باعتبارين
كما في التقدم والتاخر الرتبي فان الامام متقدم بالنسبة الى المحراب متاخر بالنسبة الى الباب
المقابل له وكذلك تقدم العلة على المعلول بالذات وتاخرها عنه بالرتبة الطبيعية اذا ابتدات
من جانب المعلول فان ابتدات من جانب العلة فيكون العلة متقدمة على المعلول بالذات والرتبة معا
هذا ما ذكره اصحاب المعلم الاول وذكر الشيخ الالهي في مطارحاته ان الناس قد اختلفوا في ان لفظ
التقدم كيف يقع على هذه الاقسام الخمسة فذهب اكثر المتاخرين الى انه يقع على جميعها بالتواطئ
وذكر بعضهم ان ذلك المعنى الواحد هو ان المتقدم من حيث هو متقدم له ما ليس للمتاخر وكل ما هو
للمتاخر هو موجود للمتقدم وهذا ليس بصحيح فان المتقدم بالزمان الذي بطل قبل وجود المتاخر عنه له
من الزمان ما ليس للمتاخر ولكن ليس كل ما للمتاخر يكون للمتقدم فان الزمان الذي للمتاخر لم يوجد للمتقدم
وكذلك قد يوجد اشياء كثيرة يكون موجودة للمتاخر بعد المتقدم فان الامكان موجود للممكنات
المتاخرة عن الواجب الاول ولو انا قيدنا ذلك بما فيه التقدم لورد ما ذكرنا في التقدم بالزمان
وذكر بعضهم ان ذلك المعنى الواحد هو ان اقسام التقدمات جميعها يشترك في انه يوجد للمتقدم ما يكون
اولى به من المتاخر وهو غير صحيح فان المتقدم بالزمان لا يكون اولى منه بالمتاخر من الذي يقع باعتبار
التقدم فبالنسبة الى زمان ما غير معين لا يكون احدهما اولى به من الاخر وبالنسبة الى الزمان المعين
المخصوص فهما يختلفان فيه فهو غير موجود لهما ليكون احدهما اولى به من الاخر وايضا اذا كان شيئان يتقدم
احدهما على الاخر وكان احدهما بالنسبة الى الثاني متقدما بالزمان من جميع الوجوه والثاني بالنسبة اليه
متاخر من جميع الوجوه ولا يكون معهما ثالث لا يصح ان يقال انهما متقدمان بالنسبة اليه فلا يصح ان يقال
ان احدهما اولى بالتقدم من الاخر وزعم بعضهم انه يقع على الكل بالاشتراك وهو ظاهر البطلان والحق
اشتركا في تقدم ذات شيء على ذات شيء اخر فان العلة تامة كانت وهي المتقدمة بالذات او ناقصة وهي
المتقدمة بالطبع يجب ان يتقدم بالذات والوجود على المعلول فلفظ التقدم عليهما بمعنى واحد ولفظ
التقدم يطلق على الباقي بالمجاز لا بالحقيقة اما التقدم بالزمان وان كان اشهر من جهة العرف العامي لكن
التقدم والتاخر بالقصد الاول انما يكون بين زمان الذاتيين اللذين فيهما التقدم بالزمان فان كيقباد
اذا كان متقدما على كيكاوس بالزمان فلا يكون معنى ذلك ان كيقباد متقدما على كيكاوس بالذات
بل معنى ذلك ان زمان كيقباد متقدم على زمان كيكاوس في التقدم والتاخر بالذات والقصد الاولين

الزمانين ويلحقان الشخصين بطريق العرض والقصد الثاني وانت فقد عرفت في الطبيعيات ان
تقدم الزمان على الزمان انما هو بالطبع فتقدم جزء مفروض من الحركة على اخر مفروض انما هو بالطبع
لانه لولا حصول الحركة من المبدء ما امكن ان تصل الحركة من ب الى ج وهو ظاهر وكذلك يكون
الحال في مقدار هذه الحركة الذي هو الزمان الذي هو غير زائد على الحركة في الوجود العيني فانه لولا
وجود الزمان المتقدم ما امكن وجود المتاخر فتقدم الزمان انما هو بالعلية على ما ذكرناه ولا يجوز
ان يكون الزمان متقدما على الزمان بالزمان والا لزم ان يكون للزمان زمان الى غير
النهاية وهو محال فلا بد وان يكون تقدم اجزاء الزمان المفروضة بعضها على بعض بالطبع الذي هو
تقدم جزء العلة على المعلول ويجب ان تعلم ان تقدم اجزاء الزمان واجزاء الحركة الدورية بعضها على بعض
انما هو بحسب الفرض العقلي والا فكل واحد منهما بالحقيقة شيء واحد لا جزء له اصلا ليتقدم البعض
على البعض فظهر ان تقدم الزمان على الزمان بالطبع واما تقدم الذات على الذات كموسى على عيسى مثلا
فهو مجازي فان التقدم والتاخر الحقيقي انما يكون بين زمانيهما لا بين ذاتيهما الا اذا كان المتقدم
بالزمان له مدخل في وجود المتاخر كالاب بالنسبة الى الابن فيرجع حاصل هذا التقدم الى التقدم الذي
هو بالطبع واما التقدم الرتبي الوضعي وان كان منسوبا الى المكان فيرجع حاصله ايضا الى التقدم الزماني
فانه اذا قيل المدينة قبل مكة فلا يبقى له باعتبار ذاتها والمكان بل ذلك انما يكون بالنسبة الى القاصد
من بغداد الى اليمن فيكون معنى هذا التقدم ان زمان وصول القاصد من بغداد الى المدينة قبل زمان
وصوله الى مكة واما بالنسبة الى القاصد من اليمن الى بغداد فبالعكس يكون مكة قبل المدينة فبالحقيقة
التقدم بين الزمانين حقيقي وبين المكانين مجازي واما التقدم بالشرف ففيه تجوز لان حاصله
يرجع الى التقدم الزماني والمكاني كما عرفت يرجع الى الزمان لان الفاضل يقدم في المجالس
او في الشروع في الامور الشريفة فيرجع الى التقدم الزماني لان الفضيلة لما كانت سببا لتقدمه
في المناصب او في الشروع في الامور المهمة سمي ذلك باسم التقدم بالشرف اطلاقا لاسم السبب على المسبب فعلم
من هذا التحقيق ان التقدم بالحقيقة انما هو بالعلية سواء كان بالطبع او بالذات وان التقدم على الاقسام
الخمسة لا يكون بالتواطي ولا بالتشكيك كما توهم بعض الناس والمجرد عن المادة بالكلية اذا لم يكن بينه
وبين شيء تقدم او تاخر زماني كزيد مثلا يلزم ان لا يكونا معا فان كل ما ليس بزماني لا يصدق عليه التقدم
والتاخر والمعية بالنسبة اليه والشيئان اللذان يصدق عليهما المعية الزمانية يجب ان يكونا زمانيين
ان اللذين يكونان معا في الوضع والمكان يجب ان يكونا مكانيين الا ان المعية المكانية لا تصح ان يكون بين الجسمين
من جميع الوجوه لامتناع اجتماعهما في مكان واحد وتصح ان يكون بينهما معية زمانية من جميع الوجوه
وبعض الاجسام قد يكون معا من وجه واحد كزيد وعمرو فانهما يكونان معا بالنسبة الى الاتي من قدام
او خلف وقد يكون احدهما متقدما على الاخر بالنسبة الى الاتي من جهة اليمين واليسار والاجسام البسيطة
الكلية لا معية فيها البحث الثاني في ان الوجود ينقسم الى الواحد والكثير ان الوحدة والكثرة من الامور البديهية
التي لا يفتقر الى التعريف حدا وقد يسمى الواحد لا ينقسم من الجهة التي هو بها واحد وان انقسم من غير تلك
الجهة والواحد اما ان لا يكون مقولا على كثرة او يكون مقولا عليها والذي ليس بمقول على كثرة ان لم يكن له
مفهوم وراء كونه لا ينقسم فهو الوحدة وان كان له مفهوم اخر غير ذلك فاما ان لا يكون قابلا للقسمة او يكون
قابلا لها والذي لا يكون قابلا للقسمة ان كان ذا وضع فهو النقطة وان لم يكن له وضع فهو الواحد المطلق ثم الواحد
المطلق ان لم يكن منقسما في العقل الى الاجزاء الحدية فهو الباري جل جلاله وان انقسم فهو العقل المنقسم الى الجنس
والفصل باعتبار دخوله تحت الجوهر واما اذا كان الواحد قابلا للقسمة فان لم يكن منقسما بالفعل فهو

الواحد

الواحد بالاتصال وهو الذي لا كثرة فيه بالفعل بل بالقوة كالخط الواحد والسطح الواحد والجسم الواحد المتشابه
الاجزاء وان كان منقسما بالفعل فاما ان لا يكون اجزاؤه متمايزة بالشخص او يكون والاول هو المركب الحقيقي
والثاني وهو الذي تمايزت اجزاؤه بالشخص فهو الواحد بالاجتماع كالكرسي الواحد المركب من اجزاء كثيرة ثم
الواحد بالاجتماع اما ان يكون اجتماعه وضعيا كالدينار الواحد الذي هو ستة دوانيق بالاصطلاح العرفي
فان العرف لا يسمي ما هو اقل من ذلك دينارا ولو وجد واحد دين فذ نهما دينار يسمونهما دينارا بالوضع ولما
غير الطبيعي فاما ان يكون طبيعيا كالبدن الواحد المركب من اشياء مختلفة الحقيقة كالجلد والعظم واللحم فالكثرة
فيه بالفعل لا بالقوة بخلاف الخط والسطح والجسم الواحد او صناعيا كالسرير الواحد فهذه اقسام الواحد
واما اذا كان الواحد مقولا على كثرة عددية فيلزم ان يكون جهة الوحدة غير جهة الكثرة فلا يخلو اما ان تكون
جهة الوحدة مقومة لتلك الكثرة او لا يكون فان كانت مقومة للكثرة فان كانت مقولة في جواب ما هو فهو
الواحد بالجنس قريبا كان او بعيدا ان كان بينهما اختلاف في بعض الذاتيات وان لم يكن بينهما اختلاف فهو الواحد
بالنوع وان كانت مقولة في جواب اي شيء هو فهو الواحد بالفصل وهو الواحد بالنوع بعينه وان كان الاعتبار
مختلفا هذا اذا كان جهة الوحدة مقومة للكثرة فان لم يكن مقومة فلا يخلو اما ان يكون من عوارض الكثرة
او لا فان كانت جهة الوحدة من عوارض الكثرة فاما ان يكون محمولات عارضة لموضوع شخصي كقولك هذا
الكاتب هو الضاحك او يكون محمولات عارضة لموضوع نوعي كقولك الانسان هو الضاحك او يكون موضوعات عارضة
لمحمول واحد كقولك الثلج هو القطن وان لم يكن جهة الوحدة من عوارض الكثرة فهو الذي يقال في مثاله ان
نسبة النفس الى البدن كنسبة الملك الى المدينة والملاح الى السفينة فليست جهة الوحدة هاهنا عارضة
ولا مقومة لتلك الكثرة بل يكون عارضة لتدبيرها البدن والمدينة والسفينة ويسمى هذا الواحد اتفاقا
في النسبة المطلقة فان كان الاتفاق في النسبة الخاصة فاما ان يكون بالنسبة الى مبدء واحد كقولك
طبي للكتاب والدواء والمبضع او بالنسبة الى غاية واحدة كقولك صحي للدواء والفصد والرياضة او النسبة الى
المبدء والغاية جميعا كقولك لجميع الممكنات انها الاهية والاشياء المتحدة في امر ذاتي فتلك الوحدة ان كان
في الجنس تسمى مجانسة وان كانت في النوع تسمى مماثلة وان لم يكن الاتحاد في امر ذاتي فتسمى الاتحاد في الكيف
مشابهة وفي الكم مساواة وفي الخاصة مشاكلة وفي الوضع مطابقة وفي النسبة مناسبة فهذه
اقسام الواحد ذكرناها على سبيل التفصيل والحصر وقد ذكروا للواحد تقسيمين اخرين غير ما ذكرناه
فقالوا الواحد اما ان لا يمكن الزيادة عليه او يمكن فالاول كخط الدائرة ويسمونه بالواحد التام التقسيم
الثاني الواحد اما ان لا ينفصل من نوعه شيء يمكن ان يجعل منه شخصا اخر او ينفصل والاول هو الذي نوعه
في شخصه يسمى بالواحد التام والثاني هو الذي تعددت اشخاصه يسمى بالواحد الناقص والتام بالمعنى
الاول كخط الدائرة قد يكون ناقصا بهذا المعنى الثاني لتعدد اشخاص الدائرة وتاما باعتبار انه يمكن الزيادة
عليه فيكون لفظ التام والناقص مقولا عليهما بالاشتراك اللفظي واعلم ان هذه الاقسام المذكورة
للواحد قد يتداخل فانا اذا قلنا زيد وعمرو واحد في الانسانية فليس معناه ان انسانية زيد بعينها
انسانية عمرو فان لكل واحد انسانية غير ما للاخر لا يضره عدم ذلك الاخر بل الانسانية الواحدة
التي فيها الشركة ذهنية ويكون معنى كونهما واحدا في الانسانية ان نسبة الانسانيتين الى زيد
وعمرو الى هذه الانسانية المشتركة الذهنية واحدة فيرجع حاصل هذه الوحدة الى الوحدة التي
بحسب شركة في محمول او موضوع واما الوحدة التي بحسب الجنس والكيف والكم والوضع وغيرها فهي
غير خالية عن الوحدة النسبية بحث ثالث في اقسام الكثير الاشياء الكثيرة لا يخلو اما ان يكون
متماثلة واما ان يكون مختلفة والمتماثلان هما اللذان يشتركان في حقيقة واحدة من حيث هما كذلك لا

التام وان الذي يمكن الزيادة عليه كخط
المستقيم او المنحني يسمى بالواحد

والانسان لا كالانسان والفرس فانهما وان كانا متماثلين في الحيوانية والجسمية يشتركان فيهما لا بد و
ان يتخالفا بشيء وراء الحقيقة لانه لو كان الاشتراك بينهما من جميع الوجوه لم يكن هنا اثنينية فلم يكونا
اثنين هذا خلف فالانسان والفرس مختلفا الحقيقة ومعنى كون الانسان والفرس واحدا في الحيوانية
والجسمية ان الحيوانية والجسمية التي في احدهما مثل التي في الاخر والطبيعة الجنسية اذا اخذت مع قطع
النظر عن الفصول لكون نوعية كما بين في المنطق فالمثلان هما المشتركان في نوع واحد واقسام الواحد الغير
الحقيقي كالمشاكلة والمجانسة والمساواة وغيرها في الحقيقة من عوارض الكثرة فانه لولا الاثنينية
ما صح المشاكلة والمجانسة وغيرها واصطلاح القدماء على ان كل شيئين تعاقبا على محل واحد
ويستحيل اجتماعهما فهما ضدان فالضدان مختلفان متقابلان وليس كل مختلفين ضدين فان البياض
والحلاوة يختلفان مع اجتماعهما في السكر فالاختلاف اعم من التضاد كما ان التقابل اعم منه ايضا
فالمتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد في حالة واحدة من جهة واحدة وصيغة اللذين وان كان
لها شعور بان لكل واحد منهما ذات فليس المراد انهما ذاتان في الخارج وكيف يصح ذلك والعدم المقابل
للملكة والسلب المقابل للايجاب لا ذات لهما بل المراد انهما شيئان متصوران في الذهن فيكونان في التصور امران
ويراد بعدم اجتماعهما في شيء واحد كونهما لا يصدقان عليه واحترز بقولنا من جهة واحدة عن الابوة
والبنوة اللذين يمكن اجتماعهما في ذات واحدة باعتبارين كزيد الذي يكون ابا لعمرو وابنا لمحمد والتقابل
على اقسام اربعة الاول تقابل الايجاب والسلب وانما قدمناه على سائر اصناف التقابل لان حمل التقابل عليه
اولى واقوى من غيره فان الضدين كالحرارة والبرودة مثلا لولا ان الحرارة ليست باردة لما قابلت
البرودة وكذلك البرودة لولا انها ليست بحارة لما قابلت الحرارة فالتقابل بين الحرارة واللاحرارة
بالذات وبين الحرارة والبرودة بالعرض وبهذا البيان يعرف ان التقابل بين الايجاب والسلب اقوى
واولى من تقابل المتضايفين والعدم والملكة والتقابل الذي بين الايجاب والسلب قد يكون في القضية
كقولك زيد كاتب ليس زيد بكاتب وهو تقابل التناقض وقد لا يكون في القضية بل بين المفردين كقولك فرس
ولا فرس ولما كان التقابل الايجابي والسلبي يعمهما فيعلم من ذلك خطاء من قال ان التناقض نفس التقابل
الايجابي والسلبي لان التناقض في العرف المنطقي يدخل في مفهومه القضية فيقولون في تعريفه انه اختلاف
قضيتين فيجب اخذ القضيتين في التعريف هذا بحسب الاصطلاح واما التقابل بالحقيقة فهو بين النفي و
الاثبات والتقابل الحاصل بين القضيتين لا باعتبار كونهما قضيتين ولا باعتبار موضوع القضية
بل باعتبار الايجاب والسلب المضافين الى شيء واحد الثاني تقابل المتضايفين كالابوة والبنوة فان حمل المتقابلين
يصدق عليهما فانهما لا يصدقان على شيء واحد من جهة واحدة وان صدقا باعتبارين والمضاف الحقيقي
هو الاضافة على ما عرفت كالابوة لا ما حمل عليه كالاب الثالث تقابل الضدين وهو عند المشائين الذاتان
المتعاقبتان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف واما القدماء فانهم لا يشترطون غاية الخلاف
فلا جرم يجوز عندهم ان يكون لشيء واحد اضداد كثيرة فان السواد كما انه يضاد البياض فهو ايضا يضاد
الخضرة والحمرة والصفرة وغيرها ولما اشترط المشاؤون غاية الخلاف فلا يجوز عندهم ان يكون للشيء
الواحد الا ضد واحد وهو ما يقع في غاية البعد عنه واذا كان للشيء الواحد الوسط طرفان وهما في غاية
البعد عنه كالشجاعة التي بين التهور والجبن فكل واحد منهما يضاد الاخر ولا يضادان الوسط فلا يكون
للشيء الواحد ضدان اذ لو جاز ذلك فان كان كل واحد في غاية البعد من جهة واحدة فهما نوع واحد حينئذ
يمتنع ان يكونا ضدين وان كانا في غاية البعد من جهتين فلا يكون ذلك الشيء بسيطا بل مركبا مثل الجسم الابيض الحار
فانه يضاد الاسود من جهة بياضه والبارد من جهة حرارته والتضاد الحقيقي انما هو بين الحرارة والبرودة

والبياض

والبياض والسواد فضد كل واحد واحد واما التضاد الذي بين الحار والبارد والاسود والابيض
فذلك بالعرض لا بالذات وبالجملة تضاد المحلين بالعرض والاجناس العالية لا تضاد بينها فان الجوهر لا يضاد
الاعراض لان الكم والكيف والاضافة والحركة قد تجتمع في جوهر واحد جسماني واشتراك العرضين في
جنس البعيد لا يمنع اجتماعهما لان الحلاوة والبياض يجتمعان في السكر وهما من مقولة واحدة فلا بد وان يكون
النوعان المتضادان داخلين تحت جنس قريب ليتحقق التضاد ويكون الاختلاف بينهما بالفصل كالسواد والبياض الداخلين
تحت اللون فان قلنا اذا اتفق النوعان في الجنس فلا تضاد بينهما من جهة الجنس فتعين ان يكون التضاد بينهما من جهة الفصل
فيكون المتضادان بالذات هما الفصلان وهما لا يشتركان في الجنس القريب ويلزم ان يكون المتضادان بالذات غير
مشتركين في الجنس القريب وقلتم لا بد من ذلك ولان الفصلين لا يجوز ان ينتسبا الى الموضوع على سبيل التعاقب
والا لكانا عرضين لا فصلين عرضين وقد علمت في المنطق انهما لا يجوز تعاقبهما على جنس واحد والجواب ان الجنس
والفصل في الاعيان شيء واحد هو النوع والتفصيل ذهني اعتباري وستعرف تحقيق هذا وامثاله في الامور
الاعتبارية الذهنية ويجب ان يعلم ان احد الضدين قد يكون لازما للموضوع كالبياض للعاج وقد لا يكون
لازما فان امتنع خلو المحل عنهما فهو كالصحة والمرض وان امكن الخلو عنهما فاما ان يكون موصوفا بالواسطة
اولا والواسطة قد يكون لها اسم محصل كالاحمر والاصفر والفاتر وغيرها وسموها بالواسطة الحقيقية
وقد لا يكون لها اسم محصل بل بسلب الطرفين كقولك لا جائر ولا عادل ولا خفيف ولا ثقيل وانت تعلم ان الفاتر
لا حار ولا بارد اي هو غير حار ولا بارد في الغاية الا انه يبقى فرق اخر وهو ان الفاتر غير خارج عن جنس
الحرارة والبرودة بخلاف ما ليس بعادل ولا جائر ولا خفيف ولا ثقيل فانه يخرج من جنس الطرفين وما لا
يكون موصوفا بالواسطة فكالملون والشفاف فان قلت اذا كان السواد من حيث كونه ضدا للبياض معقولا
بالقياس الى البياض فيلزم ان يكون تقابل التضاد هو بعينه تقابل التضايف فيكون جعل التضاد قسما اخر
مستدركا والجواب انا لا نسلم انهما متحدان فان السواد من حيث هو سواد يصدق عليه انه ضد للبياض
من حيث انه بياض ويكذب عليه من تلك الحيثية انه معقول بالقياس الى البياض ويلزم ان يكون التضاد غير التضايف
لكن السواد من حيث انه ضد للبياض يكون معقولا بالقياس اليه فيكون التضاد عارضا لماهية السواد والبياض
ويكون التضايف عارضا للتضاد فان قلتم انكم جعلتم التضايف قسما من اقسام التقابل واخص منه لكن المقابل
من المضاف فلا يكون التضايف اخص منه وقسما من اقسامه والجواب انا لا نم كون المقابل من التضايف
فان السواد يصدق عليه انه مقابل البياض ولا يصدق عليه انه مضاف واما المقابل من حيث انه مقابل فانه
يصدق عليه التضايف فيكون المقابل اعم من المقابل من حيث هو مقابل لصدقه عليه وعلى كل ما عرض له
انه مقابل ويجوز ان يعرض للعام قيد يصير به اخص الا ترى ان الجنس نوع للكلي ثم ان الكلي يحمل عليه انه جنس
الرابع تقابل العدم والملكة والملكة على المشهور هو القدرة للشيء على ما من شانه ان يكون له متى شاء
كالقدرة على الابصار والعدم على المشهور انتفاء هذه القدرة مع بطلان التهيؤ في الوقت الذي من
شانه ان يكون فيه كالعمى لا كما يكون للجرو قبل فتح البصر لان الجرو قبل فتح بصره ليس من شانه ان يكون مبصرا وليس
العمى فانه عدم ابصار زيد في الوقت الذي من شانه ان يبصر فيه وكذلك المرودية فانها لا ينسب اليها العدم
المقابل للملكة واما العدم الحقيقي المقابل للملكة الحقيقية على راي المتاخرين هو انتفاء شيء عما من شانه ان يكون
له او لنوعه او جنسه فالذي فيه يكون ذلك الامكان موجودا هو كزيد الذي لم يبصر فانه فيه امكان الابصار
بحسب شخصه واما الذي يكون الامكان في نوعه فهو كالاكمه فانه وان لم يكن له امكان الابصار بحسب شخصه
ففيه امكان الابصار بحسب نوعه المقوم لشخصه فانك عرفت في المنطق ان الطبيعة النوعية ذاتية لكل واحد
من الاشخاص الذي تحتها واما الذي يكون الامكان في جنسه فهو كفقد البصر عن العقرب في الخلد فان امكان البصر

وان لم يكن لهما بحسب شخصهما ولا نوعهما فهما بحسب الجنس الذي لهما والجنس ذاتي للنوع الذاتي للشخص فهذه هي اقسام
التقابل الاربعة واما وجه الحصر في الاربعة فلان المتقابلين اما ان يكونا وجوديين ولا فان كانا وجوديين
فاما ان لا يكون ماهية احدهما معقولة الا بالقياس الى الاخر او يكون والاول هما المتضايفان والثاني
هما المتضادان واما اذا لم يكونا وجوديين فيجب ان يكون احدهما وجوديا فان العدميات المحضة لا تقابل
بينها اصلا وحينئذ اما ان يعتبر فيهما شرط وجود موضوع مستعد لقبول الايجاب بحسب شخصه
او نوعه او جنسه او شرط ان يكون ذلك الموضوع موجودا في الوقت الذي يكون فيه ذلك الوصف ممكن
الحصول فهما الملكة والعدم وان لم يكن ذلك الشرط معتبرا فيهما فهما الايجاب والسلب الا ان هذا الحصر انما يتم
اذا حذفنا من التعريف غاية الخلاف وابدلنا لفظة الموضوع بالمحل ولو عرفنا الضدين بالتعريفات
الباقية لكان يخرج عن الحصر تقابل الواحد والكثير وتقابل الصور المائية والهوائية وتقابل السواد
والحمرة لانا لو عرفنا الضدين بانهما الذاتان الوجوديتان المتعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية
الخلاف فتقابل الواحد والكثير ليسا بتقابل الايجاب والسلب ولا تقابل العدم والملكة لان الواحد والكثير
وجوديان ولا تقابل التضاد لانا اخذنا فيه غاية الخلاف وليس بين الواحد والكثير غاية الخلاف فان كل كثرة
او عدد يمكن ان يكون اكثر منه ولان الكثير يتقوم بالواحد ولا شيء من المتضادين كذلك ولا تقابل التضايف
بينهما كما ظنه بعضهم فقال الوحدة اذا نظرنا اليهما من حيث هي علة والكثرة معلومة كان بينهما تضايف وهو
باطل لان الكثرة الحادثة مبطلة للوحدة المتقدمة فكيف يكون علة لها وان كانت الكثرة يتقوم بوحدة
اخرى يكون من نوعها وليس ماهية الوحدة والكثرة نفس المتضايفين لامكان تعقل كل واحد منهما بدون
الاخر بل الاضافة يلحقهما كما يلحق المتضادين فلا بد وان يكون له قسم اخر من التقابل غير الاربعة المذكورة
وكذلك يكون حكم تقابل الحمرة والسواد واما الصور المائية والنارية فليس تقابلها عند المشائين بالتضاد
فان الصور عندهم جواهر لا موضوع لها عندهم وقد اخذوا الموضوع في حد المتضادين وان ابدلنا لفظ
الموضوع بالمحل فيتقابلان تقابل التضاد وليس بين الصور المائية والنارية تضايف لامكان تعقل احدهما
بدون الاخر ولا تقابل الايجاب والسلب والعدم والملكة فان الصور وجودية فيكون تقابلها قسما اخر
واذا حذفنا من تعريف المتضادين غاية الخلاف وابدلنا في تعريفها لفظ الموضوع بالمحل دخلت هذه
الاقسام الثلثة تحت التضاد لا محالة وحينئذ لا يقدح في ذلك تقوم الكثرة بالواحد فانا قد ذكرنا
ان الوحدة التي ابطلتها الكثرة الحادثة ليست مقومة لتلك الكثرة ولا علة لها فهي مقابلة لها تقابل التضاد
واما الوحدة المقومة للكثرة فهي وحدة اخرى من نوعها وهذه الوحدة لا تقابل الكثرة اصلا
وقد يسمون ما يكون البعد بينهما في الغاية بالتضاد الحقيقي وما ليس كذلك بالتضاد الغير الحقيقي واعلم
ان تقابل الايجاب والسلب يمتاز عن باقي المتقابلات بان الطرفين كما يمتنع اجتماعهما يمتنع ارتفاعهما
فان كل شيء لا يخلوا عن انسانية ولا انسانية ولا يكون بين الايجاب والسلب واسطة اصلا واما
المتقابلات الباقية فانه وان امتنع اجتماعهما على الصدق فقد يجتمع الطرفان على الكذب عند عدم
الموضوع فان بعض الاشياء قد يخلوا عن الابوة والبنوة وعن المتضادين ايضا كالفلك الذي
ليس بحار ولا بارد والفاتر الذي لا حار ولا بارد وكذلك قد يخلو عن العدم والملكة فان الجماد
ليس ببصير ولا اعمى واما تقابل التضايف فخاصته التلازم والانعكاس فان المتضايفين يجب تلازمهما
في الوجود والعدم جميعا وليس كذلك باقي المتقابلات فان الملكة وان لزمت العدم ههنا فالعدم غير
لازم للملكة فلا يسمى ذلك تلازما فان التلازم عندهم انما يكون من الجانبين لا من جانب واحد
واعلم انه لا يخلوا موجود من الموجودات عن التحول تحت مقابلة التضايف المطلقة وان كان احاد

الجزئيات قد يخلوا عن ذلك فكل موجود لا بد وان يكون له اضافة الى غيره اما بعلية او معلولية حتى
الباري جل جلاله فانه له اضافة الى غيره بانه مبدء لجميع الاشياء فعلم ان التضايف المطلق يعم جميع الموجودات
وان كان قد يخلوا عن بعض انواع المضاف شيء كما ذكرنا ان الابوة والبنوة والموازاة والمحاذاة وامثالها
لا تعم جميع الموجودات بل قد يخلو كثير من الاشياء عنها واما الايجاب والسلب المطلق وان كان لا يخرج
عنهما شيء وكذلك لا يخرج عن جزئياتهما شيء كالحجر واللاحجر واما العدم والملكة والتضاد فانه وان كان
يجوز ان يخلوا عن خاصتها شيء كما بينا ان العمى والبصر والبياض والسواد يخلوا بعض الاشياء عنها وكذلك
قد يخلوا عن عموم تقابلها بعض الاشياء كالمجردات المفارقة الغير القابلة للضدين ولا للعدم المقابل للملكة
لا على الوجه العام ولا على وجه الخاص واما تقابل التضاد فخاصية وجود الواسطة بين الطرفين كالحمرة
بين السواد والبياض فيجوز ان ينقلب كل واحد من الطرفين الى تلك الواسطة عند سلوك كل واحد منهما
الى الاخر ولا توجد هذه الخاصية اعني وجود الواسطة بين الطرفين والانقلاب لغير تقابل الضدين من
انواع المتقابلات ويسمون هذه الواسطة بالواسطة الحقيقية واما الواسطة المجازية كاللاحار
واللابارد فقد يوجد في العدم والملكة والذي يمتاز به الضدان عن العدم والملكة ان الضدين
ذاتان وجوديتان بخلاف العدم فانه لا ذات له فانه لا يفتقر في تعقل العدم المقابل للملكة الا الى سلب ما
عما فيه امكانه وكل واحد من الضدين فيفتقر الى علة وجودية والملكة وان افتقر الى علة وجودية فالعدم
لا يفتقر الى ذلك بل عدم علة الملكة هو علة العدم لا غير البحث الرابع فان الموجود ينقسم الى علة ومعلول كل موجود
لا يخرج عن العلية والمعلولية وكل ما توقف وجود الشيء عليه يسمى علة لذلك الشيء وذلك الشيء يسمى معلولا
وعرف بعض العلماء العلة التامة بانها التي يحصل من وجودها وجود شيء اخر ولا يحصل وجودها من ذلك الشيء
الاخر والقيد الاخير زائد لا يحتاج اليه فانه لو جاز ان يكون وجودها حاصلا من ذلك الاخر لزم
ان يكون كل واحد منهما علة للاخر ومعلولا له وذلك محال بل الذي يجب ان يقال ان العلة التامة ما يجب بها
وجود شيء اخر وهو كاف ثم يلزم من ذلك بالضرورة ان لا يكون وجودها من ذلك الاخر فلا يكون لكونها
ليس وجودها من ذلك الاخر مدخلا في عليتها واما العلة الناقصة هي التي لها مدخل في وجود الشيء فيمتنع
الشيء بعدمها ولا يجب بوجودها وجوده والعلة بهذا المعنى الى خمسة انواع العلة الصورية والمادية
ينقسم
والفاعلية والغائية والشرط ووجه الحصر في هذه الخمسة ان العلة بهذا المفهوم اما ان يكون داخلة
في ماهية المعلول او لا فان دخلت فاما ان يلزم من وجودها وجود الشيء لا بها وحدها بل بها وبغيرها
او لا يكون كذلك والاول هو العلة الصورية والثاني هو العلة المادية واما اذا لم يكن العلة داخلة
في ماهية المعلول فاما ان يكون بها وجود الشيء او الذي لاجله وجود الشيء او امر ثالث مغاير لهما و
الاولى هي العلة الفاعلية والثانية التي لاجلها الشيء هي العلة الغائية والثالثة هو الشرط فهذا وجه الحصر
في الخمسة وقد ظن بعض الناس ان اسم العلة يقع على هذه الخمسة بالاشتراك وليس ذلك بصواب لان هذا
القائل قسم العلة الى كل واحدة من العلل المذكورة واللفظ المشترك لا يقسم اذ لا اشتراك بين افراد المشترك
الا في مجرد اللفظ لا في المعنى وليس اسم العلة واقعا عليها بالتواطؤ الصرف فانه يقع تحت كل واحد من هذه
العلل اصناف شتى من مقولات مختلفة يختلف بحسب ذلك في معنى المبدائية بالاولى والاحرى والتقديم
والتاخير بل الحق ان لفظ العلة يقع على جميعها بالتشكيك كما وقع لفظ الوجود والمبدء والوحدة
وغير ذلك على معانيها بالتشكيك ومن الموجودات ما لا علة له اصلا لغاية كماله ونهاية تمامه وهو
الباري جل جلاله ومنها ما لا علة له غير العلة الفاعلية كالعقول التي ما وجدت لها حال وجود غيرها ولا مادة
ولا صورة لها ولا حاجة لها في وجودها الى الشرط ومنها ما لها العلل الثلثة الا العلة الغائية كالا

فانها لا علة غائية لوجودها على ما يراه بعض الحكماء وسيأتي تحقيقه في الغايات ومنها ما لها العلل الخمس كالمركبات
العنصرية ولنذكر احكام كل واحد من هذه العلل اما العلة الفاعلية كالنجار للكرسي والبناء للبيت فذكر
الشيخ في الشفاء انه يمكن اعتبارها على اثني عشر وجها وذلك ان الفاعل قد يكون قريبا وهو الذي لا
واسطة بينه وبين المفعول كالوتر لتحريك الاعضاء والعفونة للحمى وقد يكون بعيدا وهو الذي بينه وبين المفعول
واسطة كالنفس لتحريك الاعضاء والاحتقان مع الامتلاء فانه من اسباب العفونة الموجبة للحمى بذاتها ومراتب
البعد وان كثرت لكن تجب الانتهاء الى الواجب الوجود والفاعل قد يكون عاما وهو الذي يشترك في الانفعال
عنه اشياء كثيرة كالهواء او الحر المغير لكثير من الاشياء وقد يكون خاصا وهو الذي لا ينفعل عنه الا شيء
واحد كالدواء الذي شربه زيد فانه في بدنه الخاص لا في بدن غيره وقد يطلق في العام بمعنى اخر وهو الذي يعم
اشياء كالصانع للكرسي فان الصانع يعم النجار والبناء والحداد وغير ذلك والخاص فهو كالنجار للكرسي
وان لم يكن معينا والفاعل قد يكون كليا كالنجار مطلقا للكرسي والطبيب للعلاج من غير تعيين لهما وقد يكون
جزئيا كزيد النجار او الطبيب وبالجملة يكون مشارا اليه والفاعل قد يكون بالقوة كالنجار قبل عمل الكرسي والنار
قبل الاشتعال في الحطب وقد يكون بالفعل كالنجار بعد العمل والنار بعد الاشتعال والفاعل بالذات في الحقيقة
هو ان يكون مبداء بالذات لوجود الفعل كالنار اذا سخنت والطبيب اذا عالج والفاعل بالعرض ما ليس كذلك وهو
على اربعة اقسام الاول ان يكون الفاعل يؤثر في ازالة الضد بالذات كالسقمونيا المؤثرة في ازالة الصفراء
فاذا زالت حصل البرد فيكون السقمونيا مبردا بالعرض ومزيلا للصفراء بالذات الثاني ان الذي ازال الدعامة
فانهدم السقف ينسب اليه ذلك الاثر بالعرض وهو بالذات منسوب الى الدعامة الثالث انه اذا قيل ان الطبيب
بنى فهو لا يكون بانيا من حيث انه طبيب بل من حيث انه بناء الرابع ان الفاعل بالارادة او بالطبع اذا كان متوجها
الى الغاية فعرض له في طريقه غاية اخرى كالحجر الذي شج في هبوطه وانما عرض له ذلك لانه هابط بطبعه
فاتفق له ان صادف راس انسان فشجه والفاعل قد يكون بسيطا وهو ان يكون الفعل عن قوة واحدة كالجذب
عن القوة الجاذبة والدفع عن الدافعة وقد يكون مركبا وهو الذي يكون الفعل عن عدة من القوى سواء
كانت متفقة النوع كقوم يحركون سفينة او مختلفة النوع كالجوع الذي يحصل عن القوة الجاذبة و
الحساسة وبعد ان ذكر الشيخ هذه الاقسام في كتاب الشفاء قال ويمكن ان تركب هذه الاقسام بعضها
مع بعض كالعلة التي بالذات فانها قد يكون بسيطة وقد يكون مركبة وكذلك التي بالعرض قد يكون كلية
وقد يكون جزئية وكذلك التي بالفعل قد يكون قريبة وقد يكون بعيدة الى غير ذلك واما العلة المادية
فقد قال الشيخ انه يمكنك ان تورد هذه الاقسام في المبادي المادية فالعلة المادية القريبة كالاعضاء للبدن
والعلة البعيدة كالاخلاط او ابعد كالاركان والعلة المادية العامة كالخشب للبيت والسرير والصندوق
والخاصة كجبلة الانسان لمزاجه المخصوص بصورة المخصوصة والعلة المادية بالقوة كالنطفة لبدن
الانسان والخشب الغير المصنوع بالصنعة لهذا السرير والتي بالفعل كبدن الانسان لصورته والعلة المادية
بالذات ما يكون لذاته المخصوصة يقبل صورة الشيء كالدهن للاشتعال والعلة المادية بالعرض هو كما قيل
ان الماء موضوع للهواء ومادة الماء بالحقيقة هي الموضوعة للهواء والعلة المادية الكلية كالخشب لهذا
السرير والعلة المادية الجزئية كهذا الخشب لهذا السرير والعلة المادية البسيطة كالهيولى الاولى لجميع الاجسام
والعلة المركبة منها كالاخلاط للبدن واما العلة الصورية فيمكن ان يعتبر فيها جميع هذه الاعتبارات فالعلة
الصورية القريبة كالتربيع للمربع والعلة البعيدة كذي الزاوية لذلك المربع والعلة الصورية العامة
والكلية يكون واحدة وذلك مثل الجنس للنوع والعلة الصورية الخاصة والجزئية واحدة ايضا وذلك
كحد الشيء او فصله او خاصته والعلة الصورية بالقوة فذلك كالقوة مع العدم واما التي بالفعل

فهي ظاهرة بينة والعلة الصورية البسيطة كصورة الارضية والمائية والهوائية وغيرها من صور
البسائط فانها حقيقة واحدة غير متكونة من اجتماع امور متعددة واما العلة الصورية المركبة فكا
لصورة الحيوانية والنباتية والمعدنية فانها تحصل من اجتماع امور عدة واما العلة الغائية فيمكن اعتبار هذه
الاعتبارات فيها ايضا فالعلة الغائية القريبة فهي كالصحة للدواء واما البعيدة فكالشفاء له والعلة
الغائية العامة فهي التي تكون غاية لشيئين مختلفين كاسهال الصفراء الذي هو غاية لشرب الترنجبين ولشرب
البنفسج واما العلة الغائية الخاصة فكلقاء زيد صديقه عمرا والعلة الغائية بالفعل فمثل الصحة
بالفعل وبالقوة مثل كونها بالقوة والعلة الغائية بالذات فهي المعنى المطلوب بالحركة الارادية او الطبيعية
بالذات كالصحة للدواء والعلة الغائية بالعرض فيكون على اقسام الاول ما يكون مقصودا لا لاجل ذاته
كدفع الها ونزلا لذاته بل لاجل شرب الدواء الثاني ما يكون لازما للغاية او عارضا لها فالذي يلزم الغاية
كالاكل الذي غايته التغوط وهو لازم للغاية لا لنفس الغاية التي هي دفع الجوع والذي يكون عارضا للغاية فهو
كالجمال للرياضة فان الرياضة قد يتبعها حصول الجمال الا ان المقصود منها ليس هو حصول الجمال بل امر
آخر والعلة الغائية الكلية فكانتصاف زيد من الظالم مطلقا واما الجزئية فكانتصاف زيد من غريمه
عمرو واما العلة الغائية البسيطة فكالشبع للاكل واما الغائية المركبة فكلبس الحرير لاجل الجمال وتقليل
القمل وهما غايتان مطلوبتان هذا حاصل ما ذكره الشيخ في كتاب الشفاء ويجب ان تعلم ان العلة الغائية التي
لاجلها الشيء هي علة لكون العلة الفاعلة فاعلة بالفعل فانه لو لا حصول الغاية من ايجاد السرير وهو الجلوس
لما كان الفاعل فاعلا له فالجلوس علة لكون الفاعل للسرير فاعلا له وهذا الحكم وهو كون العلة الغائية
علة لفاعلية العلة الفاعلية انما هو لماهية الغاية فماهية الغاية هي العلة في فعل الفاعل لا وجودها
فان وجود الغاية في الخارج كالجلوس على السرير لا محالة معلول لفاعلية الفاعل فكيف يجوز ان يكون علة
له فالعلة الغائية لماهيتها علة لفاعلية العلة الفاعلية لا انها علة للعلة الفاعلية بعينها ويكون في
وجودها معلولة للعلة الفاعلية فان الغاية لا يمكن ان تحصل في الخارج الا بفعل الفاعل فهي متاخرة في وجودها
عن فاعلية العلة الفاعلية فكيف يكون علة لها والعلة يجب تقدمها على المعلول في الوجود فالعلة الغائية
على الحقيقة هي المتمثلة في ذهن الفاعل من الجلوس على السرير لا الجلوس الواقع في الاعيان بعد وجود السرير
فانا بينا انه معلول فاذا اطلق عليه انه علة فعلى سبيل المجاز واعلم ان الغاية منها ما يكون في نفس الفاعل
كالفرح والسرور والغلبة وغير ذلك ومنها ما يكون خارجا عن الفاعل كحصول صورة السرير في
الخشب ومنها ما يكون في ثالث كما يفعل زيد فعلا لرضى عمرو والغاية ينقسم الى الذاتية والى اتفاقية وذلك
لان تادي السبب الى المسبب ان كان دائما او اكثريا فتسمى الغاية باعتبارها غاية ذاتية وان كان تادي السبب
الى المسبب متساويا او اقليا فتسمى الغاية باعتبارها غاية اتفاقية كمن حفر بئرا فوجد كنزا وانه اذا اعتبر
العلة التامة في وجود الكنز لم نجد من الغايات ما يكون اتفاقيا بالتفسير المذكور للاتفاقي بانه الذي
يكون تادي السبب الى المسبب اقليا او متساويا فان صدور المعلول عن العلة التامة لا يكون الا دائما فان المعلول
يستحيل تخلفه عن العلة التامة الا انهم قد يعنون بالاتفاقي ما يلحق الماهية لا من ذاتها بل من غيرها الاسباب
خفية عنا لا نعرفها وان عني بالاتفاق وقوع شيء من دون علة مرجحة لوجوده فهو محال وقد يسمو الاتفاقي
بانه غاية عرضية لا مر ارادي او طبيعي او قسري وقد عرفت ان القسر ينتهي الى طبيعي او ارادي فيكون الطبيعة
والارادة متقدمتان على الاتفاق فالغايات العرضية انما يكون موجودة اذا كانت الغايات الذاتية موجودة
فالامور الارادية والطبيعية لها غايات بالذات والامور الاتفاقية لها غايات بالعرض فالمسافر الى بلدة
لشراء عبد اذا ظفر بعبده الابق اتفاقا من غير ان يجعل الخروج لاجله فشراء العبد الذي كان الخروج لاجله غاية

ذاتية وظفر بالبعيد الآبق اتفاقا قالوا والسبب الاتفاقي اذا تادّى الى غاية الذاتية يسمّى بالنسبة الى غايته
الطبيعية سببا ذاتيا وبالنسبة الى غايته العرضية سببا اتفاقيا وذلك كالحجر الهابط الى بطن الوادى اذا
شجّ في طريقه ثم وصل الى غايته الطبيعية وان لم يتادّ الحجر الى غايته الذاتية بل وقف عند الشجّ فيسمّى بالنسبة
الى غايته الذاتية التى لم يصل اليها باطلا والغاية لا يشترطون فيها ارادة ولا روية فان الامور الطبيعية
لها غاية مع خلوها عن الارادة وارباب الصنايع التى صارت ملكة لهم لا يتفكرون عند الخوض فيها فان
العواد الماهر لا يتفكر في كل نقرة ولا يروى في كل صوت يورده مع وجود غاياتها ثم الغاية قد يكون نفس
الصورة الحاصلة في التخيل التى ينتهى اليها الحركة كمن يتصور متنزها لدفع الملالة فانتقل اليه وربما
كانت الغاية غير ما ينتهى اليه الحركة كالذى يقصد موضعا لمشاهدة معشوق وقالوا ان غاية القوة الشوقية
ان لم يحصل بالحركة يسمّى تلك الحركة بالقياس الى تلك الغاية باطلا وان حصلت الغاية بالحركة فان كان مبدأ
الحركة هو الفكر فالغاية هو الخير المعلوم او المظنون وان كان المبدأ للحركة شوقا تخيليا وحده يسمّى
خرافا كالعبث باللحية وان كان المبدأ الشوق التخيلى مع طبيعة او مزاج فيسمّى قصدا ضروريا كالتنفس
او حركة المريض وان كان المبدأ هو التخيل مع ملكة نفسانية لا يحتاج الى روية فيسمّى عادة واذا انضم
الى الشوق التخيلى روية وتأدّى الى الغاية المطلوبة فلا يسمّى عبثا ويحتاج في كل هذه الامور المذكورة الى
شوق وتخيل فان العابث بلحيته والنائم والساهى يفعلون افعالا ويحركون حركات ولا يخلوا عن تخيل لذة
او تبدل حالة مملولة وعدم بقاء ذلك في الفكر لا يدل على عدمه بالكلية فانك قد عرفت في كتاب النفس
ان التخيل شىء والشعور به لشىء آخر وبقاء الشعور في الذكر شىء آخر وليس يجوز انكار التخيل لعدم بقائه في الذكر
وغاية الحركة الفلكية ما فوقها والموت غاية نافعة للنفس الناطقة ولنظام النوع وهو من الغايات
الضرورية هذا خلاصة ما ذكره جماعة المشائين وذكر الشيخ الالهى ان الغايات التى بالذات لا يكون
الا في نفس الفاعل وان كل من طلب شيئا فانما يطلبه لمصلحة تعود الى نفسه فان الطالب للكمال ولدفع ملالة
او للقاء معشوق ولولا انتفاع وفرح تعود الى نفس الطالب ما طلب وكذا قولهم ان الغاية قد يكون خارجا
عن الفاعل اما في القابل كصورة الكرسى في الخشبة او في ثالث كالفاعل لرضى زيد فان الغاية في هذين القسمين
تعود الى ما يكون الغاية في نفس الفاعل فان المحصّل لصورة الكرسى في الكرسى والفاعل لرضى زيد لولا اولوية
وفائدة يعود الى نفس الفاعل ما فعل فهذه الاشياء المذكورة ليست بعلل غائية بمعنى انها اقصى ما يطلب
الشىء لاجله بل بمعنى انها نهاية الفعل لا غير واما البحث التام في الغاية فسيأتى فيما بعد واذا تاملت ما في
تقاسيم العلل الاربع تجدها لا يخلوا عن مساهلات واما الشرط فهو من جملة العلل الناقصة فمنه عدم كزوال
المانع فان له مدخلا في العلة فان المانع مهما لم يرتفع لا يجب الشىء فزوال المانع له مدخل في العلة فهو جزء
من العلة التامة فان المعلول كهوى السقف مثلا لو كان علته التامة هى مجرد الطبع المحرك له الى المركز دون
الدعامة لو وجب بنفس وجود الفاعل الممنوع فامتنع المنع كالزوايا الثلث للمثلث الواجبة بنفس وجود المثلث
لكنها امتنع المعلول بالمانع فيكون نسبته الى ذلك الفاعل الامكان فاذا زال المانع يرجح حينئذ وجوده على
عدمه الا ان الامر العدمى وان كان جزءا من العلة التامة لانا اذا نظرنا الى المعلول فلا نجده حاصلا الا بعد
زوال المانع فلا يجوز ان يكون سببا فاعليا لكون العدم البحت لا يفعل شيئا فالعدم البحت لا يجوز ان يكون فاعلا
ولا معلولا لانه لا ذات له فلا يحصل له فلا يكون متقدما عليه ومنه شرط مركب من الوجود والعدم
فيجب تقدمها على المعلول كالحركة فان المحصّل بها يكون الموصل وعلة مع عدمها الا مطلقا بل بعد تمام وجودها
الغير المجتمع مع الشىء فان وجوده وعدمه مطلوبان مع الشىء فهذه احكام العلل الخمسة الناقصة واما العلة
التامة فقد عرفت انها التى يجب بها وجود الشىء وهذه العلة قد يكون نفس الفاعل وحده وقد يكون الفاعل

جزء منها

جزء منها فان هذه العلل الاربع مع الشرط اذا اجتمعت كانت علة تامة ثم العلة الفاعلية التامة قد يكون
بالذات فهى التى يكون لذاتها مبدأ للشىء كالنار اذا سخنت او احرقت وقد يكون بالعرض وهى التى توجد لها علة
فاعلية بالذات ولا يكون كذلك في نفسها وهى على اقسام اربعة وقد مرّ ذكرها في اقسام العلة الفاعلية
والفاعل المطلق للشىء ما كان علة لجميع اجزائه سواء كان موجدا لجميع الاجزاء او لبعضها كالجزء الصورى لا غير
او كان موجدا للجزء الاخير بعد ان وجد باقى الاجزاء فاعل آخر فانه يصدق عليه كونه موجدا للمجموع من حيث
هو ذلك المجموع لانه اوجد ما تم به ذلك المجموع والامر المتشخص الجزئى كالحرارة المعينة لا يجوز ان يكون له
علتان فضلا عن كل واحد علة تامة مستقلة لان كل واحد من تلك العلل ان كان له مدخل في وجود المعلول
يتوقف عليه وجوده فهو جزء للعلة فيكون المجموع علة واحدة لا عللا كثيرة كل واحد منها تامة وان لم يكن
لواحد مدخل في وجود المعلول فليس بعلة ولا جزء علة واما الامر الكلى كالحرارة المطلقة فيجوز باعتبار ما
ان يقال انها عللا كثيرة لا بمعنى ان الكلى التى هى الحرارة المطلقة موجودة في الاعيان ولا بمعنى ان للوجود في الاعيان
يكون له عللا كثيرة تامة بل بمعنى قولنا ان الكلى يجوز ان يكون له عللا كثيرة انه لا يتعين لوقوع جزئياته
واحد من تلك الكثرة بحيث يكون موقوفا عليه لخصوصه فان بعض جزئيات الحرارة قد يقع بسبب محاورة النار
وبعضها بسبب الشعاع وبعضها بسبب الحركة فان الاشياء الكثيرة جاز ان يكون لها لازم واحد بالنوع
وعرضى مفارق وكذلك لا يخلاف الشىء الواحد من حيث هو واحد فانه لا يمكن ان يكون له لوازم كثيرة والعلة
اذا كانت واحدة من جميع الوجوه فلا يجوز ان يكون لها معلولات كثيرة لما سيأتى في تعليله الا انهم جوزوا ان يكون
العلة الفاعلية الواحدة تصدر عنها آثار مختلفة بسبب اختلاف القوابل كالشمس التى يختلف الوان شعاعها
بحسب اختلاف القوابل التى هى الجامات المختلفة الالوان وكذلك تبييضها ثوب القصار وتسويدها لوجهه و
اما العلة القابلية الواحدة فيجوز ان يختلف الآثار فيها بحسب اختلاف الفاعلين فان الجسم الواحد قد يتسخن من الحار
ويتبرد من البارد ويترطب ويجف من اليابس والفاعل الواحد كالنجار مثلا يجوز ان تصدر عنه في
القابل الواحد كالخشب آثار مختلفة بحسب انضمام الدواعى والارادات فيتخذ منه السرير والسلم والصندوق
وامثال ذلك واذا لم يتوقف الشىء الا على امر واحد فاذا وجد ذلك الامر وجب وجود ذلك الشىء والا لزم
ان يكون متوقفا على غيره والمفروض خلافه ووجود المعلول يتعلق بوجود العلة من حيث هى على الجهة
التى هى بها علة من حضور ما ينبغى وعدم ما لا ينبغى فعند حصول الجميع يجب وجود المعلول وعند انتفاء
الجميع او جزء واحد ينتفى المعلول واذا دام وجود العلة دام وجود المعلول وان دام انتفاؤها دام
انتفاؤه ايضا **البحث الخامس في ان الموجود ينقسم الى ما بالفعل والى ما بالقوة** ان القوة يطلق على معان عدة فيقال قوة
ويعنى بها استعداد وجود الشىء الحاصل مع لا حصوله فالقوة على الكتابة عبارة عن استعداد وجودها
مع لا وجودها والفعل عبارة عن كون الشىء حاصلا والقوة المذكورة تبطل عند الفعل فان الكاتب
اذا صارت بالفعل بطلت تلك القوة وقد يقال قوة ويعنى بها القوة التى تصير بها الشىء مستعدا لان يصدر
عنه فعل وانفعال وهذه القوة هى التى يمكن اجتماعها مع الفعل والانفعال فالقوة بهذا المعنى يعم الصور
النوعية والاعراض فان الحرارة في الحديدة الحامية عرض ومع ذلك هى مبدأ صدور الحرق وكذا
الحرارة في الماء المسخن يتسخن مع عرضيتها وقد يقال قوة ويعنى بها الامر الجوهرى الذى يكون مبدأ الوجود
ما وقد يقال قوة ويعنى بها ما يكون مبدأ التغير في شىء آخر ولا يدخل في هذا مبدأ الامور المجردة عن المادة
وقد يعنى بالقوة ما تصير به الشىء مقاوما للآخر او به يتأتى عن قبول التأثر واما قوة الانفعال فقد يكون
نحو شىء واحد غير محدود عنه كقوة الفلك على قبول الحركة فحسب وقد يكون قوة الانفعال على القبول دون الحفظ
كالماء الذى له قوة قبول الشكل الغير الحافظ له وقد يكون القوة للقبول والحفظ معا كقوة الشمع على

قبول الشكل وحفظه وله قوة قبول الضدين كالحرارة والبرودة واما الهيولى فان لها قوة يقبل
بها سائر الصور والاعراض وان كان وجودها متخصصا فقبول بعض الاشياء دون غيره بسبب ما فيها
من الاستعداد المقتضى لذلك فان الهيولى يستعد بسبب الرطوبة التي فيها لسهولة الاتصال والانفصال
ويستعد بسبب اليبوسة التي فيها لعسر ذلك ويمتنع عليها قبول صورة او عرض بسبب اشتغالها بصورة اخرى
او عرض آخر وهو ظهر في الكتب ان كل حادث لا بد وان يسبقه مادة وامكان فمرادهم بالامكان الاستعداد القريب
لا الامكان الخاص الذي هو قسيم الواجب والممتنع فان ذلك من لوازم جميع الممكنات مجردة كانت او مادية فلا يرجح
وجود شيء واما الاستعداد القريب فانه لا محالة يرجح وجود الشيء ولان الاستعداد يختلف بالقرب والبعد فانه
ليس استعداد النطفة لصورة الانسانية كاستعداد النبات لها فان النبات انما تصير انسانا بعد ان يرد
في اطوار كثيرة مختلفة ثم تصير بعد ذلك نطفة وبعد ذلك يستعد لصورة الانسانية ومن الاستعداد
ما يكون قريبا غاية القرب ومنه متوسط ومنه بعيد وكل واحد منها على مراتب ودرجات وليس
في الامكان الخاص المذكور قرب وبعد بالقياس الى وجود الشيء وعدمه بل الاشياء الممكنة بالامكان
الخاص يكون امكان الوجود والعدم فيها معا بجهة واحدة والشيء الواحد بالجهة الواحدة جاز ان يصدق
عليه بالامكان الخاص باعتبار شرائط امور كثيرة فان الهيولى ليس فيها الا جهة القبول ومع ذلك
يمكن عليها من حيث ذاتها بحسب اعتبار شروط امور كثيرة غير متناهية وليس كل ممكن عليها بالامكان
الخاص انما يكون باعتبار شرط فان الذي يمكن باعتبار شرط اذا قطعنا النظر عن ذلك الشرط فاما
ان يكون في ذاته واجبا او ممتنعا او ممكنا والاولان محالان والا لزم ان تصير ممكنا عند وجود الشيء فينقلب
الشيء من الوجوب والامتناع الى الامكان وهو محال فتعين ان يكون غير ضروري الوجود والعدم لذات
القابل فيكون ممكنا لها بحسب ذاتها فيكون فائدة الشرط راجعة الى تحقق الوجود لا الى تحقق الامكان بخلاف
الاستعداد الذي يرجح وجود اشياء كثيرة متباينة فانه لا يمكن ان يحصل الا بحصول شرائط مختلفة
بحيث لو قطعنا النظر عن تلك الشروط ما كان الاستعداد ممكن الحصول والقوة على الفعل قد يكون
مقتصرة التأثير على شيء واحد من غير ان يؤثر فيما يقابله مثل قوة النار على التسخين دون التبريد
وقد يكون القوة مؤثرة في الاشياء كثيرة وذلك كالقوة الاختيارية وتسمى هذه القوة قدرة واذا
اقترن بالارادة الحادثة جميع ما ينبغي اقترانه في حصول الفعل وانتفى جميع ما لا ينبغي من الموانع كان حصول
الشيء واجبا عن تلك الارادة لا محالة ويكون المجموع قوة واحدة على شيء واحد والافعال الارادية الصادرة
بالاختيار قد يكون ثابتة على نمط واحد وذلك انما يكون عند ثبوت الارادة وقد يكون مختلفة لاختلافها
وانما كانت افعالنا مختلفة غير ثابتة على سياق واحد لعدم ثبات اراداتنا لعجز القوى البشرية ولو كانت
ثابتة لثبتت ولما علمنا ان الافلاك لها نفوس مدركة وهي متحركة بالارادة والاختيار فيصح باعتبار
ما ان يقال ان لها قوة اختيارية على ترك الحركة الدائمة ان شاء بمعنى ان لها قدرة من جهة ذاتها على ذلك من غير
اعتبار شرائط تقتضي وجوب الحركة فان حركاتها لما لم يكن طبيعية لا يمكن من الرجوع عما هي متجهة اليه
كالحيوان الساقط من قلة الجبل فانه لو شاء ان يترك الحركة لم يقدر على ذلك بل حركاتها نفسانية و
اختلاف الارادات على ذي النفس ليس بمحال من جهة الذات وامتنع بسبب آخر فان الدائم الفعل لو شاء
ان لا يفعل لما فعل وقد فعل فما شاء الدائم الفعل ان لا يفعل وليس من شرط القادر على كل شيء ان يشاء
كل شيء او ان يفعل كل شيء وثبات الارادة الفعلية وافعالها تدل على كمال القوة وتمام الذات فان
التام هو الذي لا يغيره اضطراب الارادات ويكون دائم الارادة تام القوة شديدها لا يؤثر فيه شيء
اصلا وتغير الارادات والافعال يدل على العجز والضعف فكل قابل لتغير الآثار فلازمه ضعفها

والقوة

والقوة اذا كانت شديدة الاثر فانه يشتد امتناعها عن قبول التأثر كالشمس التي لا يتأثر بانوار الكواكب
كسائر الكواكب بنورها فعلم ان الافلاك لها قوة اختيارية على ترك الحركة من حيث ذاتها وان منع عن ذلك
مانع خارج وهو ثبات الارادات ودوام الاشواق المنتظمة على نهج واحد وقوتها وان كانت
شديدة تامة غير متأثرة عما دونها فهي متأثرة لا محالة عما فوقها مما هو اشرف واقوى منها كالمجردات
العقلية فلا يكون للدواعي والارادات الكثيرة المتغيرة اليها سبيل وكذلك الحكم بعينه في المجردات من دوام
اراداتها وثباتها على نهج واحد وهو كالمانع لها عن ترك الفعل وان كانت في ذاتها لها قوة على الترك فهي من حيث ذاتها
قادرة على ذلك فكل واحد منها لا يتأثر عما تحته من الانوار الضعيفة ويتأثر عما فوقه وكمالها العقلي
وتمام قوتها الذاتي دوام اراداتها وافعالها على نمط واحد ونهج غير متغير والبارى تعالى اعظم الكل
كمالا واتمها قوة وشدة وفعلا فارادته منتظمة على سياق واحد لا تتغير ابدا كما ذكرنا في الامور الثابتة
وهذا بخلاف الحيوانات المتغيرة الارادات المضطربة الافعال التي تتأثر باقل الاحوال والدواعي جماعة
من المتكلمين زعموا ان القوة لا يجوز ان يتقدم على الفعل لان القوة عرض والعرض عندهم لا يبقى زمانين قالوا
القدرة والفعل معا فلا يجوزون تأخر الاثر عن المؤثر الا ان من القدرة ما لا اثر لها اصلا وهذا كلام
لا حقيقة له ولا حاصل فان كل عاقل يعلم بالضرورة انه اذا كان قائما فهو قادر على القعود وبالعكس فالقوة
على الفعل اللهم الا ان يجعل المشية الحادثة داخلة في مفهوم القدرة وذلك لا ينفك عن الفعل فيصدق ان
القدرة مع الفعل ثم القوة ان لم يكن لها اثر ما فلا يكون قوة وان كان لها اثر فان لم يتقدم عليه لا بالزمان
ولا بالذات ايضا كما هو مذهبهم بل يكونان معا من جميع الوجوه فلا يكون القوة مبدأ لذلك الاثر فلا يكون
قوة لان القوة انما يكون قوة باعتبار صحة صدور الاثر عنها فاذا لم يكن لها اثر في الفعل فيكون وجودها
بعد كوجودها قبله ومعه فيكون وجودها كعدمها فالحق ان القوة تتقدم على الفعل واما القوة على الاشخاص
المنتشرة فقد يبقى بعد مصادفة اي شخص اتفق كقوى جميع الحيوانات والنبات ويجوز ان لا يبقى بعد مصادفة
واحد من تلك الاشخاص التي كانت بسببها مستوية الى اي واحد كان منها فالقوة التي تخصصت بشيء فاذا فقد
ذلك الشيء في الاعيان بطلت القوة عليه لا انها بطلت عن حليتها بل بطلت عن كونها قوة على الشخص المذكور
واذا رأيت القدماء يقولون انه لا يجوز ان يكون قوة موجودة بالفعل خالية عن الاثر فمرادهم من ذلك
القوة الميلية التي هي مبدأ للحركة فانها تمانع عن التسكين وتلك الممانعة اثر القوة بحيث لو بطلت الحركة وثما لما
بطل الميل بالكلية والممانعة ليس نفس الميل كما عرفته بل الميل علة والممانعة معلوله

بحث صادر في الحدوث
تقسيم الحادث والقديم

قال بعض المتأخرين انه اذا قيل ان الحادث له اول فيعنون به ان لزمان وجوده اولا واذا
قيل ان الشيء الفلاني قديم فيعنون انه ليس لزمان وجوده اول وهو خطأ فان من القديم ما ليس لوجوده
زمان كالبارى تعالى والعقول فان القديم بالحقيقة ما ليس لوجوده زمان واما القديم بحسب العرف فهو الذي
يطول مدته وهذا القديم بهذا المعنى حادث ولزمان وجوده اول واما القديم اذا اريد به ما يكون
وجوده واجبا فالقديم واحد وما عداه من سائر الممكنات حادث واما اذا عنى بالحادث ما يكون العدم
سابقا عليه فالذي يقابله هو الدائم الوجود الا ان العقول والافلاك ونفوسها وكليات العناصر
ليست بحادثة بهذا المعنى لان العدم الزماني لا يسبقها وكيف ما كان فان الشيء لا يخرج عن ان يكون قديما
او حادثا وكل حادث لا بد وان يتقدمه امكان وموضوع لذلك الامكان فانه لو كان واجبا لم يكن
معدوما ولو كان ممتنعا لم يمكن وجوده فتعين ان يكون الحادث قبل وجوده ممكنا فامكانه اما ان يكون نفس
ذات الحادث او امرا مغايرا له لا جائز ان يكون امكانه نفس ذاته لوجوه الاول ان الامكان يقع بمعنى واحد على
وعلى كل المختلف ذاته ولو كان الامكان نفس حقيقته لم يكن كذلك والا لزم ان يكون حقيقته هو حقيقة غيره

وذلك محال الثاني انا نتعقل ذات الشيء ثم نتعقل بعد ذلك كونه ممكنا وذلك يدل على كون الامكان مغايرا للذات
الثالث ان امكان الشيء الحادث لا بد وان يكون موجودا قبل وجوده وحدوثه واما ماهيته فليست بحاصلة
ولا حادثة قبل الوجود فامكانه مغاير لماهيته هذا الامكان لا يخلوا اما ان يكون نفس عدم الحادث او غيره
لا جائز ان يكون نفس عدمه لان عدم الشيء قد يكون مع امتناع وجوده ولا شيء من امكانه يكون مع امتناع وجوده
ينتج من الثاني ان امكان الحادث ليس نفس عدمه فاذا لم يكن امكانه نفس ذاته ولا عدمه فاما ان يكون نفس قدرة
القادر على ذلك الحادث او غيرها لا جائز ان يكون ذلك الامكان نفس قدرة القادر عليه لان القدرة
عليه انما يعلل بامكانه في نفسه فيقال انما كان مقدورا عليه لكونه ممكنا في ذاته فان ما ليس بممكن لا يكون
مقدورا عليه ولو كان الامكان نفس القدرة لزم تعليل الشيء بنفسه وكان معنى قول القائل ان الشيء الفلاني
ليس بمقدور عليه لانه ليس بممكن في قوة قولنا انه ليس بمقدور عليه لانه ليس بمقدور عليه او انه ليس بممكن
لان التقدير ان الامكان نفس قدرة القادر وهو محال لان قولنا انه ليس بمقدور عليه لكونه ليس بممكن قول
صحيح معقول والقول الاخر فاسد لانا نعلم ان كل حادث فامكانه حاصل قبله وهو مغاير لهذه الامور الثلثة
ولا يجوز ان يكون هذا الامكان طبيعة تقوم بذاتها لوجهين الاول ان ما قام بذاته فهو مستغن عما يحل فيه فلا
يصح عليه الحلول وكل ما لا يحل في شيء فلا يمكن ان يكون وصفا له الوجه الثاني ان الامر القائم بذاته ليس كونه و
صفا لبعض الاشياء اولى من غيره ولو اتصف بعض الاشياء بهذا الامكان دون البعض الاخر كان
ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال واذا لم يصح ان يكون وصفا لبعض الاشياء فاما ان يكون وصفا لجميع
الاشياء وهو محال او لا يكون وصفا لشيء منها وهو محال ايضا فان الامكان يتصف بكثير من الاشياء فهو
غير قائم بذاته فيحتاج الى موضوع يقوم فيه ويكون معنى امكان الشيء في الموضوع كون ذلك الشيء فيه بالقوة كامكان
الماء ان يصير هواء فقد اتضح ان كل حادث لا بد وان يتقدمه امكان وموضوع يحل فيه ذلك الامكان ويجب ان يعلم
ان ما فيه امكان الحادث لا يجوز ان يكون امرا لا تعلق له بالحادث بوجه من الوجوه والا لزم ان لا يكون كون
الامكان امكانا للحادث اولى من ان يكون امكانا لامر اخر فيجب ان يكون ذلك الامكان له تعلق بالحادث واذا كان
الامكان سابقا على الحادث وله قوة وجود في الهيولى فاما ان يكون في مادة كالاعراض او من المادة كالاجسام
المركبة النوعية المؤلفة من المادة والصورة او مع المادة كالنفوس الناطقة وافتقار الاعراض الحادثة التي
في المادة الى المادة انما هو بسبب تقومها بالمادة ولكون الفاعل اذا لم يتغير فلا بد في حدوث الحادث من تغير القابل
بالضرورة ليمكن وجوده في وقت مخصوص لا لان تقومها بالمادة انما هو تقوم الوجود لا تقوم الماهية واما افتقار
الحادث الذي هو مع المادة الى المادة فبسبب العلة الاخيرة وهو ان الفاعل اذا كان مما لا يتغير تحدث الحوادث
لتغير القوابل وما هو في حكمه وان كان النفس يحتاج الى المادة من وجه اخر وذلك هو اكتسابها الكمالات
العقلية بواسطة العلاقة البدنية والنفس لا يحتاج الى المادة في قوامها الا في تقوم الوجود ولا في تقوم
الماهية واما افتقار الحادث عن المادة كالاجسام النوعية الى المادة فانما هو في تقوم الماهية لان المادة
جزء من الانواع الحاصلة منها كالهواء والماء فان كل واحد منها لا يكون مجردا لصورة الهوائية والمائية بل يكون
مركبا من الصورة والمادة كما عرفته سواء كانت الهيولى نفس الجسم كما هو راي القدماء او جزؤه كما هو راي المشائين
فان كل واحد من الاجسام النوعية لا يعقل الا بالجسم الحادث عن المادة فعلى كلا الرايين الحادث عن المادة يكون
حقيقة متقومة بالمادة وهيولى العناصر الاربعة في الكائنات الفاسدات واحدة اذ لو كانت كثيرة لكان
الفاسد يفسد مع مادته وكذلك الكائن يحدث مع مادته بسبب حدوث الحادثات من غير ان يتقدمه استعداد
وذلك محال لانه يؤدي الى تغير الفاعل الذي يمتنع تغيره وقد قسموا الموجود الى ما يكون بالفعل من جميع الوجوه
من غير ان يقارنه قوة بوجه من الوجوه كالباري تعالى والى ما يكون بالفعل بحيث لا يقارنه القوة في الاعيان

لانه ليس بممكن

الا ان النفس

الا ان النفس لا يختلط رفعه عند انتفاء غيره كالعقول المفارقة والى ما يكون بالفعل من جهة ذاته ويكون
بالقوة في هيئة من الهيئات كالافلاك ونفوسها فانها من حيث الذات الجوهرية والهيئات اللازمة بالفعل
ومن حيث الحركات المتجددة والارادات الحادثة فانها بالقوة والى ما يكون بالفعل من جهة وجوده لانه
يقارنه قوة وجود امور كثيرة مما تصير به بالفعل نوعا من الانواع المعينة كالهيولى المشتركة من العناصر
فانها وان كانت موجودة بالفعل فانها بالقوة من جهة صورها وهيئاتها التي يجعلها نوعا محصلا والى
ما يكون بالفعل من جهة ذاته نوعا محصلا بالفعل وان كان قد يكون وجوده بالقوة كالصور والانواع
التي تكون ذواتها بالفعل انواعا محصلة بخلاف الهيولى التي لا تصير انواعا الا بامور اخرى كالصور ولك
ان تقسم ممكن الوجود الى ما هو بالفعل كما ذكر والى ما هو بالقوة كالصور والاعراض التي هي بصدد الوقوع والى
ما ليس بالفعل ولا بالقوة وهو ما وقع ثم تبطل وبعضهم توهم انه كالقوة موجود وان كان يستحيل حصوله
ثانيا **البحث السابع في ان الوجود ينقسم الى واجب وممكن** اعلم ان الوجود اما ان يكون ضروري الوجود لذاته ويسمى الواجب
او يكون ضروري العدم لذاته ويسمى الممتنع او لا يكون ضروري الوجود ولا العدم ويسمى الممكن والممتنع
وان كانت القسمة العقلية اخرجته الا انه لا يجوز ان يجعل من اقسام الموجود فيلزم بالضرورة ان يكون
الموجود اما واجبا واما ممكنا والممكن ليس بمعنى عدمي صرف والا لكان اما عدم الماهية الممكنة او عدم الماهية
الواجبة فان الموجود الذي يكون هذا الامكان عدمه لا يخلوا عنهما لا جائز ان يكون الامكان عدم الماهية
الممكنة لان الامكان لا ينافي الوجود لصدق معنى الامكان وهو الذي ليس بضروري الوجود ولا ضروري
العدم على الماهية الموجودة فقد اجتمع الامكان مع الوجود والماهية فلو كان الامكان عدم واحد منهما
لما جاز ان يجامعه اصلا ولا جائز ان يكون الامكان عدم الماهية الواجبة والا لزم ان يكون الممتنع ايضا
عدما للواجب بل هو اولى ان يكون عدمه من كون الممكن عدمه وحينئذ يلزم ان يكون للماهية الواجبة
عدمان وذلك محال لان الشيء الواحد لا يكون له الا عدم واحد واذا لم يكن الامكان امرا عدميا فهو امر وجودي
فلا يخلوا اما ان يكون وجوده في الاعيان او في الاذهان لا جائز ان يكون ذلك الوجود في الاعيان لما سياتي
في الامور الاعتبارية فهو امر ذهني واعتبار عقلي والممكن بشرط حضور العلة الكاملة يجب وجوده و
عند عدم تلك العلة يمتنع وجوده وهو عند قطع النظر عن حضور علة الممكن وعدمها لا يكون واجبا ولا ممتنعا
لا بحسب الذات لامكانه بهذا الاعتبار ولا بحسب الغير لان التقدير انا قطعنا النظر عن ذلك الغير ولا يريد
بذلك ان الممكن في ذاته يخلوا عنهما فان ذلك محال لان الممكن لا بد وان يكون اما موجودا واما معدوما لكن وجوده
بالغير لا لذاته والا لكان واجبا وعدمه لامتناع وجوده بالغير لا لذاته والا لكان ممتنعا فالممكن لا يخلو
عن الوجوب والامتناع لعدم خلوه عن الوجود والعدم وهو عند قطع النظر عن شرط الوجود والعدم
ممكن في نفسه الا انه يجب ان يعلم ان الوجوب الحاصل للممكن عند وجود العلة التامة والامتناع عند عدمها
لا يجوز ان يكون هو الوجوب والامتناع القسيمان للممكن لان القسيمين ينافيانه ولا يجتمعان معه بخلاف الوجوب
والامتناع الحاصلين له عند وجود احد الشرطين فانهما لا ينافيانه بل يجامعانه فانه يصدق على الممكن
في حاله وجوبه بالعلة وفي حال امتناعه بارتفاعها انه ليس ضروري الوجود لذاته ولا ضروري العدم لذاته
ولا ينبغي ان يتوهم ان الشيء انما يكون ممكنا عند قطع النظر عن الشرطين فقط وعند وجود احد الشرطين
يخرج عن حيز الامكان الحقيقي فان الامكان الحقيقي الذي هو غير ضروري الوجود والعدم لذاته لا يخلو عنه
الممكن في حال من الاحوال الثلثة فانه في حال وجوبه بالغير وامتناعه بارتفاعه كما ذكرنا موصوف بانه ممكن
في ذاته وواجب بسبب اخر ولا يجوز انقلاب كل واحد من الواجب والممتنع والممكن الى الاخر وذلك انما هو له لذاته
وحقيقته وما يكون لذات الشيء يمتنع انفكاكه عنه ومن خاصية الممكن انه يصدق عليه الواجب والممتنع

الممكن يجب وجوده عند وجود علته ويمتنع وجوده عند عدم علته ولا يصدق على الواجب والممتنع
سواء كانا بالذات او بالغير انهما ممكنا عند وجود شرطه فالحق ان امكان الممكن انما هو له لذاته دائما
وصدق الوجوب والامتناع عليه انما هو على سبيل المجاز فالوجوب والامتناع بالذات هما اللذان لا يمكن
ان يصدقا عليه ابدا وهما القسيمان للامكان المنافيان له واما الوجوب والامتناع بالغير فهما الصادقان
عليه على سبيل المجاز وهما ليسا بقسيمين بالحقيقة للامكان وهما اللذان يجتمعان معه واعلم ان الممكن يجب
اولا ثم يوجد بعد ذلك فوجوبه متقدم على وجوده بالذات والدليل عليه ان الممكن لا يصير موجودا
الا بعد ان يترجح وجوده على عدمه لان الوجود والعدم نسبتهما الى ماهية الممكن نسبة واحدة متساوية فلا
وجود ولا معدوم ما بذاته والا لكان ذلك ترجيحا من غير مرجح فوجب ان لا يكون موجودا الا بعد ان يجب العلة
وجوده على عدمه فاذا فرضنا وجود العلة التامة فاما ان يكون نسبة ذلك الممكن الى تلك العلة الامكان او
الامتناع او الوجوب ومحال ان يكون النسبة هي الامتناع والا لامتنع وجوده وح لا يكون العلة المفروضة
علة ولا جائز ان يكون نسبة الممكن الى العلة هي الامكان والا لاحتاج في ترجح وجود ذلك الممكن على عدمه
الى مرجح آخر زائد على العلة المفروضة انها علة تامة ويلزم ان يكون العلة التامة غير تامة ونحن انما
نتكلم على تقدير كون العلة تامة واذا امتنع ان يكون نسبة الممكن الى العلة التامة الامتناع او الامكان
تعين ان تكون النسبة هي الوجوب فيجب اولا عن علته ثم يوجد ثانيا فوجوبه متقدم على وجوده بالذات لا بالزمان
وذلك هو المطلوب **البحث الثامن في ان الموجود ينقسم الى الكلي والجزئي وتوابعه** وانت قد عرفت في المنطق حد
الكلي والجزئي واحوال كل واحد منهما والذي ينبغي ان يذكر ههنا ان الكلي ليس معنى واحدا عاما يكون موجودا
بعينه في الجزئيات التي تحته فان الانسانية الكلية لو كانت واحدة بالعدد موجودة في زيد وعمرو وبكر
وخالد لكان اما ان يكون في كل واحد من تلك الجزئيات بعض الانسانية فكان اذا عدم اي جزئي كان بعدم
جزء تلك الانسانية الواحدة الكلية واذا عدم الجزء عدم الكل المركب منه ومن غيره فكان يلزم من
عدم جزئي واحد عدم ذلك الكلي وليس الامر كذلك واما اذا كان في كل واحد من تلك الجزئيات كل الانسانية
فيكون الانسانية التي في زيد بعينها هي الموجودة في عمرو ومع ان احدهما ابيض وعالم والآخر اسود
وجاهل فكان يلزم ان يكون الشيء الواحد الذي هو زيد هو بعينه عمرو وان يكون ابيض اسود وعالم
جاهل وغير ذلك من الصفات المختلفة المتباينة الموجودة في اشخاص الناس وذلك ظاهر الاستحالة
واما اذا لم يكن في كل واحد من تلك الجزئيات كل الانسانية ولا جزؤها تعين ان يكون في كل شخص من
اشخاص الناس انسانية تامة مغايرة للانسانية الاخرى بالعدد فاذا عدم شخص من اشخاص الناس
عدمت انسانيته الخاصة دون الانسانية الموجودة في غيره وبالعكس وكذلك الانسانية الموجودة
في الذهن لا يضرها عدم شيء من الاشخاص التي لها في الخارج فالحق ان كل كلي تحته اشخاص فلكل شخص منه
انسانية تامة بالعدد يختص ذلك الشخص بها غير ما للآخر واما الكلي الذي يشترك فيه الكثيرون
فانه لا يكون الا في الذهن ولا يمكن وقوعه في الاعيان والا لكان له هوية متشخصة متخصصة بصفات
تمنع نسبتها ان يشاركه فيها غيره فلا يكون كليا فالكلي اذا امتنع وقوعه في الاعيان تعين ان يكون
في الاذهان والا لما تعقد الحكم عليه لكون العدم المحض يمتنع الحكم عليه وبه والكلي من الامور التي
يمكن الحكم عليه فهو لا محالة في الاذهان فان قلت هذا معارض بان كل ماهية تكون في الاذهان فانها
متخصصة بالانطباع في الذهن المخصوص فهي مشار اليها وممتازة بالتشخص عن صورة اخرى من
نوعها سواء كانت في ذلك الذهن او في ذهن آخر وهذه الامور كلها زوائد لاحقة بالماهية غير
واجبة لها لذاتها فاذا كانت هذه الامور اللاحقة الزائدة هي التي منعت الماهية الخارجية عن ان يكون

كلية

بين

كلية وجب ان تكون مانعة للماهية الذهنية عن ذلك ويلزم من ذلك ان يكون ما هو في الذهن غير كلي وان يكون
كل كلي لا يكون موجودا في الذهن واذا امتنع ان يكون الكلي في الذهن تعين ان يكون في العين لتعقد الحكم على العدم
المحض فقد يعارض الدليلان فاما ان يتساقطا او يجب عن هذه المعارضة والجواب الحق ان يقال الفرق بين الصورتين
ظاهر وذلك ان الماهية الذهنية ليست ماهية متأصلة في الوجود الخارجي بل هي مثال لما في الخارج ولا
كل مثال بل هو مثال ادراكي لما وقع ويسمى علم ما بعد الكثرة لتأخر الصورة المثالية عما في الخارج او سيقع
ويسمى علم ما قبل الكثرة لتقدم تلك الصورة المثالية عليها في الخارج فهذه الصورة من حيث انها مثال ادراكي لما
في الخارج او لما هو بصدد الحصول يصح مطابقتها الكثرة وبسبب ذلك يسمى تلك الصورة المثالية كلية بخلاف الصورة
الخارجية فانها انما لم يصح ان يكون كلية لان لها هوية متشخصة في الاعيان ليست بمثالية ادراكية واما الكلي
الذي بينا انه لا يكون الا في الذهن فهي الصورة المأخوذة من بعض جزئيات النوع فيكون تلك الصورة مطابقة
لذلك الجزئي ولغيره من جزئيات ذلك النوع كصورة الانسانية المأخوذة عن زيد مثلا فهي مطابقة
له ولكل شخص من اشخاص النوع الانساني وكذلك يكون الحكم فيما اذا سبق الى الذهن صورة من عمرو او خالد
او من اي فرد كان من هذا النوع فان الصورة المأخوذة عن اي شخص كان تكون هي الصورة المأخوذة عن
ذلك الشخص الآخر من غير تفاوت اصلا وقد مثل الحكماء ذلك بشمعة احدث نقشا من طابع جسماني وانه
لا يختلف لو ورد انسانية عليه بل يكون الحاصل في الشمعة هو النقش الذي حصل فيها اولا لا غير وهو
معنى كون الكلي مشتركا هو مطابقة هذه الصورة الذهنية المثالية لكل جزئي من جزئيات ذلك الكلي كما
مر ذكره فهذا هو احكام الصور الذهنية المثالية والامور الخارجية واما الماهية من حيث هي هي
فانها لا تقتضي ان يكون عامة ولا خاصة ولا كلية ولا جزئية ولا واحدة ولا كثيرة كالانسانية فانها
لو كانت من حيث هي انسانية يقتضي العموم لما امكن ان يعرض لها الخصوص ولما كان يصح ان يكون الشخص الواحد
انسانا وكذلك لو اقتضت الخصوص ما امكن ان يعرض لها العموم وكذا الحكم في الباقي فاذا سئل واحد
من الناس عن الانسانية هل هي واحدة فيجاب بانها من حيث هي انسانية ليست بواحدة ولا كثيرة ولا يصدق انها
من تلك الحيثية لا واحدة والا لم يصدق الوحدة عليها فالعموم والخصوص والكلية والجزئية والوحدة والكثرة
يعرض للماهية من حيث هي ماهية وهي من تلك الحيثية صالحة لحمل كل واحد منها عليها والماهية الانسانية
وان كانت مغايرة لكل واحد من معاني العموم والخصوص والوحدة والكثرة والكلية والجزئية فهي لا تخلو
عن واحد من المتقابلين واما الحجة المحكية عن بعض الاوائل في اثبات المثل الافلاطونية ان الانسانية من حيث هي
لو لم يقتض الوحدة لاقتضت اللاوحدة وهي الكثرة وحينئذ ما كان يصح ان يكون الشخص الواحد انسانا ولما بطل
اقتضاء اللاوحدة وجب اقتضاء الوحدة فانها فاسدة فانه ليس نقيض اقتضاء الشيء اقتضاء اللاشيء بل نقيض
اقتضاء الشيء لا اقتضاء الشيء فليست الانسانية اذا لم يقتض الوحدة اقتضت اللاوحدة وهي الكثرة
بل هي غير مقتضية لشيء منهما فليس اقتضاء اللاوحدة بنقيض لاقتضاء الوحدة بل نقيض اقتضاء الوحدة لا اقتضاء
الوحدة فيجوز صدقه مع لا اقتضاء الكثرة ومثال هذا قول القائل ان الجسم يقتضي التشفف لذاته والا
لاقتضى اللاتشفف فما كان يصح وجود جسم شفاف وليس كذا فالجسم لذاته يقتضي التشفف وهو فاسد فان الجسم
اذا لم يصدق عليه انه يقتضي التشفف وجب ان يصدق عليه انه لا يقتضي التشفف ولا يصدق عليه انه
يقتضي اللاتشفف وكل متقابلين لا يتصور خلو الشيء عنهما لطبيعته كالوحدة والكثرة مثلا فان ذلك
الشيء لا يقتضي وجوده ولا لا وجوده فالماهية الانسانية اذا لم يكن مقتضية الوحدة وجب ان لا يقتضي
الكثرة فانها لو اقتضت الكثرة لم يتصور ان يوجد منها واحد واذا لم يوجد الواحد لم يوجد الكثرة فان
الكثرة انما تحصل من الآحاد فعلم من هذا ان الماهية الانسانية من حيث هي انسانية لا يقتضي الوحدة والكثرة

بل بتمام المقولات على تلك الماهية جميعا اذا عرفت هذا فاعلم ان الطبيعة الكلية الواحدة لا يمتنع وقوعها في اعيان
متكثرة الا بمميز فاذا وجدنا من جزئيات كلي في الاعيان اكثر من واحد فلا يخلو اما ان يكون بين تلك الجزئيات اشتراك
في شيء من الاشياء او لا يكون وان لم يكن بينها اشتراك فالامتياز بين تلك الجزئيات انما هو بتمام الماهية
كالباري والممكنات وان كان بين تلك الجزئيات اشتراك فلا يخلو اما ان يكون ذلك الاشتراك في امر ذاتي او
في امر عرضي او فيهما جميعا فان كان الاشتراك في امر ذاتي فالمميز ان كان من جوهر المميز فالامتياز بالكمال والنقص
كالتمييز بين المقدار التام والناقص وان سمى احد من الناس الكمالية والنقص فصلا فينبغي ان يعلم ان معنى الفصل فيهما
يخالف سائر الفصول الاخرى فان تلك الفصول لا يكون من جوهر الشيء الذي خصصه الفصل وان كان المميز من غير
جوهر المميز فذلك المميز الذاتي اما ان يكون نفس الماهية او داخلا فيها فان كان نفس الماهية فالامتياز بين تلك
الاشخاص بامر عرضي كالطول والقصر والسواد والبياض وغير ذلك وان كان ذلك الذاتي المشترك داخلا
في الماهية فهو اما ان يكون جنسا او فصلا ويمتنع ان يكون فصلا لان التقدير انه ذاتي مشترك فتعين
ان يكون جنسا فالاشتراك اذا كان بذاتي وهو جنس فالامتياز بفصل كما اذا اشترك الانسان والفرس والحمار
في الحيوانية فالامتياز بالناطقية والصاهلية والناهقية فكل واحد مما به الاشتراك والامتياز
ذاتي ولا يختلف الحكم فيما اذا كان الاشتراك في امر ذاتي ان يكون الاشتراك مع ذلك في امر عرضي او لم يكن
واما اذا كان الاشتراك في امر عرضي فحسب فالامتياز يكون بتمام الماهية كاشتراك الرائحة والطعم
والسواد في العرضية فامتياز كل واحد منها عن الاخر بنفس الماهية لا غير فالحاصل ان امتياز الاشياء
بعضها عن بعض باحد امور اربعة اما بتمام الماهية او بالكمال والنقص او بالفصل الذاتي او بالعرضي اذا عرفت
هذا فاعلم ان الحكماء يريدون بقولهم ان الكلي اذا وقع في الاعيان واشير اليه يكون حكم كذا وكذا الطبيعة
التي تعرض لها ان يكون كلية كالطبيعة الانسانية والفرسية الموجودة في الاعيان فانهما قد تعرض لهما ان يكونا
كليتين بحسب بعض الاعتبارات واما ما ذكره بعض العلماء ان كون الشخص بنفس تصور معناه يمنع وقوع الشركة
لا يجوز ان يكون بسبب مقومات او عارض مفارق فانهما لا يمنعا وقوع الشركة ولا بسبب لازم فانه يكون متفقا
في الكل فلا يمنع وقوع الشركة فتعين ان يكون السبب في منعه الشركة هو المادة ولا يبطل الشيخ الالهي هذا التعليل من وجهين
الاول ان الصور والهيئات التي يكون من نوع واحد اذا وقع في المادة الواحدة منها شخصان في زمانين فالامتياز
بينهما انما هو بالزمان لا بالمادة الثاني ان ما ذكره في التشخيص يجيء مثله في الهيولى التي زعم انها الشخصية والمانعة من
الشركة فان الهيولى لما كانت واقعة على كثيرين بمعنى واحد كان نفس تصور معناها لا يمنع وقوع الشركة
فيفتقر كل واحد من اشخاصها الى مميز وحينئذ يتاتى ان يقال انه ليس منع الشركة في الشخص الواحد بسبب الهيولى
او عارض مفارق فانهما لا يمنعا وقوع الشركة ولا بسبب لازم فانه متفق فيتعين ان يكون ذلك بسبب اخر
وذلك هو الصور والاعراض الحالة فيها فبطل قوله ان الشخص سبب كونه مانعا من وقوع الشركة هو
المادة ويجب ان نعلم ان المميز غير المشخص فان منع الشركة في الماهية العينية لا يكون بسبب المميز بل منعها
للشركة بسبب تعينها وامتيازها عن غيرها انما هو بمخصصاتها فتشخص الشيء انما هو له في نفسه واما
تمايزه فانما يكون له ذلك بالقياس الى المشاركات في معنى عام حتى لو امكن وجود شيء لا يشاركه شيء في
امر من الامور فانه لا يفتقر الى مميز يزيد على نفسه فانه مع افتقاره الى المشخص فان قلت اذا كانت الهيولى
يمتاز بعضها عن بعض بالصور والاعراض الحالة فيها وتلك الصور والاعراض اذا كانت من نوع واحد
يمتاز بعضها عن بعض بالهيوليات وذلك دور قلت ليس يتوقف امتياز كل واحد منهما على الاخر بعد ممتنع
وانما الممتنع ان يتوقف كل واحد منهما على الاخر حتى يلزم تقدم كل واحد منهما على ذات الاخر او يتوقف
امتياز كل واحد منهما على امتياز الاخر فهذا هو المحال اما اذا توقف امتياز كل واحد منهما على ذات الاخر

فذلك

فذلك ليس بمحال وقد تقرر هذا البحث فاذا اتضح ان المميز هو الذي يفرق بين الشيئين لا الذي يجعل الطبيعة
جزئية شخصية فلو ان الجسمية المخصصة بالحيوان لا يكون نفس الحيوانية بل جزؤها لان الجسمية لما ذاتها
متخصصة بفصل الحيوان فيكون اعتبار تلك الذات وحدها غير اعتبارها مع الفصل فالجسم المخصص بفصل
الحيوان لا يكون نفس الحيوان بل المجموع المركب من الجسم المخصص بفصل الحيوان مع الفصل هو الحيوان والهيئات
اذا كانت من نوع واحد يمتاز بعضها عن بعض اما بالمحل واما بالزمان اذا اتحد المحل وقال بعض علماء المشائين
انا اذا راينا الشيء وشبحه في المراة يكون صورتاهما مرتسمة في محل واحد وامتياز احد الصورتين عن
الاخرى باعتبار نسبة كل واحد من الصورتين الى مبدائهما فان مبداء احد الصورتين هو حامل تلك
الصورة ومبداء الصورة الاخرى هو المراة ويرد على هذا القائل انه يجوز اجتماع افراد من نوع
واحد في محل واحد بالنسبة الى المبادي والمؤثرات المختلفة فاذا جوز هذا ورد على ما ذكره من البرهان
ان النفس لو كانت اله وغفلت اليها بحصول صورة اخرى غير صورة الحامل للزم ان يحصل في المادة الواحدة
صورتان من نوع واحد وهو محال عنده فيقال له كما جوزت اجتماع صورتين من نوع واحد في محل واحد
بحسب اختلاف المبدائين كما في صورة الشيء وشبحه في المراة فلم ما جوزت ههنا اجتماع الصورتين بحسب اختلاف
المبدائين فان احد الصورتين في نفس الشيء لا بتوسط القوة والصورة الاخرى مثالية حصلت بتوسط
القوة فان قلت انكم قد ذكرتم ان الهيئتين اذا كانتا من نوع عند اتحاد المحل يمتاز احدهما عن الاخر بالزمان
فالزمان اذا كان مقدار حركة الفلك الاعظم فيكون في محل واحد منه جزان فباي شيء يمتاز احد الجزئين عن
الاخر واجاب بعضهم عن هذا السؤال بان اجزاء الزمان يمتاز بعضها عن بعض بذاتها كما ذكرنا في بحوث
الزمان الا ان هذا الجواب ضعيف لانه اذا جاز ان يمتاز الاجزاء الزمانية بعضها عن بعض بالذات فلم لا يجوز ذلك
في كل امرين يكونان من نوع واحد ان يمتاز احدهما عن الاخر بذاته دون الاحتياج الى مميز وذلك محال
ثم ان الاجزاء الزمانية لما كانت مشتركة في الماهية والمحل فلا بد من الاحتياج الى المميز واما ما اجاب به
بعض الناس عن هذا الاشكال وهو ان الزمان متصل واحد وليس واحدا بالنوع ليكون له جزئيات يفتقر
كل واحد منها الى مميز ليس بصواب فان الزمان وان كان واحدا متصلا من حيث الذات فليس له لا يقبل التجزية
بل هو يتجزى الى اجزاء متمايزة كالمتقدم والمتاخر والماضي والمستقبل فالجواب الحق ان يقال ان الزمان وان
كان له اجزاء الا انها لا يمكن اجتماعها في محل واحد ليحتاج كل جزء منها الى الامتياز عن الاخر بمميز عينيا
واما امتياز تلك الاجزاء بعضها عن بعض بحسب الذهن والتعقل فيتقدم بعض الاجزاء وتاخر البعض الاخر
والقرب مما يوجد مبداء في التوهم والبعد عنه وقد يحصل الامتياز ايضا بين تلك الاجزاء بحسب اعتبار النسب
المختلفة بين الكواكب كمقابلاتها ومقارناتها وتربيعاتها وسائر الاتصالات المختلفة والمناسبات التي
تحدث فيما بينها فان قلت انكم ذكرتم ان الهيئتين المتفقتين بالنوع يمتاز احدهما عن الاخر عند اتحاد المحل بالزمان
فيجوز ان يجتمعان في محل واحد وذلك بان يحدث احد الهيئتين في زمان ويحدث الهيئة الاخرى في زمان اخر
فيختلفان بزمان الحدوث ويبقيان معا بعد ذلك قلنا لا يجوز ان يكون الامتياز بينهما هو زمان الحدوث
فان زمان الحدوث الذي لكل واحد منهما اذا بطل بطل نسبة الهيئتين اليه وحينئذ لا يجوز ان يكون النسبة
الباطلة هي المميزة لان المميز بين الشيئين الوجود بين لا بد وان يكون موجودا في حالة تميزها واما ما ذكره بعض
العلماء ان المقولات ليس فيها ما يتشخص بذاته الا الوضع واما الاين فلا يتشخص بذاته دون الوضع وهو
سهو فانه لا فرق في ذلك بين الوضع وبين سائر المقولات فانه يجوز ان يكون جسمين على وضع واحد في
زمان واحد ويمتاز احد الوضعين عن الاخر بالمحل والاينين ويجوز ان يكون الجسمان على وضع واحد في
واحد في زمان ويمتاز احد الوضعين عن الاخر بالزمانين فالتشخص الذي بعوضع الشركة الوضع لا فرق بينه وبين

باق المقولات وقال المشاؤن ان الجسم له اعتبارات ثلثة احدها ما يكون به نوعا والثاني ما يكون به جنسا و
الثالث ما يكون به مادة فاذا اعتبرناه من جهة ذاته القابلة لجميع الاشياء الزائدة على ذاته من حيث انها فيه
فهو بهذا الاعتبار يسمى مادة واذا اعتبرناه من حيث ذاته وماهيته الجسمية من غير اشتراط التقييد بلا
زائد خلا لينا في التغذي والنمو والتوليد ومقابلاتها فيسمى بهذا الاعتبار جنسا واذا اعتبرناه من حيث انه
يضاف اليه تمام المعنى الذي يمكن ان يكون داخلا فيه تصير نوعا وفيه نظر فان الجسم لا يصير نوعا ناصا
من الحساسة والمتحركة والتنفس بل الجسم مع هذه الامور يكون نوعا واحدا فالجسم جزء النوع لا نوع في نفسه
وليس الجسم المتخصص نوعا بل الجسم مع هذه الامور المذكورة يكون نوعا نعم يجوز ان يكون الجسم من حيث ذاته
دون النظر الى الامور المختلفة حقيقة نوعية واذا اخذنا الحساس في الحد لا يوجد بمعنى انه جزء من المحدود
بل يوجد على وجه لا يمتنع عليه الاقتران بأي نوع او شخص كان نعم ان كان الحساس في نفسه يمتنع اقترانه بغير
الجسم ولكن ذلك الامتناع ليس لنفس المفهوم بل الامر من خارج وحينئذ يكون الحساس بهذا الاعتبار فصلا و
الجنس والفصل جزء الحد دون المحدود ويحملان على المحدود دون الحد واما قولهم ان فصل الجوهر جوهر لكن
لا يوجد وحده وفصل الكيف كيف الا انه لا يوجد في حده وعلل بعضهم هذا بان الناطق مفهومه انه شيء ذو نطق
ويعلم من خارج تخصصه بالطبيعة الجنسية ويلزم من ذلك ان يكون فصل الجوهر ملحقة الجوهرية من خارج وفصل
الكيف ملحقه الكيفية من خارج فلا جرم لا يوجد فصل الجوهر في حد الجوهر ولا فصل الكيف في حد الكيف وهذا
كلام مختل فان الناطق وان كان معناه انه شيء له النطق الا ان الجسم الذي هو الجوهر وان كان لا يدخل في مفهوم ذي النفس
ولا يدخل ايضا جوهريته في مفهومه الا انه يجب ان يدخل في مفهومه النفس ثم ان النفس يدخل في مفهومها الجوهرية
وجوهرية النفس مغايرة لجوهرية الجسم فيجب ان يدخل في حد الفصل ثم انا اذا فرضنا ان فصل الجوهر جوهر فجوهرية
الفصل ان كانت هي جوهرية الجنس فيكون في ذاته غير الجنس واذا لم يكن في حقيقة ذاته جوهرا فيكون بالضرورة
عرضا وان كانت جوهريته مغايرة لجوهرية الجنس مع كون الجوهرية طبيعة جنسية فيجب تخصصها بشيء وذلك
الشيء هو الفصل المفروض ان جوهريته مغايرة لجوهرية الجنس فاذا كانت جوهرية الفصل زائدة على جوهرية
الجنس فيكون متخصصة به وداخلة في مفهومه وحقيقته فيكون جزءا من حدها والحق ان الفصل عين
الجنس في الخارج غير زائد عليه فيكون حال الطبيعة الجنسية هو حال الطبيعة الفصلية من غير
ح لا يجوز له ان يقول ان فصل الجوهر جوهر بالنسبة اليهما في الاعيان شيء واحد وتفصيله الى الجنس
وفصل انما هو بحسب الذهن لا غير قالوا انه لا يجوز ان يكون طبيعة ما جنسا في بعض المواضع ونوعا في
موضع اخر فيستغني عن الفصل في الاول ويفتقر في الثاني فان افتقار تلك الطبيعة الى الفصل ان كان لذاتها
لانها لا تتقرر الا بالفصل فلا يمكن حصولها الا بالفصل وان كان افتقارها الى الفصل لمعنى زائد وان كان
ذلك المعنى معنى عرضيا فيجوز زواله مع بقاء الطبيعة الجنسية وقد فرضناه كذلك هذا خلف
فصح ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان يكون جنسا ونوعا في موضعين فيلزم ان يمتاز احد الشيئين
عن الاخر بفصل ويمتاز الاخر عنه بعدم ذلك الفصل فانك قد علمت ان الفصل مقوم لطبيعة الجنس المخصصة
به فان الناطق مقوم لا لحقيقة الحيوان بل هو مقوم لوجوده وليس هو مقوم لوجود الحيوان كيف
ما كان بل يكون مقوما لوجود الحيوان المتخصص بالناطق وهو الحصة التي في الانسان من الحيوان وانما
يكون مقوما لتلك الحصة اذا كانت مفتقرة اليه فيجب ان يكون ذلك الافتقار لذاتها لا لامر اخر والا
لعاد الكلام اليه ولا يستغني عما يقوم وجوده وعدم الفصل لا يكون مقوما للشيء فان علة
الافتقار الى الفصل ليس هو التميز فانه يحصل بالعوارض بل علة الافتقار انما هو لتحقق الطبائع
الجنسية وحينئذ لا يجوز ان يكون سلب فصل فصلا لامر آخر والامور اللاحقة بالماهية اذا لم يكن

الماهية

الماهية مقتضية لها لذاتها فيكون لحوقها بها لعلة فكل عرضي لا بد له من علة فان كانت الماهية مقتضية
له فعلته نفس الماهية كالزوايا الثلث للمثلث الذي علته نفس الماهية فنسبتها اليه الوجوب اذ لو كانت نسبتها
اليه الامكان لامكن فرض المثلث بدون فرض الزوايا الثلث فان الممكن لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال
اذ لو لزم من ذلك محال لم يكن ممكنا فاذا امكن فرض المثلث بالنسبة الى الزوايا الثلث وحينئذ يجوز لنا
فرضه مع عدم ذلك الممكن له من الزوايا الثلث وذلك محال ويمتنع ان يكون الزوايا الثلث واجبة
بغير المثلث والا لكانت ممكنة بالنسبة اليه وقد ظهر انها ليست ممكنة بالنسبة اليه بل هي واجبة
بالمثلث فانها لو لم يكن واجبة بالمثلث ولا بغيرها لم يكن ممكنة فاذا انها لكنها ممكنة في نفسها الحادثة فان
كل حادث ممكن ولو كانت واجبة لما عدمت ولو كانت ممتنعة لما وجدت فهي ممكنة في نفسها فيكون ذا وجه
باحدهما وما لم يكن واجبة بالغير فهي واجبة بنفس المثلث واما العرضي الذي لا يقتضيه نفس الماهية فلا بد له
من علة مقتضية له من خارج اذ لو لم يكن له علة لكان اما واجبا وهو محال والا لم يحتج الى محل يقوم فيه
ولو كان ممتنعا لم يوجد فتعين ان يكون ممكنا وكل ممكن يحتاج الى علة مرجحة واذا لم يكن تلك العلة نفس الماهية
فتعين ان يكون غيرها فان العقل الصريح حاكم بانه مرجح خارج عن القسمين **البحث التاسع في ان الوجود ينقسم
الى متناه وغير متناه** قد علمت فيما مضى احوال اللانهاية والذي يحتاج اليه ههنا ان اللانهاية الذي هو
من خواص الكم لا يراد به سلب النهاية مطلقا حتى يكون النهاية واللانهاية يتقابلان تقابل الايجاب والسلب
اللذين لا يخرج عنهما شيء من الموجودات كالفرس والافرس وبحسب هذا المعنى يصدق على الباري تعالى والعقول
والنفوس انها لا نهاية لها فانه يصح ان يسلب عنها المعنى الذي لاجله يقال الشيء انه متناه وذلك المعنى هو الكم
ويصح ان يقال للنقطة ايضا انها غير متناهية بهذا المعنى فانها شيء لا جزء له فلا يكون وذلك انما يصدق
على الكم او على شيء ذي كم ومعنى اللانهاية التي بحسب الكم ان يكون الشيء بحيث اي مبلغ اخذ منه يبقى بعده
قدر اخر الا ان الاخذ بالفعل متناه لتناهي الابعاد وبالقوة غير متناه واذا عرفت هذا فاعلم ان كل عدد
يكون احاده موجودة معا وله ترتيب سواء كان وضعيا كما للاجسام او طبيعيا كما للعلل والمعلولات
والصفات والموصوفات المترتبة فانه يجب فيها النهاية اذ لو كانت غير متناهية لكان لنا ان ناخذ سلسلة
يكون آحادها موجودة معا غير متناهية في العقل من مبدأ كان ونحذف في الوهم من مبدأ اي عدد كان
قدرا متناهيا ثم نوصل بينهما في الوهم وناخذ السلسلة تارة مع القدر المحذوف واخرى دونه ليصير
بهذا الاعتبار هناك سلسلتان فنطبق احديهما على الاخرى فاما ان تذهبا الى غير النهاية فيلزم ان يكون
الناقص مساويا للزائد وهو محال فلا بد من التفاوت ولا يكون في الوسط للوصل فتعين ان يكون في
الطرف فاذا انتهت السلسلة الناقصة والزائدة زادت بقدر متناه وما زاد على المتناهي بمتناه فهو متناه
فالسلسلتان المفروضتان انهما غير متناهيتين متناهيان هذا خلف ويمكن ان نستعمل ههنا برهان
الحيثيات فنقول اما ان يكون بين اي حيث واي حيث كان او بين اي عدد واي عدد كان متناه او لا
فان لم يتناه لزم ان يكون الغير المتناهي محصورا بين حاصرين مرتبين وذلك وان يتناهى فلا يبقى واحد
من احاد السلسلة على ترتيبها الاولية وبين اي واحد كان من الترتيب متناهيا فالكل متناه وقد مر تقرير
هذين البرهانين على انه ما يكون في تناهي الابعاد ولو ان هذا المطلوب من جملة ما ينقسم اليه الوجود فان
الموجود ينقسم الى متناه والى غير متناه وهو ايضا من العلم الالهي لما اعدناه مرة اخرى وان كانت
الاعادة لا يخلو عن فائدة واما الشرطان اللذان بهما يتم البرهان فالاول ان يكون الاحاد موجودة معا
فلانها لو لم يكن كذلك ما امكن حصول الانطباق المذكور في البرهان الاول لانه لا يتاتى مقابلة كل جزء من
احدى السلسلتين بجزء آخر من السلسلة الاخرى في نفس الامر وكذلك لو لم يكن الاحاد موجودة معا

محال

لم يكن ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وما كان بين اى واحد كان واى واحد اتفق متناه فى نفسه فى
البرهان الثانى واما الثانى من الشرطين وهو ترتيب الآحاد ومرادهم بذلك هو ان يكون الجزء الاول من السلسلة
الناقصة مقابلا للجزء الاول من السلسلة الزائدة وكذا الثانى بالثانى والثالث بالثالث وكذا فى سائر
الاجزاء ولا يمكن هنا من غير ترتيب هنا فى البرهان الاول واما فى البرهان الثانى فلا يمكن انحصار الغير
المتناهى بين حاصرين دون ترتيب فعلم من هذا ان كل ما لا يكون آحاده موجودة معا ولا ترتيب له فلا يكون
له مجموع داخلا فى الوجود لان المجموع الذى بعض آحاده معدومة يكون من تلك الحيثية معدوما لا محالة
فالفاقد لاحد الشرطين كالنفوس الناطقة التى لها مجموع من غير ترتيب او الحركات الفلكية التى لها ترتيب
ولا مجموع لها فى الخارج فانهما لا يجب فيهما النهاية قالوا والنفوس البشرية لا يلحقها زوجية ولا فردية
لانهما من خواص الكم المنفصل وهو فى الذهن والنفوس لا توصف بالنهاية واللانهاية لا فى الذهن ولا فى
الخارج اما الاول فلان كل ما يتصوره الذهن بالفعل فهو متناه والنفوس اكثر من ذلك فلا ينحصر فى الذهن
واما الثانى فلاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى مفصلا واما فى الخارج فلانها لا مجموع لها مرتب فلا
اجتماع فلا تعلق ويجب ان يعلم انهم اذا قالوا الحركات غير متناهية فى الخارج لا يجوز ان يكون هذه القضية موجبة
معدولة فانها يستدعى وجود الموضوع فى الخارج اذ كان الحكم بثبوت المحمول للموضوع فى الخارج ايضا و
الحركات لا مجموع لها فى الخارج ليمكن ان يصدق عليه كونه متناهيا او غير متناه فبقى ان يكون هذه القضية
صادقة بمعنى السلب البسيط لا غير وبالجملة فكل ما يكون له آحاد موجودة معا فلا يكون له مجموع فى الخارج
اصلا **الفصل الرابع فى تحقيق الامور الذهنية والاعتبارات العقلية** فنقول ان تحقيق هذه الامور من المهمات
الحكمية التى ينحل بها اكثر الشكوك والشبهات الموردة على العلوم الحقيقية فيجب على الطالب ان يعتنى بتحقيقها
وكشف اسرارها ويبادر الى معرفة تفاصيلها واحوالها ولما كانت الكمالات الانسانية انما تحصل بالعلوم
العقلية التى مباديها من المحسوسات وكان من دأب الرحمة الالهية والعناية الربانية ان لا يمنع امرا ضروريا
يحتاج اليه الاشخاص ولا يبخل بشىء مما هو داخل فى مصالح الانواع بل هو الذى اعطى كل شىء خلقه ثم هدى
فلا جرم بنى البارى جل جلاله بالوسائط العقلية من الاركان العنصرية للنفوس الانسية هياكل
كاملة البنيان سديدة الاركان على اتم ما ينبغى وافضل ما يمكن ليكون مساكن ومنازل للنفوس وفتح
فى هذه الهياكل ابوابا شتى بعضها ينفذ الى عالم الحس كالحواس الظاهرة وبعضها ينفذ الى عالم المثل المعلقة
وهى الحواس الباطنة والنفس الناطقة فى ذاتها باب وعين ينفذ الى عالم الملكوت وجعل على كل باب من هذه
الابواب قوة يدرك النفس عند استعمالها واستخدامها نوعا من العجائب الموجودة فى ذلك العالم المخصوص
فاذا حصلت النفس مبادى علومها من هذه القوى بانتزاع الكليات من الجزئيات فحينئذ تعمد اليها فتركبها
تركيبا حديا او رسميا او قياسيا وتتوصل بهذا الطريق والحيلة الى ادراك المجهولات التصورية و
التصديقية ولا يتم لها هذا الامر الا باعتبار امور تعتبرها جوهر النفس لا هويات لها فى الخارج تحتاج
اليها فى الوضع والحمل كالوجود والوجوب والامكان والامتناع والجوهرية والعرضية وغير ذلك من
الاعتبارات التى سيأتى الكلام عليها مفصلا فيعرف النفس بسبب اعتبار هذه الاشياء كيفية نسبة المحمولات
الى موضوعاتها الحاصلة من انتاج الاقيسة الصحيحة ولولا هذا لتعذر عليها معرفة اكثر الحقائق وذلك
لانا اذا حكمنا بامر على امر وكان ذلك الحكم حاصلا بقياس كحكمنا بوجود البارى تعالى او وجوبه او امكان
العالم او بامتناع شريك البارى تعالى وبجوهرية المجردات والاجسام او بعرضية الالوان وغير ذلك
من الاحكام ولم نعلم ان هذه المحمولات لها حقائق فى الخارج ام هى اعتبارات ذهنية محضة فانه لا يتم غرضنا
ولا يحصل مطلوبنا من تحقيق العلوم واكتشافها بل يبقى العلوم فى نفوسنا ملتبسة مكدرة مع ايراد

الشكوك والشبهات وهذا الحكم عام فى جميع اجزاء العلوم واذا كانت هذه الاعتبارات على هذه
الصفة فيجب علينا صرف الهمة الى تحقيق احوالها وكشف قناع الحيرة عن مظان الشبه فيها وحكاية ما قيل فيها
من المذاهب فان جماعة من الخائضين فى العلوم الذين لا قدم لهم راسخ فيها زعموا انها هويات فى الخارج ووقع
بهذا السبب فى العلوم خبط عظيم وشبه كثيرة يزول الدهور ولا يزول وهذه الاعتبارات هى كالوجود
والوجوب والامكان والامتناع والوحدة والكثرة والعدد والجوهرية والعرضية واللونية والكلية
والجزئية والذات والحقيقة والماهية والشيئية والمقولات العشر من حيث مقوليتها ومحموليتها وكذا جميع المحمولات
الكلية اجناسا كانت او فصولا او خواصا والانواع كلها اعتبارات عقلية وجميع العدميات التى يشترط فيها
الامكان كالسكون والعمى والظلمة اعتبارات ذهنية وكذا النفى والاثبات والعلية والمعلولية لا من حيث انها
نفس وعقل وجسم وصف اعتبارى وزوال المانع له مفهوم محصل فى الذهن والصفات العقلية اذا
اشتققنا منها وحملناها صارت امورا عقلية كقولك زيد ممكن وان يكون كاتبا ويمتنع ان يكون حجرا او يجب
ان يكون حيوانا فالامكان والممكنية والامتناع والممتنعية والوجوب والواجبية اعتبارات ذهنية وكذلك
ما يشبهها وقبل ان نشرع فى بيان كل واحد من هذه الامور لا بد من ذكر القسطاس الذى ذكره الشيخ الالهى
فى كتاب التلويحات فانه الاصل والاساس لهذا الباب ولم يكشف احد من الحكماء اسراره كما كشفه هذا الشيخ
قال فى هذا القسطاس اذا اخذنا فى الوجود العينى امتدادين معينين احدهما طوله ثلثة اذرع فسميناه
وكل ما مقداره ثلثة اذرع ج والثانى طوله ذراعان فسميناه وكل ما مقداره ذراعان ب فالامتداد الاول
المعين الذى كان طوله ثلثة اذرع يكون له فى الذهن ثلثة اعتبارات الاعتبار الاول انه امتداد والثانى
انه ثلثة اذرع والثالث انه هذا المعين وهذه الثلثة مترتبة بالعموم والخصوص فان الاول وهو كونه امتدادا
اعم من كونه ثلثة اذرع او ذراعين والثانى وهو كونه ثلثة اذرع فانه يكون اعم من هذه الثلثة اذرع
او تلك الثلثة والثالث وهو كونه هذا المعين فانه اخص من الاعتبارين الاولين فهذه الاعتبارات الثلثة
متغايرة فى الذهن واما فى الخارج فهى كلها شىء واحد بسيط وكذلك يكون حكم الامتداد الثانى الذى كان
طوله ذراعين فان له فى الذهن اعتبارات ثلثة وهو فى الخارج شىء واحد بسيط وكذلك يكون الحكم
فى السواد والبياض والحلاوة وامثالها من البسائط فان كل واحد منها له فى الذهن اعتبارات اربعة
احدها كونه عرضا والثانى كونه لونا او طعما والثالث كونه سوادا او حلاوة والرابع كونه هذا المعين
هذه الاعتبارات كلها متغايرة فى الذهن وهى كلها فى الخارج شىء واحد بسيط لا كثرة فيه اصلا اذا عرفت
هذا فاعلم ان الامتداد المطلق يعم جزئيات ج الذى هو ثلثة اذرع وجزئيات ب الذى هو ذراعان
كما عم ج جزئياته العينية و ب جزئياته العينية فامتياز البعد الاطول الذى هو ثلثة اذرع عن البعد
الاقصر الذى هو ذراعان بعد اشتراكهما فى مطلق البعدية ليس بامور وراء البعدية بل بنفسها ويسمى
هذا الامتياز بالكمال والنقص والشدة والضعف فانا بينا ان الكثرة انما هى باعتبار الذهن واما فى الخارج
فلا كثرة فيها بل هى بسيطة ولا يحتاج فى بيان بساطة هذه وامثالها الى البرهان وان كان قد يحتاج التنبيه
واخطارها بالبال ولا امنع ان الامتياز اذا كان بين الاشياء بالكمال والنقص ان يمتاز احدهما مع ذلك
بامر آخر غير الكمال والنقص الا ان الامتياز اذا كان واقعا بالكمال والنقص فلا يكون الامتياز بغيرهما لازما
لعدم لزومه عند التفاوت بهما لكونهما من الامور الممكنة ونشرع الآن فى بيان كل واحد من هذه
الامور الاعتبارية **فنقول اما الوجود** فقد اختلف الناس فيه على ثلثة مذاهب فذهب المشاؤون الى انه زائد
على الماهيات فى الخارج وله هوية واقعة فى الاعيان وذهب آخرون من الحكماء ممن هو اشد استقصاء فى
النظر الى ان الوجود زائد على الماهيات فى الذهن لا فى العين واما الذى فى الخارج فهو شىء واحد فيها [illegible]

هما المشار اليهما فى الانظار والمعول عليهما فى الافكار وذهب قوم من المتكلمين الذين هم فى الحقيقة من عوام
الناس الى انه لا يزيد على الماهيات لا عينا ولا ذهنا وهو فاسد لانه لو كان كذلك لكان قولنا الانسان موجود
جاريا مجرى قولنا الانسان انسان والموجود موجود وكذلك اذا قلنا الخلاء ليس بموجود يكون كانا
قلنا الخلاء ليس بخلاء ثم الذى يدل على كون الموجود زائدا على الماهيات ان الوجود مشترك بين الموجودات
ولا شئ من نفس خصوصيات الماهيات بمشترك بين الموجودات فلا شئ من الوجود بنفس خصوصيات الماهيات فيكون
الوجود زائدا عليها اما ان الوجود مشترك فتبين من وجوه الاول انا نتصور الوجود ثم نحكم بصدقه
على كل موجود ولو لم يكن الوجود مشتركا بين جميع الموجودات لامتنع الحكم بصدقه على واحد منها الثانى
انا نفهم معنى الوجود والعدم ونحكم انه اذا صدق احدهما كذب الاخر وبالعكس فلو لم يكن الوجود مشتركا
بين الموجودات لما لزم ذلك لجواز ان يكونا معا الثالث انا اذا جزمنا بكون الشئ فى الاعيان فانه لا بد وان
نجزم بكونه موجودا ولو لم يكن الوجود مشتركا لما لزم من الجزم بكون الشئ فى الاعيان الجزم بكون الوجود
صادقا عليه لجواز كذب غيره من المفهومات عليه عند الجزم بكونه فى الاعيان فالوجود مشترك بين جميع
الموجودات واما بيان ان خصوصيات الماهيات غير مشتركة فهو مستغن عن البيان ولانا قد نعلم الماهية ونشك
فى وجودها ونعلم الوجود ونشك فى ان المتصف به اى شئ هو وذلك يدل على كون الوجود زائدا على الماهية
فبطل قول هؤلاء ان الوجود لا يزيد على الماهية لا عينا ولا ذهنا واما المذهب الثانى وهو القائل بان
الوجود زائد على الماهية فى الاعيان والاذهان فاستدلوا على صحة مذهبهم بوجوه الاول انا
نعقل الماهية دون الوجود وكل امرين نعقل احدهما دون الاخر فهما متغايران فى الاعيان فالوجود
مغاير للماهية فى الاعيان والجواب انه لو لزم من هذا الدليل ان يكون الوجود زائدا على الماهية فى الاعيان لكان
يلزم من ذلك ان يكون وجود الوجود زائدا على الوجود فانا نعقل وجود العنقا ونشك هل له وجود فى الاعيان
ام لا ولو كان الوجود نفس ذلك الوجود لكان الشك فى احدهما مع الشك فى الاخر ولما امكن تعقل احدهما مع الشك فى الاخر
الاخر كما ذكرتموه فى الماهية ووجودها ثم نعود الكلام الى وجود الوجود وهكذا الى غير النهاية فيلزم ان يكون
هناك وجودات مترتبة موجودة معا غير متناهية وقد عرفت بطلانه فان قيل ان وجود الوجود لا يزيد
على نفس الوجود لان الوجود لا ذات له وراء الوجود فذاته وماهيته هو انه وجود فقط واما سائر الماهيات
فانما يكون موجودة بالوجود فالوجود للوجود غير زائد عليه بل هو نفسه وهو له بالذات واما وجود غيره
من الماهيات فانما يكون بالوجود ونظير هذا القبلية والبعدية فانهما يكونان للزمان لذاته بمعنى انهما
لا يزيدان على ذاته وهما يلحقان الاشياء التى هى غير الزمان بواسطة الزمان قلت فى الجواب انا نتصور
المضاف الى العنقا ونشك فى انه فى الاعيان وجود اما لا كما تصورنا الماهية وشككنا فى وجودها
فلما كان تعقل الماهية مع الشك فى وجودها دالا على كون الوجود زائدا على الماهية فليكن تعقل نفس الوجود
المضاف الى الماهية مع الشك فى وجوده دالا على كون الوجود مغايرا لذلك الوجود ثم نعود الكلام
الى وجود الوجود الزائد وهكذا الى غير النهاية فيلزم ان يكون فى الوجود وجودات مترتبة موجودة معا
فى الاعيان وقد عرفت استحالته وهذا المحال انما لزم من فرض الوجود زائدا على الماهية فى الاعيان فالوجود
لا يزيد على الماهية فى الاعيان وايضا لو كان كون الوجود موجودا هو نفس كونه وجودا لا امرا زائدا عليه لكان يجوز ان يكون معنى كون الماهية موجودة هو نفس تلك الماهية وكما لا يلزم من ذلك ان يكون معنى
كون السواد موجودا هو نفس كونه سوادا فكما انه لا يمكن ان يخرج عن الوجود كما لا يمكن ان يخرج السواد
عن ان يكون سوادا فكان يمتنع عدمه وليس الامر كذلك فليس كون الوجود موجودا هو نفس كونه وجودا فلو كان
الوجود زائدا على الماهية فى الاعيان لكان للوجود وجود الى غير النهاية وايضا لو كان وجود الوجود

زائدا فى

زائدا فى الاعيان على نفس الوجود لما امكن وجود حادث والتالى باطل فالمقدم مثله وبيان اللزوم انه لو كان
الوجود زائدا على الماهية فيكون له صورة فى الاعيان ولوجود ذلك الوجود صورة عينية اخرى وهلم
جرا الى غير النهاية واذا كان المحصل لوجود الماهية فى الخارج انما هو الفاعل وهو لا يحصل وجودها الا بتحصيل
وجود وجودها الى ما لا يتناهى وحينئذ لا يمكن للفاعل ان يحصل الوجود للماهية الا وان يحصل وجودات
غير متناهية ويلزم من ذلك ان لا يحدث حادث الا ويحدث قبله حوادث غير متناهية مترتبة موجودة
معا وذلك محال والمتوقف وجوده على امر محال فهو محال ايضا الوجه الثانى فى ان الوجود زائد على الماهية
ذهنا وعينا انا يمكننا ان نحكم بان الانسان موجود فى الاعيان ونميز بين هذا الحكم وبين الحكم بكونه موجودا
فى الاذهان فلو لم يكن الوجود زائدا على الماهية فى الاعيان والا لم يكن الامتياز المذكور موجودا حاصلا والجواب
ان الحكم على الانسان بانه موجود فى الاعيان انما كان من قبل الذهن فحكمنا عليه من جهة بانه موجود فى
الاعيان لان وجود الانسان موجود فى الاعيان وهذا كما يقال الخلاء ممتنع فى الاعيان ومعناه ان الخلاء محكوم
عليه من جهة الذهن بانه ممتنع فى الاعيان لا ان معناه ان الامتناع حاصل فى الاعيان والا لوجب ان يكون ما ثبت له
الامتناع موجودا فى الاعيان وذلك محال واذا لم يلزم ان يكون ما ثبت له الامتناع موجودا فى الاعيان فلا يكون
نفس الامتناع موجودا فى الاعيان فلا يلزم ايضا ان يكون الوجود موجودا فى الاعيان حين قلنا الانسان موجود
فى الاعيان الوجه الثالث ان الوجود لو لم يكن موجودا فى الاعيان لزم ان يكون معدوما فى الاعيان لان الشئ
لا يخلو عن الوجود او العدم واذا كان معدوما فى الاعيان كان المحكوم عليه بقولنا شئ كذا موجود فى الاعيان
يكون بعينه معدوما فيها وهو محال والجواب ان الوجود والعدم لما كانا امرين اعتباريين لا صورة لهما فى الاعيان
فلا يلزم من كون ما ثبت له الوجود موجودا فى الاعيان ان يكون للوجود هوية فى الاعيان بل الصفات الثابتة
للشئ ينقسم الى ما يكون لها وجود فى العين والذهن معا كالسواد والبياض والحلاوة وغيرها والى ما يكون وجودها
العينى هو كونها فى الذهن لا غير ولا صورة لها اخرى عينية مغايرة للذهنية كما كان فى السواد وغيره ولكون
والامتناع والامكان وامثالها من هذا القسم الوجه الرابع ان الوجود لو لم يكن له هوية فى الاعيان بل كان اعتبارا
ذهنيا فحسب لكان الذهن اذا قرن الوجود باى ماهية كانت تصير تلك الماهية موجودة فى الاعيان وليس الامر كذا
والجواب ان الامر الاعتبارى الذهنى ليس متساويا بالنسبة الى جميع الماهيات ليصدق على جميعها بل الذهن لا يلحق اعتبارا
الا بما يليق به فان لكل ماهية لها خصوصية لا يصدق عليها كل اعتبار يلحق بها فان الامتناع لا يصح الحاقه بالماهيات
الموجودة ولا الامكان بالماهيات الممتنعة الوجه الخامس ان الفاعل اذا اوجد ماهية بعد ان لم يكن فهو ان لم يفدها
الوجود كانت بعد على العدم وليس كذا وان افادها الوجود يلزم ان يكون الوجود حاصلا لها فى الخارج والجواب
ان الوجود امر اعتبارى فلا يكون الفاعل مفيدا له بل الذى يفيده الفاعل انما هو نفس الماهية لا ان الماهية شئ
يفيدها الفاعل امرا آخر هو الوجود ثم على تقدير ان يكون المفاد هو الوجود يعود الكلام اليه فان الفاعل
ان لم يفد الوجود وجودا آخر فهو كما كان وان افاده شيئا هو الوجود فللوجود وجود الى غير النهاية فان
قالوا بان الفاعل انما افاد نفس الوجود فقط لا وجود الوجود فيقال لهم فلم ما قلتم مثل ذلك فى اصل الماهية
ان الفاعل هو المفيد لها لا الوجود الاعتبارى فان قال بان الذى افاده الفاعل للوجود انما هو الوجوب وثبوت
الوجود فيقال ان الكلام يعود الى نفس الوجوب كما نعود الى الوجود واذا بطلت ادلة هؤلاء القوم الذين ذهبوا الى
ان الوجود زائد على الماهية فى الاعيان لا يلزم ان يكون الحق ما ذهبنا اليه فى ذلك لجواز ان يكون الاستدلال فاسدا
والمذهب حقا فلا جرم نحتاج فى ابطال هذا المذهب الى دليل آخر وذلك الدليل هو ان الوجود لو كان زائدا على الماهية
فى الاعيان لكان اما جوهرا او عرضا لا جائز ان يكون جوهرا والا لم يكن صفة للماهيات فان الجوهر لا يصح ان يكون
صفة لا الجوهر ولا العرض فتعين ان الوجود اذا كان زائدا ان يكون عرضا فالماهية القابلة للوجود العرضى اما

ان يكون قبل الوجود او بعده او معه لا جائز ان يكون قبله والا لكانت الماهية موجودة قبل وجودها
ويلزم من ذلك احد الامرين اما تقدم الوجود على نفسه او ان يكون قبل الوجود وجود اخر ثم كان الكلام
عائدا الى وجود الوجود وهكذا الى ما لا يتناهى ولا جائز ان يكون الماهية بعد الوجود والا لكان الوجود
العرضي متقدما عليها فيكون مستغنيا عن الحلول فيها قائما بنفسه فلا يكون عرضا يوصف به الماهية و
قد فرضناه كذلك هذا خلف ولا جائز ان يكون الماهية مع الوجود لا قبله ولا بعده لان الماهية انما هي
موجودة بالوجود لا مع الوجود ولو كانت موجودة مع الوجود لكان للماهية وجود اخر مغاير للوجود
الذي نحن الان نتكلم فيه وذلك محال واذا بطل ان يكون الوجود جوهرا او عرضا بطل ان يكون موجودا
زائدا على الماهية في الاعيان واكان لا بد وان يزيد عليها في الذهن وانا زدتا ان نزداد في الاستبصار
فانظر فيما اذا اخذت الموجودات شيئا وسميته ج فحينئذ لا يكون في الخارج ماهية ووجود لم يمكن ان
يقال ان الوجود في الخارج اضافة الى امر اخر هو الماهية فان المفروض ان جميعها شيء واحد لا يخرج عنه
شيء فلا يصح ان يقال ان تلك الماهية تكون في الاعيان او في خارج الذهن لانه ليس هناك الا الماهية الواحدة
الخارجية فقط واذا بطل قول من قال ان الوجود يزيد على الماهية عينا وذهنا وقول من قال انه لا يزيد
على الماهية عينا وذهنا بقي ان يكون الحق ان الوجود يزيد على الماهية ذهنا لا عينا وهو المطلوب طريق
اخر لو كان الوجود زائدا على الماهية لكان له نسبة الى الماهية ولتلك النسبة وجود ثان في الاعيان
ولذلك الوجود نسبة اخرى وهكذا الى غير النهاية فيلزم وجود سلسلة مترتبة موجودة معا
وذلك محال والوحدة ليست بزائدة على الماهية في الاعيان والا لكان في الخارج ماهية ووحدة فهما
اثنان فلكل واحد منهما وحدة فيكون للماهية وحدة وللوحدة اخرى وهكذا الوحدة الوحدة وحدة
ولوحدة الماهية وحدة اخرى وهكذا الى غير النهاية وهو محال وهذا المحال انما لزم من اخذ الوحدة امرا
زائدا على الماهية في الاعيان فهي من الامور الاعتبارية العقلية وكذلك يمكن ان تركب من الوحدة
والوجود سلسلة اخرى غير متناهية واذا كانت الوحدة من الامور الاعتبارية الذهنية فالعدد
الذي هو مؤلف منها يجب ان يكون من الاعتبارات العقلية ثم الذي يدل على كون العدد من الامور الاعتبارية
ان الاربعة لو كانت موجودة في الاعيان لكانت اما جوهرا او عرضا لا جائز ان يكون جوهرا او الا لما احتاج
الى المحل فتعين ان يكون عرضا موجودا قائما بالانسان مثلا او بالفرس فاما ان يكون كل واحد من اشخاص
الانسان والفرس فيه كل الاربعة او بعضها او لا كلها ولا بعضها والاول بين الفساد والثاني وهو
ان يكون في كل واحد من تلك الاشخاص بعض الاربعة وذلك البعض هو الوحدة فلا يوجد في كل شخص
من الاشخاص الا الوحدة دون الاربعة فالوحدة والاربعة ليس لها محل الا العقل والثالث وهو ان لا يوجد
في كل واحد من اشخاص الانسان كل الاربعة ولا بعضها فيتعين ان يكون محلها العقل وذلك هو المطلوب (وفيما الامكان)
فحكمه حكم الوجود في انه لا يزيد على ماهيات الممكنات في الاعيان اذ لو كان الامكان زائدا في الاعيان لكان موجودا
من جملة الموجودات فيكون بالضرورة اما واجب الوجود لذاته او ممكن الوجود لذاته لا جائز ان يكون واجب
الوجود لذاته والا لما صح ان يكون وصفا لغيره لان ما كان وصفا لشيء فلا بد من افتقاره الى ذلك الشيء
والمفتقر الى الشيء يمتنع ان يكون واجب الوجود لذاته لكن الامكان يتصف به جميع الماهيات الممكنة فيستحيل
ان يكون وجوده واجبا لذاته ولا جائز ان يكون ذلك الوجود ممكنا لذاته والا لافتقر الى علة وتلك العلة
هي الماهية لا محالة لان كل ممكن الوجود لذاته فهو واجب الوجود بالغير ووجوب الممكن انما حصل
بفعل الماهية لا بغيرها فوجوب الممكن معلول الماهية وكل معلول ممكن فوجوب الممكن ممكن والا لزم ان
يكون واجبا والواجب ليس بمعلول فوجوب الممكن لا بد وان يكون ممكنا فيكون له امكان اخر ويعود الكلام

اليه فان هذا الذي هو امكان الامكان اما ان يكون نفس وجود الامكان او زائدا عليه ومحال ان
يكون امكان الامكان نفس الامكان لان امكان الممكن يجب ان يكون قبل وجوده وكل ما يجب ان يكون قبل الشيء لا يجوز
ان يكون نفس ذلك الشيء ينتج من الاول ان الامكان ليس نفس وجود ذلك الممكن اما كون الامكان
قبل وجود الممكن فلان وجود الممكن معلل بامكانه فيصح ان يقال انما وجد لانه كان ممكنا ولا يقال انما امكن
لانه وجد وما علل بشيء يجب ان يكون متاخرا عنه واما بيان الكبرى وهو ان كل ما وجب قبل الشيء لا يكون نفس
ذلك الشيء فلامتناع تقدم الشيء على نفسه فوجب ان يكون امكان الامكان زائدا على نفس وجود الامكان ثم
يعود الكلام الى امكان الامكان الى غير النهاية فيلزم وجود سلسلة من الامكانات مترتبة غير متناهية موجودة
معا وذلك محال فالامكان لا يزيد على الماهية في الاعيان وهذا الامكان غير الامكان الذي يجب تقدمه على الحادث
لصدق الامكان الاول الاعتباري على الحادث والازليات والامكان الثاني الذي هو الاستعداد لا يوجد
للازليات (واما الوجوب) فانه لا يزيد في الاعيان على الماهية الواجبة سواء كان الوجوب بالذات او بالغير اذ لو زاد
عليها مع ان الوجوب صفة للوجود فلا يخلو اما ان يقوم بنفسه او لا فان لم يكن قائما بنفسه يلزم ان يكون
ممكنا وكل ممكن فله امكان من ذاته ووجوب بالغير ثم نعود الكلام الى ذلك الامكان والوجوب ولا ينفك كل من
آحاد امكاناته ووجوباته مع الترتيب الى غير النهاية موجودة معا وذلك محال ولان الوجوب اذا كان بالغير
يكون وجوب الشيء بالغير متقدما على وجوده فانه يجب اولا بالغير ثم يوجد ثانيا لانه يوجد اولا ثم يجب
ثانيا فالوجوب المتقدم مغاير للوجود المتاخر فيكون للوجوب وجود وللوجود وجوب وهكذا يذهب كل واحد
من الوجوب والوجود متكررا على الاخر الى ما لا نهاية له وذلك محال ولو كان الوجوب الذي هو صفة للوجود
قائما بنفسه فاما ان يكون ممكنا لذاته او واجبا لذاته لا جائز ان يكون ممكنا لذاته والا لزم ما ذكرنا من المحال
الاول ولا جائز ان يكون واجبا لذاته والا لكان الواجب لذاته محتاجا الى غيره لكون الصفة محتاجة الى الموصوف
وذلك باطل ولان الوجوب اذا قام بنفسه وكان مع ذلك واجبا يكون وجوبه زائدا عليه لانا يمكنا ان نتعقل
ذلك الوجوب القائم بنفسه ونشك في انه واجب او ممكن فيلزم ان يكون وجوب الوجود مغايرا لنفس الوجوب
ويعود الكلام في هذا الوجوب الثاني كما كان في الوجوب الاول وكذلك في الوجوب الثالث والرابع الى ما لا يتناهى
فيلزم وجود وجوبات مترتبة موجودة معا الى غير النهاية وذلك محال فالوجوب والامكان لا يزيدان
على الماهيات في الاعيان بل يزيدان في الذهن (واما الجوهرية) فليست زائدة في الاعيان على نفس الجسمية ولا
على الذوات المجردة العقلية بل الجوهرية من الاعتبارات والصفات العقلية ويكون جعل الشيء جسما او عقلا
او نفسا هو بعينه جعله جوهرا واما قول المشائين انه الموجود لا في موضوع فقد عرفت ان نفي الموضوع
سلبي والموجودية عرضية فان قالوا بان هذا التعريف ليس بحد ولا رسم تام بل هو رسم ناقص والجوهرية
امر اخر وراء هذا التعريف فاذا قيل لهم فاشرحوا لنا حقيقة الجوهرية وعرفونا ماهيتها وذاتياتها
فيصعب عليهم ذلك ولا يقدرون عليه ومن عادة هؤلاء ودابهم ان يجعلوا الحقائق المعلومة لكثرة
ما لزمهم من الاقوال مجهولة ثم اذا سلمنا لهم ان الجوهرية امر اخر موجود في الجسم والعقل مثلا فيكون لها وجود
لا في موضوع فيكون لا محالة موصوفة بالجوهرية فيكون لها جوهرية اخرى ثم تعود الكلام الى جوهرية الجوهرية
متسلسلا الى ما لا يتناهى (والعرضية) لا تزيد في الاعيان على نفس السواد والبياض وغيرهما من الاعراض ولقد
صدق بعض علماء المشائين ان العرضية خارجة عن حقيقة الاعراض غير داخلة في ذاتها لانها من الصفات
والاعتبارات العقلية الا ان بعضهم كما عرفت علل خروجها عن حقيقة الاعراض انا قد نعقل شيئا ونشك
في عرضيته ولو كانت العرضية داخلة في حقيقتها لم يكن كذلك ولم يتفكر هذا القائل انه اذا شك في عرضية
شيء فقد شك لا محالة في جوهريته فكان يجب ان يحكموا في الجوهرية انها غير داخلة في حقيقة الجواهر

حكموا في العرضية انها غير داخلة في حقيقة الاعراض وكون السواد او البياض او الحلاوة وغيرها
كيفية عرضي لكل واحد منها وهو من الاعتبارات العقلية قاعدة النوع قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا و
طريق معرفة ذلك ان النوع لا بد وان يكون متحصل الذات في الذهن من ذاتيات فتلك الذاتيات المتغايرة في الذهن
ان كانت متغايرة في الخارج فذلك هو النوع المركب كالانسان والفرس وان لم يكن متغايرة في الخارج بل يكون جعل كل واحد
من تلك الذاتيات هو جعل الاخر فذلك هو النوع البسيط كالسواد فانه نوع متحصل الذات في الذهن من اللون وهو
الجنس ومن قابضية البصر وهو الفصل الذي به امتاز السواد عن البياض والصفرة وغير ذلك من الالوان
ولكن هذا الامتياز والتغاير بين الجنس والفصل انما هو في الذهن واما في الخارج فلا تغاير بينهما بل جعل الجنس
هو بعينه جعل الفصل والنوع فان الذي جعل السواد لونا هو بعينه الذي جعله سوادا فلا يقال جعل لونا
فجعل سوادا كما لا يصح ان يقال جعل سوادا فجعل لونا بل جعلهما في الاعيان شيئا واحدا بحيث انا وجد هذا اللون فقد
وجد السواد واذا لم يوجد هذا السواد فلا يمكن ان يوجد هذا اللون بل عسى ان يوجد فيكون لونا اخر غير السواد
فالسواد والبياض وسائر الانواع البسيطة لا يمكن ان ينسلخ عنها فصولها الذهنية ويبقى بعد ذلك
سواء اقترن بها فصول اخرى او بقيت مجردة من غير اقتران فصل واما الانواع المركبة فيخالف ذاتياتها ذاتيات
الانواع البسيطة في تغاير الجعلين فان الحيوان الذي هو من الانواع المركبة لما شارك النبات في الجسمية والنمو
امتاز عنه بالنفس الحيوانية فيكون جعله جسما ناميا في الخارج غير جعله ذا نفس حيوانية في الخارج فانه يمكن
ان يزول عن الحيوان النفس ويبقى بعد زوالها ذلك الجسم بعينه موجودا فان الانسان والفرس وسائر الحيوانات تبقى جسميتها
بعد الموت فلا جرم يصح ان يقال فيهما ان كل واحد جعل جسما فجعل حيوانا لان الذاتي الاعم وهو الجسم مغاير للذاتي
الاخص عن النفس الحيوانية في الخارج وليست الانواع البسيطة كذلك فان اللونية التي للسواد لو كان لها وجود مغاير
لخصوص السواد لامكن ان يزيل عنها خصوصية السواد ويقرن بها خصوصية البياض وان التالي باطل فالمقدم مثله
وبيان اللزوم ان اللون لذاته لا يقتضي ان يكون سوادا او بياضا والا لوجب ان يكون كل لون اما سوادا او بياضا وليس
كذا واذا لم يقتض اللون ان يكون سوادا او بياضا او امرا مخصوصا فلو كان اللون مغايرا لخصوص السواد في الخارج
كان لنا استبقاء اللونية مع زوال السواد بخصوصيته ثم يقرن بها خصوصية البياض كما كان لنا ان نستبقي الهيولى
ونزيل عنها صورة مبدلة بصورة اخرى كما يزيل صورة الهوائية عن هيولاها ويلحق بها صورة المائية و
اما بطلان التالي فهو بين فعلم من هذا التقرير ان النوع البسيط شيء واحد في الاعيان لا تغاير بين ذاتياته في الخارج
ولا لها جعلان وان كانت ذاتيات الانواع البسيطة متغايرة في المفهوم العقلي فافهم ذلك وايضا لو كان للجنس
وجود في الاعيان غير وجود الفصل لزم وجود جواهر معا مترتبة الى غير النهاية والتالي باطل فالمقدم مثله
وبيان اللزوم ان الجسم المركب من الهيولى والصورة كل واحد من جزئيه جوهر عند القوم على ما عرفته فيكون الجوهرية
المقولة عليهما وجود في الهيولى ويكون للهيولى فصل آخر موجود لان الجوهر لما كان عندهم جنسا على ما اشتهر ذلك
من اقوالهم فيكون جنسا للهيولى فيحتاج الهيولى ان يمتاز عن غيرها من الجواهر بفصل ويكون هذا الفصل جوهرا موجودا
في الاعيان كما كان الجنس كذلك لان الكلام مفروض في كل ما يركب من الجنس والفصل يكون لجنسه وجود مغاير لوجود الفصل
في الاعيان ثم لا بد وان يكون فصل الهيولى جوهرا لان الهيولى جوهر وفصلها مقوم لها ومقوم الجوهر جوهر واذا كان
فصل الهيولى جوهرا فيجب ان يكون مركبا من جنس وهو الجوهر ومن فصل ويكون وجود الجنس مغايرا لوجود الفصل في
الاعيان ثم فصل الفصل جوهر موجود في الاعيان فيكون له جنس وفصل متغايرين وهكذا يلزم ان يكون لكل فصل فصل
الى غير النهاية فيلزم وجود جواهر مترتبة غير متناهية موجودة معا وهو محال ويلزم ايضا من ترتب الجواهر
في الهيولى على ما ذكرنا ان يكون الهيولى مركبة في الاعيان من الجنس والفصل وحينئذ لا يكون بين الجنس والمادة وبين الفصل
والصورة فرق فان الجنس والفصل ليس لكل واحد منهما جعل مغاير لجعل الاخر في الاعيان بل لهما جعل واحد واما المادة

والصورة

والصورة فلكل واحد منهما جعل غير ما للاخر في الاعيان فلو لم يكن جنس الهيولى وفصلها في الخارج شيئا
واحدا متحد الجعلين لزم ان يكون الجنس مادة والفصل صورة فيحصل بسبب ذلك في الهيولى تركيب قابلي وصوري
فلا يكون بسيطة في الخارج وقد صرحوا بانها بسيطة في الاعيان لا تركيب فيها على منهجهم وهكذا يكون
حكم سائر البسائط الجوهرية وهذا الوجه فيه تساهل فانك قد عرفت ان الجوهر ليس عمومه عموم الاجناس
وان الهيولى والصورة ليس الامر فيهما على ما ذكروه وكذلك الاجناس والفصول ولذلك لم يكن هذا الوجه برهانيا
واورد الشيخ الالهي ان هذا المحال وهو وجود السلسلة المترتبة الغير المتناهية انما لزم من جعلنا للجنس وجودا
غير وجود الفصل في الاعيان وهذا المحذور لازم عند الحكم بان الجنس والفصل متغايران في الاذهان فقط و
اجاب عنه بان خطرات الاذهان لا يجب النهاية فيها فلا يقف عند حد بحيث لا يمكنها التجاوز فان الذهن يتصور ان
الاربعة نصف الثمانية وثلث الاثني عشر وربع الستة عشر وهكذا يمكنه ان يتصور ويعتبر نسبة للاربعة
الى ما لا نهاية له من الاعداد الا ان الحاصل في الاذهان من هذه النسبة لا يكون الا متناهيا فان ما لا نهاية له يستحيل
اجتماعه في الذهن دفعة واحدة والنوع الذي فيه جواهر مترتبة غير متناهية اذا كان كل واحد من تلك الجواهر
موجودا في الاعيان يجب ان يمتاز كل واحد عن الاخر في الخارج بفصل فيلزم ان يكون موجودة معا في الخارج
هذا اذا كان الامتياز بين تلك الجواهر في الخارج فان كان الامتياز بينهما في الذهن فلا يلزم من ذلك ان يكون
متميزة في الذهن موجودة معا فيه فان احاطة الذهن بما لا نهاية له بمعنى انها موجودة معا فيه على سبيل
التفصيل محال بل لا يتميز في الذهن منها ولا يحصل الا ما خطر فيه واما الذي لم يخطر فيه فلا يكون له ماهية
ذهنية لان الماهية الذهنية ما كان لها وجود في الذهن فما لا وجود لها فيه ولا تميز فلا يكون ذهنية الى ان ينتهي
اخطارها في الذهن الى حد لا يمكن اخطار غيرها فيه وهذا المفهوم من الامور التي بحسب الذهن ليس بممتنع كما امتنع
بالمعنى المذكور في الخارج على ان اللانهاية له مفهوم اخر ليس بممتنع ايضا وهو ان يحصل في الذهن مفهوم اللانهاية
من حيث هو ذلك المفهوم من غير اعتبار انه في الخارج او في غيره ولاذهاننا قوة على تصور مفهوم اللانهاية
من حيث هو كذلك والا لم يتمكن من الحكم بسلبه عن شيء اخر لان التصديق يجب ان يسبقه تصور المحكوم عليه والمحكوم
به ونفس الحكم وليس الحكم بان الجنس والفصل جعلهما واحد مخالفا لما ذكره المعلم الاول فان مراد المعلم بقوله ان وجود
الجنس مغاير لوجود الفصل المغايرة الذهنية لا المغايرة الخارجية وقد صرح هذا الفاضل بذلك لما فرق
بين الجنس والمادة فقال ان الجنس ليس له جعل غير جعل الفصل بل جعلهما جعلا واحدا وذلك عبارة عن اتحاد
وجوديهما فاما المادة فان لها جعلا غير جعل الصورة وذلك يدل على تغاير وجوديهما واما البرهان
الذي يستدل به من يقول انه لا تغاير بين الجنس والفصل في الاعيان فهو هذا لو كان للجنس وجود مغاير لوجود
الفصل في الخارج لكان كل واحد من السواد والبياض وغيرهما من الالوان مركبا في الاعيان من اللونية التي
هي الجنس ومن امر آخر هو الفصل وكل واحد منهما عند الانفراد اما ان يكون محسوسا او لا يكون فان كانا غير محسوسين
فعند الاجتماع ان لم يحصل هناك هيئة محسوسة لم يكن السواد والبياض وغيرهما من الالوان محسوسا وان حصل
هناك هيئة محسوسة كانت زائدة على الجنس والفصل فلا يكون الهيئة السوادية او غيرها متقومة بهما هذا
خلف وان كان احدهما محسوسا دون الاخر فعند انضمام الاخر اليه ان حصل هناك هيئة اخرى محسوسة وجب
احساسنا بمحسوسين مختلفين وليس كذا وان لم يحصل هناك هيئة اخرى محسوسة كان المحسوس هو الجنس الذي هو اللون
دون الفصل فلا يكون السواد المحسوس مركبا من الجنس والفصل في الخارج بل يكون عبارة عن الجنس الذي هو اللون
فقط وليس كذلك واما اذا كان كل واحد من الجنس والفصل عند الانفراد محسوسا فعند الاجتماع اما ان يبقيا كذلك
او لا فان بقيا كذلك لزم ان يكون احساسنا بمحسوسين وليس وان لم يبقيا محسوسين عند الاجتماع كما كانا عند
الانفراد فاما ان يكون المحسوس احدهما او لا يحس شيء منهما فان كان المحسوس احدهما فقط عاد ما ذكرناه من المحال وان لم

شيء منهما محسوسا فان لم يحصل باجتماعهما هيئة محسوسة كان السواد المحسوس غير محسوس وان حصلت هيئة
محسوسة مع كون الجنس والفصل غير محسوسين عند الاجتماع لم يكن الهيئة المحسوسة نفس مجموعهما اذ المجموع عبارة
عن الجنس والفصل وقد فرضناهما غير محسوسين فيكون المجموع المركب منهما لا محالة غير محسوس ويكون الهيئة المحسوسة
خارجة عنهما فلا يكونان مقومين لتلك الهيئة المحسوسة مع تركبها منهما هذا خلف فلعلك ان السواد والبياض وكل
واحد من سائر الالوان بسيط واحد في الاعيان لا تركيب فيه في الخارج بحيث يكون في ذات كل واحد منها لونية
مطابقة للونية الاخر في الجنس وان كانت لونية احدهما مطابقة للاخر في العقل اذ لولا المطابقة العقلية
لامتنع ان يكون اللونية جنسا واذا كانت المطابقة ذهنية فلا يكون اللونية في الاعيان موجودة مع شيء
اخر بحيث يكون هناك جعلان بل الذي جعل السواد لونا هو الذي جعل اللون سوادا واما الانواع المركبة
بخلاف هذا فان جعل كل ذاتي يخالف جعل الذاتي الاخر في الاعيان فان النبات والحيوان لما اشتركت في ذاتي اعم
هو الجسمية وهو جنس لهما فامتياز كل واحد منهما عن الاخر بالنفس النباتية والحيوانية وهما الفصلان وجعل كل
واحد منهما مغاير لجعل الجسم الذي به الاشتراك فقد ظهر لك الفرق بين الانواع البسيطة والمركبة وذاتيات
كل واحد من النوعين فالسواد وغيره من الالوان لا جزء له في الخارج لا جنسي ولا فصلي لا مجهول كما هو مذهب
المشائين ولا غير مجهول بل السواد شيء واحد معلوم كما هو محسوس والمحسوسات كما عرفت من حيث هي محسوسة مقصودها
من الامور الفطرية التي لا يفتقر الى تعريف واما من عرف السواد بانه لون جامع للبصر والبياض بانه لون مفرق
للبصر فقد عرف الشيء بما هو اخفى منه فان السواد والبياض وسائر المحسوسات والمشاهدات هي المبادي التي
ينتهي اليها الفطريات فلا ينبغي ان نعرف بشيء فجميع الاجناس والفصول والانواع البسيطة انما توجد باعتبار
جهة عقلية اعتبارية فان قلت ذاتيات الانواع البسيطة من الاجناس والفصول متكثرة في الذهن متغايرة فيه
فكيف طابقها من الموجودات الخارجية شيء واحد فان السواد في الخارج شيء واحد بسيط وله ذاتيات ذهنية
كاللونية وفصلها وهما متغايران في الذهن ومع ذلك يطابقان السواد الخارجي الواحد وكيف يكون الشيء الواحد
مطابقا للامور الكثيرة وقد يتقرر هذا السؤال على وجه اخر وذلك بان يقال ان الحاصل في الذهن ان لم يطابق
ما في الخارج شيء كان جهلا فان الجهل عبارة عن حصول صورة في الذهن غير مطابقة لما في الخارج وان
طابقه مما في الخارج شيء واحد كانت الامور المتغايرة في الذهن المتكثرة فيه مطابقة لشيء واحد عديم التركيب
فيه وذلك محال فلا بد ان يكون الامر الخارجي فيه تركيب مطابق للتركيب الذهني وحينئذ يلزم ان يكون اللونية
وفصلها بل ذاتيات جميع الانواع البسيطة وكذلك الوجود والوجوب والامكان والوحدة وغير ذلك الامور
زائدة على الماهيات المضافة اليها في الاعيان فيكون موجودة في الخارج والجواب عن هذا السؤال على التقدير
الاول انك قد عرفت في اول هذا الفصل كيفية مطابقة الشيء الواحد الخارج للامور المتكثرة في الذهن
المتغايرة فيه فان المقدار الاطول والاقصر المذكورين كل واحد منهما في الخارج شيء واحد وهو مركب
من جهة الذهن من المقدار المطلق ومن ثلثة اذرع او ذراع اللذين يعمان كل ما هو من نوعهما ومن المقدار المخصوص
المعين فاذا قلنا ان المقدار الخارجي الذي هو ثلثة اذرع مثلا او ذراعين مطابق لما في الذهن من الامور المتكثرة
التي هي ثلثة اعتبارات لا نعني به المطابقة من جميع الوجوه والا لزم ان يكون البسيط الذي هو مركب في الذهن
فقط مركبا في الخارج فلا يكون البسيط بسيطا هذا خلف ويلزم من ذلك ايضا ان يكون المثال الذي اخذناه
من الجوهر القائم بنفسه في الخارج قائما بنفسه في الذهن فلا يكون المثال ذهنيا محضا وقد فرضناه كذلك هذا
خلف فالمطابقة الواردة في كلام الحكماء ههنا المراد بها المطابقة من بعض الوجوه لا غير واما الجواب عن هذا
السؤال على تقدير الثاني فلانا نسلم ان الحاصل في الذهن اذا كان غير مطابق لما في الخارج يكون جهلا وذلك
لان الجهل اما ان يكون بسيطا وهو عدم العلم ولا تعلق له بما نحن فيه واما ان يكون مركبا وهو الذي اختل

فالذهن

في الذهن على انها مطابقة لما في الخارج مع انها لا يكون مطابقة لتلك الشيء ولا يلزم من ذلك ان يكون الصور
الذهنية الغير المطابقة لما في الخارج جهلا بل الاشياء التي تحصل في الذهن قد يكون امثلة لما في الخارج يجب
ان يكون مطابقة له وقد يكون وجودها الذهني في حكم الوجود الخارجي الذي لغيرها ولا يشترط في هذا
القسم المطابقة من جميع الوجوه والابيض والاسود وامثالهما لما كان عبارة عما قام به البياض والسواد
لم يدخل في مفهوم الجوهرية والعرضية والجسمية لكن نعلم من خارج ان الابيض والاسود لا يكونان الا
لا من مفهوم الابيض والاسود حتى لو امكن قيامهما بغير الجسم لقيل على ذلك الشيء انه اسود او ابيض ويجب
ان تعلم ان الانواع التي لا يمتنع التكثر فيها كالعدد والاشكال المثلثة والمربعة والمخمسة والمسدسة
وهلم جرا الى ما لا نهاية له وكذلك النفوس الناطقة فان هذه الاقسام الثلثة وان كان الواقع منها غير
متناه يبقى من اعدادها شيء لا يقع سواء كان ذلك الشيء بصدد الوقوع في الزمان المستقبل او لم يكن كذلك
وهذا الفصل كله من المباحث المهمة الحكمية والاسرار النفيسة العقلية التي يجب على الطالب المحقق اتقانها وفهم
معانيها فان بها يحل الشبهات والشكوك ويتقرر الحكمة في الاذهان وفي النفوس واعلم ان الموجود ينقسم
الى قار الذات وغير قارها ويخرج من هذا التقسيم ابحاث الحركة في العلم الكلي وقد غلط جماعة بسبب الحركة
التي لا يمكن بقاؤها زمانين فحكموا ان جميع الهيئات لا يمكن بقاؤها زمانين وقد بينا خبطهم في المغالطات فلا حاجة
الى اعادتها ثم ان كان السواد والبياض والحلاوة غير ثابتة فيكون كل واحد منها نفس الحركة فيكون
غير نفسه ثم الهيئات على تقدير عدم بقائها زمانين يبقى زمانا واحدا وقد عرفت ان الزمان ينقسم
الى غير النهاية ليس له جزء لا يتجزى فيجب ان يستمر بقاؤه اكثر من زمانين لانقسامه الى اجزاء زمانية
غير متناهية وايضا اذا كانت ماهية السواد والبياض وغيرهما ممكنة فلا تصير ممتنعة بعد الوجود
فيجب ان يبقى ممكنة في ذاتها واذا كان الزمان الاول كالزمان الثاني بالنسبة الى ثبات الهيئة فيكون امكان ثباته
في الزمان الثاني كامكان ثباته في الثاني والا لزم ان يمتنع لذاته بعد ان كان ممكنا وذلك محال والموجود ينقسم
الى ما يمكن عليه التناهي والى ما لا يمكن ويخرج من هذا التقسيم ابحاث تناهي الابعاد واثار القوى التي
في العلم الكلي وايضا الموجود ينقسم الى ما يمكن تجزيه والى ما لا يمكن ويخرج من هذا التقسيم ابحاث
يتعلق بالنفس والجوهر الفرد وغير ذلك وقد مر بيانه وايضا الموجود ينقسم الى ما يصح ان يكون جزء الحقيقة
اخرى والى ما ليس كذلك والقسم الاول هو الذي لا بد وان يوجد مع اعتبار مادي او صوري او جنسي
او فصلي والقسم الثاني هو الذي يكون اما نوعا بسيطا او مركبا او شخصا منهما فانها لا تصير اجزاء الحقيقة
اخرى كالعقل وزيد والانسان والسواد وان كان الاسود من حيث هو اسود يصح ان يكون جزء الحقيقة
اخرى وايضا الموجود ينقسم الى ما يصح عليه الحركة كالجسم والى ما لا يصح عليه وهذا القسم ان لم يكن عليه اصلا
فهو كالعقل الذي لا يمكن عليه لا بالذات ولا بالعرض او يمكن بوجه من الوجوه كالنفس المتحركة في الكيف
من هيئة الى اخرى واما الصور والاعراض فلا يمكن حركتها بالذات بل بالعرض وقد فرغ تقريره وانت
اذا اعطيت تقاسيم الموجود في العلم الكلي حقها امكنك ان تاتي على جميع قواعد العلم الطبيعي والالهي والرياضي
ايضا بحيث يصير العلوم كلها علما واحدا الا ان التفصيل الذي ذكره المعلم الاول والترتيب والوفاء الذي على
ما لا يخفى ذلك على الذكي والفطن وهذا اخر ما قصدنا بيانه في العلم الكلي فلنشرع بعد ذلك في العلم الالهي
الفن الثاني في العلم الالهي ويشتمل على فصول **الفصل الاول في اثبات واجب الوجود وما يليق بجلاله** اعلم ان المحققين
من الحكماء كالمعلم الاول واتباعه من القدماء ومن المتاخرين كالشيخ الرئيس والشيخ الالهي ذكروا على اثبات
واجب الوجود عدة براهين وهي متقاربة المعاني البرهان الاول لا بد وان يكون في الموجودات موجود
واجب الوجود لذاته اذ لو لم يكن كذلك لكان كل واحد من تلك الموجودات ممكنا لذاته والتالي باطل فالمقدم

مثله اما الملازمة فبينة لما مر ان كل موجود اما واجب الوجود لذاته او ممكن الوجود لذاته واذا لم يكن واجبا
فهو ممكن فكل واحد من تلك الموجودات ممكن مفتقر الى علة فيكون مجموع الممكنات ممكنا مفتقرا الى علة لافتقاره
الى كل واحد من اجزائه التي هي غيره وكل مفتقر الى الغير ممكن فهذا المجموع ممكن مفتقر الى غيره ولان المجموع مفتقر
الى كل واحد من الاجزاء الممكنة والمفتقر الى الممكن اولى بالامكان فعلم مما ذكرنا ان مجموع الممكنات ممكن وكل ممكن
مفتقر الى علة تامة ينتج من الاول ان مجموع الممكنات مفتقر الى علة تامة وتلك العلة يجب ان يكون خارجة عن ذلك
المجموع لكون ذلك المجموع بجملته واجزائه ممكنا فالعلة المؤثرة في المجموع يجب ان يكون مغايرة له وخارجة
عنه فتلك العلة لا تخلو اما ان يكون ممكنة او واجبة فان كانت ممكنة وجب ان يكون من جملة الاحاد الداخلة
في المجموع وحينئذ لا يكون خارجة عن المجموع واجزائه لكن يجب ان يكون خارجة عنها فتعين ان يكون العلة التامة
للمجموع واجبة الوجود لذاتها وذلك هو المطلوب البرهان الثاني وهو يرجع الى البرهان الاول وهو تفصيله
لو لم يكن في جملة الموجودات علة واجبة الوجود لذاتها لكان كل واحد من تلك الموجودات ممكنا فيكون المجموع المفتقر
الى كل واحد من الممكنات ممكنا فعلته التامة اما ان يكون نفسه او ما يكون داخلا فيه من الاجزاء اما كلها او بعضها
معينا كان او غير معين او ما يكون خارجا عنه وعن اجزائه لا جائز ان يكون العلة نفس المجموع والا لزم
تقدم الشيء على نفسه وتاثيره فيه وهو محال ولا جائز ان يكون العلة جملة اجزاء ذلك المجموع اذ جملة اجزاء
الشيء عبارة عن مجموع ذلك الشيء فيلزم ان يكون الشيء مؤثرا في نفسه وذلك محال ولا جائز ان يكون العلة كل واحد
من الاجزاء والا لزم ان يكون كل واحد من الاجزاء مؤثرا في نفسه وفي كل واحد من الاحاد التي هي علل فان
المؤثر في المجموع يجب ان يكون مؤثرا في كل واحد من اجزائه وان كانت العلة بعض الاشياء فسواء كانت معينة او غير
معينة فهو محال لكون كل واحد من الاجزاء ممكنا مفتقرا الى علة فجميع تلك الاجزاء مفتقرة الى علة خارجة عن السلسلة
الممكنة والا لوجب دخولها فيها وليس كذلك ولان المجموع اذا كان ممكنا فهو مفتقر بالضرورة الى علة غير داخلة
في المجموع لان العلة بهذا التفسير هي التي لا يسبقها علة اخرى والا لكانت العلة هي السابقة لا ما هو داخله
في السلسلة الممكنة فان كل واحد منها لا بد ان يسبقه علة اخرى وحينئذ لا يكون شيء منها علة على هذا التفسير
فوجب ان يكون العلة الخارجة عن المجموع واجزائه واجبة الوجود لذاتها وذلك هو المطلوب البرهان الثالث
ان كانت في الموجودات ما هو واجب الوجود لذاته فقد ثبت المطلوب والا فكل واحد منها ممكن الوجود وكل ممكن
يفتقر الى علة يكون موجودة معه في الزمان اذ لو جاز تقدمها عليه في الزمان لكان المرجح حاصلا بدون
الترجيح وذلك محال فعلة الممكن لا بد ان يكون موجودة معه في الزمان فان كانت تلك العلة واجبة ثبت المطلوب
وان كانت ممكنة فيفتقر الى علة اخرى ثم تلك العلة ان كانت ممكنة عاد الكلام اليها كما في الاول ويلزم اما الدور
المستلزم لتقدم الشيء على نفسه وهو محال واما التسلسل المقتضي لوجود علل ومعلولات مترتبة موجودة معا
الى غير النهاية وقد عرفت بطلانه فلا بد من الانتهاء الى علة واجبة الوجود ينقطع بها السلسلة الغير المتناهية
الممتنعة الوجود وذلك هو المطلوب واورد اثير الدين الابهري على ما ذكرناه بانا لا نسلم ان العلة المؤثرة في
المجموع لا بد وان يكون مؤثرة في كل واحد من اجزائه فانه يجوز ان يكون العلة المؤثرة في المجموع من حيث هو
مجموع ولا يكون مؤثرة في كل جزء من اجزائه بان يكون بعض الاجزاء غنيا عن المؤثر ومحتاجا لكن لا الى هذا
المؤثر المذكور بل يكون حاصلا بمؤثر اخر فان المجموع المركب من الواجب والممكن ممكن لانه مفتقر الى الممكن والمفتقر
الى الممكن يجب ان يكون ممكنا فالمجموع المركب من الواجب والممكن ممكن فان المؤثر في المجموع انما هو الواجب لذاته ومع
ذلك فليس بمؤثر في كل واحد من اجزائه والا لوجب ان يكون مؤثرا في نفسه وذلك محال فهذا مثال لما يكون
بعض اجزاء المجموع مستغنيا عن العلة واما مثال ما يكون بعض الاجزاء حاصلا بمؤثر اخر فهو كالسرير الذي يكون
بعض اجزائه متقدمة على البعض بالزمان فان علته التامة ليست علة لكل واحد من اجزائه والا لوجب الاجزاء

بوجوبها

بوجوبها وليس كذا فان العلة التامة ان كانت موجودة مع الجزء المتقدم الذي هو الخشب لزم تاخر المعلول عن
العلة التامة وذلك محال وان كانت موجودة مع الجزء المتاخر الذي هو الصورة لزم تقدم المعلول على علته
التامة وذلك ايضا محال ثم اورد على نفسه سؤالا وذلك انا ما ادعينا ان العلة المؤثرة في المجموع لا بد
وان يكون مؤثرة في كل واحد من اجزائه مطلقا بل مرادنا ان العلة المؤثرة في مجموع الممكنات لا بد وان يكون
مؤثرا في كل واحد من اجزائه فلا يرد علينا المجموع المركب من الواجب والممكن لانه لا يصدق عليه انه مجموع
الممكنات ثم انه اجاب عن هذا السؤال ان قولكم نحن ندعي ان المؤثر في مجموع الممكنات لا بد وان يكون مؤثرا
في كل واحد من اجزائه ليس ببين بل ذلك مما يحتاج الى البيان ثم انه قرر البرهان على وجه اخر فقال
المجموع المركب من احاد كيف كان لا بد له من علة تامة فعلته التامة لا يجوز ان يكون نفس المجموع لامتناع تقدم
الشيء على نفسه ولا جزءا من الاجزاء الداخلة فيه والا لما كان المجموع متوقفا على غير ذلك الجزء من باقي الاحاد
ولا شيء من العلة التامة كذلك واذا امتنع ان يكون العلة التامة للمجموع نفسه او جزءا من اجزائه بقي ان يكون
العلة اما خارجة عن ذلك المجموع او مركبة من الداخل والخارج وعلى كل واحد من التقديرين يلزم ثبوت
موجود واجب الوجود لذاته وذلك هو المطلوب فان قيل ورد على هذا مستفسرا بانكم ماذا تريدون بالعلة
التامة ان اردتم بها مجموع الامور التي يفتقر المجموع الى كل واحد منها فلم قلتم ان نفس المجموع ليس علة تامة
بهذا المعنى وان اردتم بها ما يكون مؤثرا في وجود المجموع لكن بشرط وجود غيره فلم قلتم ان العلة التامة
بهذا المعنى لا يكون المعلول متوقفا على غيره الا ترى ان المجموع المركب من الواجب والممكن كيف يحتاج الى علة وتلك
العلة لا يجوز ان يكون نفس المجموع ولا خارجة عنه بل يجب ان يكون داخلة فيه ومع ذلك فالمعلول متوقف
على غيره والجواب ان المجموع المركب اذا كان تركيبه عن احاد ممكنة فلا بد وان يكون العلة التامة لذلك
المجموع علة مؤثرة في كل واحد من احاد ذلك المجموع والا لزم ان يكون بعض الاحاد الذي لا يؤثر فيه علة
المجموع اما ان يكون مستغنيا عن العلة بالكلية فلا يكون ممكنا وقد فرضناه كذلك هذا خلف واما ان يكون
له علة مؤثرة غير علة المجموع وتلك العلة ان كانت واجبة ثبت المطلوب وان كانت ممكنة فمع قطع
النظر عن تلك العلة لا يكون ذلك البعض من الاحاد حاصلا فلا يمكن حصول المجموع ويلزم حينئذ ان يكون
العلة التامة غير تامة لتخلف المعلول عنها فعلم ان الاحاد ان كان فيها واجب الوجود ثبت المطلوب وان كانت
الاحاد كلها ممكنة فعلة المجموع يلزم ان يكون علة لكل واحد من تلك الاحاد ولزم على كل تقدير اثبات موجود
واجب الوجود لذاته ومن هذا يعلم ان السرير الذي له اجزاء ممكنة فعلة المجموع متى كانت تامة كانت علة
لكل واحد فيجب تقدم تلك العلة على كل واحد من الاجزاء واما المجموع المركب من الواجب والممكن فليس كلامنا
في هذا المجموع الاعتباري وانما المقصود اثبات واجب الوجود فان كان هناك مجموع مركب من الواجب
والممكن ثبت مطلوبنا وان لم يكن هناك واجب كان الجميع ممكنا فيحتاج الى علة وتلك العلة على ما ذكرنا يجب ان يكون
علة لكل واحد من الاجزاء ويلزم على كل تقدير اثبات واجب الوجود على التفصيل المذكور في البرهان
واما ما ذكره بعض المتاخرين انه يجوز ان يكون في الوجود جمل غير متناهية ويكون كل واحد منها مشتملة
على موجودات ممكنة غير متناهية وجوابه انا اقمنا البرهان قبل هذا على ان كل جملة مؤلفة من علل
ومعلولات كان ترتيبها طبيعيا او وضعيا فانه يجب فيها النهاية والجمل التي جوز ان يكون كل واحد منها
غير متناهية لا بد وان يكون تاليفها من علل ومعلولات على الوجه الذي ذكرناه والا لا يتحقق وجودها
فيجب لا محالة تناهيها فينتهي الى الواجب لذاته جلت عظمته وعمت قدرته وعلت كلمته رغما لانوف الملحدين
من المتقدمين والمذبذبين الحائرين من المتاخرين وسيجيء في ترتيب الوجود له تتمة وقد استدل الحكماء رضي
الله تعالى عنهم على اثبات الواجب لذاته بطرق اخرى تتعلق بالاجسام والحركة الطريق الاول ان الاجسام منقسمة

الى اجزاء وكل ماله اجزاء فهو مفتقر الى كل واحد من اجزائه الذي هو غيره فكل جسم فهو مفتقر الى غيره و المفتقر الى الغير ممكن فكل جسم ممكن ولان الاجسام مؤلفة من الهيولى والصورة فيفتقر الى كل واحد منهما وكل واحد منهما غيره وكل مفتقر الى الغير ممكن فالجسم ممكن وايضا الاجسام يفتقر الى الحجمات هي غيرها وكل ما افتقر وجوده الى غيره فهو ممكن فالاجسام ممكنة فيفتقر الى علة وتلك العلة لا تكون جسما لما سيأتي ان الجسم لا يكون علة لجسم آخر ولا جسمانيا والا لزم الدور فعلة العالم الجسماني امر روحاني فان كان واجب الوجود ثبت المطلوب وان كان ممكن الوجود فيفتقر الى علة ويلزم حينئذ احد الامرين اما الدور او الافتقار وتسلسل وكل واحد منهما باطل فلا بد من الانتهاء الى الواجب الوجود لذاته وهو المطلوب الطريق الثاني ان الاجسام مشتركة في الجسمية فالامتياز بينها انما هو بالصفات واختصاص بعضها ببعض الاجسام ان لم يكن لعلة كان ذلك الاختصاص بالبعض دون البعض ترجيحا من غير مرجح وذلك محال وان كان الاختصاص لعلة فان كانت العلة نفس الجسمية فلا تكون الصفة مختصة بالبعض دون البعض الآخر بل كانت الصفة التي بها الامتياز لازمة لكل جسم فلا يكون الصفة المميزة مميزة هذا خلف وان كانت العلة خارجة فان كانت واجبة ثبت المطلوب وان كانت ممكنة فلا بد من الانتهاء الى علة واجبة الوجود لذاتها لئلا يلزم الدور او التسلسل المحالان وذلك هو المطلوب الطريق الثالث النطفة ان كانت متشابهة الاجزاء فعلتها ان كانت جسمانية لزم ان يكون الحيوان المتولد من النطفة على شكل الكرة والا لزم ان يختلف آثار القوة الواحدة في المادة الواحدة وذلك محال وان كانت العلة روحانية فان كانت واجبة الوجود ثبت المطلوب وان كانت ممكنة وجب انتهاؤها الى علة واجبة الوجود لذاتها لما مر من بطلان كل واحد من الدور والتسلسل وان لم يكن الاجزاء متشابهة فيكون كل واحد من اجزائها متشابها فان كانت العلة التي للاجزاء جسمانية وجب حصول انواع الحيوانات على اشكال كراة مضمومة بعضها الى البعض وذلك مخالف لما عليه الوجود وان كانت روحانية وجب انتهاؤها الى موجود واجب الوجود لذاته لبطلان الدور والتسلسل وذلك هو المطلوب الطريق الرابع يتعلق بالحركة اعلم ان الحركة ليست علتها نفس الجسمية والا لدامت بدوامه فكان كل جسم متحركا وليس كذا وللزم ان يكون الحركات متفقة غير مختلفة لاتفاق الاجسام في الجسمية وتشابه المعلول عند تشابه العلة فيجب ان يكون للحركة علة غير الجسمية فان كانت واجبة الوجود ثبت المطلوب وان كانت ممكنة فينتهي الى الواجب لذاته على ما ذكرنا غير مرة الطريق الخامسة يتعلق بالنفس قد علمت ان النفس الناطقة حادثة مع حدوث البدن فيكون ممكنة محتاجة الى علة ولا يجوز ان يكون علتها الجسم فان الشيء لا يفيد وجود ما هو اشرف منه فعلتها ان كانت واجبة الوجود ثبت المطلوب وان كانت ممكنة فينتهي الى الواجب لذاته لما عرفت غير مرة فثبت بما ذكرنا من البراهين والادلة اثبات موجود واجب الوجود لذاته

في ان ماهية الواجب نفس انيته

الذي يليق بجلال الواجب لذاته وعظمته بعد اثبات وجوده وجوبه ان لا يكون وجوده زائدا على ماهيته بحيث يكون له ماهية ووجود بل ماهيته نفس الوجود المجرد الذي لا يكون عارضا للماهيات والحكماء يعبرون عن ذلك المعنى بان ماهيته نفس انيته والذي ذكره الشيخ ابو علي في تقريره ان وجوده لو كان زائدا على ماهيته لزم ان يكون محتاجا الى تلك الماهية و المحتاج الى الشيء يكون لا محالة ممكنا لذاته فيكون الوجود الواجبي ممكنا محتاجا الى علة وتلك العلة المؤثرة في ذلك الوجود اما ان يكون نفس تلك الماهية او غيرها فان كان الاول لزم ان يكون الماهية متقدمة على وجود نفسها بالوجود فيكون الماهية قبل الوجود موجودة فالوجود المتقدم اما ان يكون نفس الوجود الذي فرضناه زائدا على ماهية الواجب او غيره فان كان نفسه لزم ان يكون الشيء متقدما على نفسه وذلك محال وان كان غيره فيعود الكلام اليه غير واقف عند بعضها والا لزم تقدم الشيء على نفسه فيلزم

ان يكون

ان يكون للشيء وجودات مترتبة غير متناهية موجودة معا وذلك محال ولا ينتقض هذا بالماهية الممكنة القابلة للوجود فانها وان كانت لها وجود فهي غير متقدمة على ذلك الوجود بالوجود لكونها غير مؤثرة فيه واما العلة المؤثرة في الوجود فيجب تقدمها على الوجود بالوجود فعلم من هنا ان الماهية لا يجوز ان يكون علة لوجود نفسها وان كان يجوز ان يكون علة لبعض صفاتها وعوارضها فان ماهية المثلث علة لزواياه الثلث كما مر تقريره واما اذا كانت العلة المؤثرة في ذلك الوجود غير تلك الماهية لزم ان يكون الواجب لذاته محتاجا في وجوده الى الغير فلا يكون الواجب لذاته واجبا لذاته هذا خلف ثم الوجود انما كان زائدا على الماهية يكون صفة لتلك الماهية عرضيا لها فلا يكون ذلك الوجود واجبا لانك قد عرفت ان كل عرضي ممكن فقد تبين ان ما وجوده زائد على الماهية مغاير لها ممكن واما الشيخ الالهي فقد اورد على قولهم لو كان وجود الواجب زائدا على ماهيته وكانت الماهية علة للوجود لزم تقدم الماهية بالوجود على الوجود وذلك محال بوجهين الاول ان وجود الممكنات زائد على ماهياتها عندكم فيكون وجودها محمولا عليها عرضيا لها وكل عرضي لا بد وان يتأخر وجوده عن وجود الماهية فيكون الموجود في الاعيان هوية مغايرة لهوية الماهية الحالة فيها وهوية الحال الذي هو الوجود محتاج الى هوية المحل الذي هو الماهية فيجب تقدم الماهية بالوجود على الوجود فيكون للماهية وجود غير الوجود الذي كان حالا فيها ويلزم من ذلك ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها وذلك محال فلا فرق في لزوم هذا المحال بين الوجود الواجب والوجود الممكن الوجه الثاني انك قد عرفت في مباحث الاعتبارات الذهنية ان الوجود لا يزيد على الماهيات في الاعيان وانما يزيد عليها في الاذهان فقط واذا كان كذلك فلا يكون للوجود هوية في الاعيان تغاير الماهية العينية فلا يحتاج الى علة مؤثرة فيه فلا يكون الوجود في الماهيات الممكنة متقدما عليها في الاعيان فالحق ان الذي من العلة الفاعلة انما هو نفس الماهيات لا وجوداتها العينية على ما يقولون فبطلت الحجتان المذكورتان في الوجود الواجب والوجود الممكن لو كان الوجود امرا اعتباريا فالوجود لا يزيد في الاعيان على ماهيات الممكنات وانما يكون زائدا عليها في الاذهان واما الوجود الواجبي فقد تبين انه لا يجوز ان يزيد على ماهيته في الاعيان و اما في الاذهان فان الشيخ الالهي رضي الله عنه استخرج طريقة حسنة لطيفة في ان الوجود الواجبي لا يجوز ان يفصله الذهن الى ماهية ووجود ويجوز ذلك في الماهية الممكنة ان يفصلها العقل الى ماهية ووجود عام اعتباري بحسب الاعتبار العقلي لها واما الواجب لذاته فلا يمكن اعتبار ذلك فيه فماهيته في العقل ليس الا الوجود الخاص المتشخص وبرهان ذلك على الوجه الاجمالي ان الواجب لذاته لو جاز ان ينقسم في الذهن الى ماهية ووجود لوجب ان يكون له ماهية كلية وللماهية الكلية على ما عرفت لا يمتنع لذاتها ان يكون لها جزئيات كثيرة غير متناهية وانما يمتنع تكثرها بسبب من خارج فتلك الجزئيات الغير المتناهية لا يجب وجود شيء منها لنفس الماهية الكلية لان نسبة جميع الجزئيات اليها نسبة واحدة على السواء فلو وجب وجود شيء منها دون ما عداه لكان ذلك ترجيحا من غير مرجح وذلك محال و اذا لم يجب وجود شيء من جزئيات الماهية الواجب لذاته لنفس الماهية يلزم ان لا يكون الواجب لذاته واجبا لنفس ماهيته وذلك محال واما تقرير هذا البرهان على الوجه التفصيلي فهو انه لو لا ان الذي فصل الذهن وجوده عن ماهيته لا يخلو تلك الماهية اما ان يكون ممتنعة او ممكنة او واجبة فان كانت ممتنعة الوجود لذاتها وجب ان يمتنع وجود شيء من جزئياتها وان فرض وجود بعضها فلا يمتنع وجود الباقي مما لم يقع من الجزئيات المعقولة لذلك الكلي لنفس ماهيتها والا لما امكن وجود ذلك البعض المساوي لها في تمام الماهية فاذا امتنع بعض الجزئيات لماهيته وجب امتناع الباقي منها وحينئذ لا يمكن وجود شيء من تلك الجزئيات

والمفروض وقوع شئ منها واذا لم يمتنع تلك الجزئيات على تقدير وقوع بعضها وجب ان يكون كل واحد
من الجزئيات الغير المتناهية التي لم يقع ممكنة بحسب ماهيتها فاذا كان الواقع من جزئيات ذلك الكلي فرد
الوجود وكان له ماهية مغايرة للوجود فيمكننا ان ناخذ تلك الماهية كلية وحينئذ يمكن ان يوجد
لها جزئي آخر لذاتها فانه لو لم يمكن وجود ذلك الجزئي لكان اما ممتنعا او واجبا لا جائز ان يكون
ممتنعا والا لما امكن وجود شئ من تلك الجزئيات المشاركة له في تمام الماهية فلا يمكن وجود الجزئي
الواجب لذاته وقد فرضناه واقعا هذا خلف فوجود ذلك الجزئي غير ممتنع ولا جائز ان يكون
وجود ذلك الجزئي واجبا بحسب الماهية فان جزئيات الماهية الكلية الغير الواقعة يكون ممكنة بحسب ذاتها
والا لكانت اما واجبة او ممتنعة لا جائز ان يكون واجبة لذاتها والا لوجب وقوعها بالكلية ولا
جائز ان يكون ممتنعة لذاتها والا لما وقع ما شاركها في تمام الماهية فعلم ان كل كلي كان بعض جزئياته موجودا
كان ذلك الكلي وكل واحد من جزئياته سواء كانت واقعة او غير واقعة ممكنة واذا صار بعض جزئيات
الماهية الكلية ممكنا يلزم ان يصير الواجب لذاته ممكنا لذاته وذلك محال فقد صح من هذا ان الواجب لذاته
يستحيل ان يكون له ماهية وراء الوجود فلا يمكن ان يفصله الذهن الى ماهية ووجود فواجب
الوجود هو الوجود المحض المجرد الغير المضاف الى ماهية واعترض الاثير الابهري على الشيخ بان وجود
الواجب لو كان مغايرا للماهية فاذا اخذنا الماهية كلية كان لها جزئيات عقلية ويكون نسبتها الى تلك
الجزئيات واحدة وحينئذ لا يكون الواجب لذاته واجبا لذاته هذا خلف قال ونحن نمنع ان يكون النسبة
المذكورة واحدة وانما يلزم ذلك ان لو كان نسبة الماهية الى التشخص الخارجي كنسبته الى الجزئيات العقلية
فلم قلتم ان الامر كذلك لا بد له من برهان والجواب ان البرهان هو ان الحقيقة الكلية نوعية كانت او غير
ذلك اذا صدق عليها حد او رسم او اسم او غير ذلك المعاني فانه تصدق على كل واحد من جزئياتها سواء
كانت خارجية او عقلية ولو لم يكن الحقيقة واحدة لما كان يصح ذلك غاية ما في الباب ان الجزئي يتميز عن الكلي
بعوارض غير داخلة في حقيقة الذات فتساوي جميع الجزئيات الخارجية والعقلية في الحقيقة النوعية
او غيرها دال على ان نسبة جميع الجزئيات كيف كانت الى ذلك الكلي نسبة واحدة فاندفع اشكاله فواجب
الوجود هو الوجود الصرف الذي لا يشوبه شئ من خصوص وعموم وما عداه فيه وجوده سواء
كان بواسطة او بغير واسطة وكلما تكثرت مراتب الموجودات بالنزول ضعف وجودها كالشمس
التي تحصل منها فيما يقابلها نور قوي ثم يضعف بعد ذلك بحسب تكثر مراتب العكوس حتى ينتهي الى مرتبة ليس فيها شئ
من النور اصلا كما انتهت مراتب الوجود النازل عن الواجب الى مرتبة لا يمكن ان يحصل منها شئ من الوجود
فالوجود الواجبي لغاية كماله وشدة نوريته وقوة لمعانه يمتاز عن باقي الموجودات الممكنة بالكمال
والنقص فالكمال في ذاته والنقصان في غيره فوجوده لكماله يستغني عن ماهية يقوم بها والماهيات
الممكنة لنقصها لا يستغني وجودها عن ماهية يقوم بها ولان الوجود الواجبي لشدة كماله كان عين ذاته
ولذلك امتنع ان يكون امرا اعتباريا والماهيات الممكنة لنقصها وضعفها كان وجودها امرا اعتباريا
لا وجود له في الاعيان فلذلك كان الوجود الواجبي كل الوجود بخلاف الماهيات الممكنة التي يفصلها العقل
الى ماهية ووجود فلا يكون كل الوجود بل هو غير الوجود والوجود الذي يضاف اليها ليس هو نفس ذاتها
كما كان في الواجب ولا هو داخل فيها بل هو امر عارض لها بحسب اعتبار الذهن فليس الوجود الكامل الا هو
عز شانه وتقدست اسماؤه وسائر الموجودات الممكنة الموجودة عن فيضان وجوده وكماله ناقصة
في مرتبة الوجود فان قلت المحذور الذي لزم من جواز تفصيل الذهن الواجب لذاته الى امرين ماهية ووجود
من اخذ الماهية كلية لها افراد غير متناهية لا يجوز بعضها واجبا ولا ممتنعا بالتقرير الذي قد مر فيجب ان يكون

ان يكون ممكنا

ان يكون ممكنا واذا كان الجزئي ممكنا لذاته على ما عرفت وهربتم من ذلك خوفا من ان يصير الواجب ممكنا
عند تفصيله الى ماهية ووجود فلا جرم حكمتم انه الوجود المحض المجرد ويلزمكم مثل ذلك المحذور في
نفس الوجود الذي التجأتم اليه وقلتم انه هو ذات الواجب لذاته وتقرير ذلك ان الوجود الذي هو ذات الواجب
كلي فلا بد له من جزئيات عقلية غير متناهية ولا يجوز ان يكون بعض جزئياته الواقعة واجبة والا لكانت
الجزئيات التي لم تقع ولزم ان يكون الواجب لذاته الواقع ممكنا لذاته لكون الواجب الواقع مشاركا للجزئيات
الغير الواقعة في تمام الماهية فعلم ان المحذور اللازم في الماهية لازم في نفس الوجود والجواب هو بابداء
الفرق بين الماهية والوجود فان الوجود الواجب لما لم يكن اتم منه ولا اكمل ولذلك لم يكن عارضا لشئ من الماهيات
بل كان ذلك الوجود المجرد نفس ذات الواجب لذاته لم يمكن ان يكون له في الذهن جزئيات فانه ليس سبب تكثر جزئيات
الماهية الا انضمام اعراض يوجب التكثر او لكونها مختلفة بالكمال والنقص وليس في الوجود الواجب الذي هو
نفس الماهية شئ من هذين الامرين لكون ذلك الوجود المقدس وجودا صرفا لا يخالط شيئا من الماهيات
ولا ينضم اليه مميز ذاتيا او عرضيا يوجب تكثر الجزئيات وليس في الموجودات ما هو اتم منه ولا اكمل ليمكن
امتياز احدهما عن الاخر بالكمال والنقص وايضا كان امتيازه عن جميع الممكنات بالكمال والنقص فان الوجود
الواجب لما كان بفضل الذات كان فائقا على مراتب الكمالية ونهاية درجات الاتمية وما عداه من ساير الممكنات
فوجوداتها بالنسبة الى وجوده في غاية النقص ونهاية الضعف لكونها وجودا ممكنا لا واجبا فلا بد وان يكون
مضافا الى الغير ومخالطا له فالوجود الواجبي لا يتصور بوجه من الوجوه ان يكون له جزئي آخر من نوعه ولو فرضنا
وقوع هذا الجزئي ذهنا المستحيل وقوعه عينا فاذا نظرنا الى ذلك الجزئي لم نجده مغايرا للاول اذا حققنا
النظر اليه كان هو الاول بعينه من غير ان يكون بينهما تفاوت اصلا لعدم امكان الامتياز في صرف الوجود الواجب الذي
لا يتصور ان يكون اتم منه ولا اكمل وكذلك لا يمكن الاختلاف بالشدة والضعف في صرف كل شئ من حيث
الصرفية للعلة المذكورة واما الماهية المعروضة للوجود في الذهن فانه يتصور ان يكون لها جزئيات
لانها سبب قبولها للعرض الذي هو الوجود وكونها غير مانعة للشركة يجب وقوعها تحت مقولة من
المقولات الخمس وكل واحد من تلك المقولات فلها جزئيات معلومة بالمشاهدة او بالاستدلال وجميعها
على ما عرفته يقبل الاشدية والاضعفية فلا بد وان يكون مخالطة لغيرها كما في المقولات العرضية و
مفتقرة الى غيرها من المخصصات كما في مقولة الجوهر فالمقولات وما هو داخل فيها لا بد فيهما من كثرة بخلاف
الوجود الواجب الغير المخالط لشئ من الماهيات فانه لكماله وتمامه لا يتصور فيه تكثر ولا يمكن ان يكون
له جزئي من نوعه لا ذهنا ولا عينا فلا يكون في الوجود واجبان فواجب الوجود هو الوجود المحض
المجرد ووجوب كمالية وجوده وليس له معنى آخر مغايرا للوجود المحض ولو كان كذلك للزم ان يكون
مركبا وكان متكثرا وقد بينا امتناع ذلك فالوجود المجرد الذي هو عين ذاته بسيط واحد لا يتصور فيه تركيب
بوجه من الوجوه فلا اسم له عندنا يليق بكماله وبساطته وله اسماء كثيرة بالنسبة الى ما يليق بعقولنا
واذهاننا وردت بها الشرايع الالهية دقيقة ذكرها الشيخ الالهي قدس الله نفسه في كتاب المقاومات
وهو من النفائس وهي انه لما قام البرهان على كون الوجود امرا اعتباريا فلا يمكن ان يقال ان واجب الوجود
هو نفس الوجود فانه اعتباري وكيف يتصور ان يكون ذات الذوات واصل الوجود امرا اعتباريا ثم
قال ان مرادنا بالوجود هو الموجود عند نفسه وهو الحي فان كون الشئ موجودا عند نفسه انما هو بسبب الحيوة
فان الموجود عند النفس انما هو من خاصية الحي فان غير الحي لا يمكن ان يوجد عنده شئ لا نفسه ولا غيره و
لو لا الحي لم يتحقق مفهوم الوجود نفسه ومفهوم الحيوة غير مفهوم الوجود الذي هو اعتباري فيجب ان
يكون جوهر المدرك هو الحيوة لا غير فانها وراء الحي يمكن ان يغفل عنه مع ادراك الانانية فامتنع

بل

من هذه الجهة ان يكون الوجود ماهية عينية ولو كان الواجب لذاته هو نفس الوجود فنحن نفهم ما عين ماهيته
الوجود ونشك فانه هل له تحقق وجود في الاعيان ام لا فيلزم ان يكون له وجود زائد وكذلك للوجود
وجود الى غير النهاية وذلك محال ولا يقال ان الواجب لذاته اذا كان له مفهوم غير الوجود يكون واقعا تحت
مقولة الجوهر ويلزم ان يكون له جزئيات يقتضي امكانه على ما عرفت لانا نقول ان الجوهرية معناها كالية قوام الماهية
وهي اعتبارية ايضا والشركة في الامور الاعتبارية لا تخل بمفهوم الوحدة فان الشركة في امثال هذه
الامور ضرورية ولما كان سلب الجادية لازما للحيوانية لا لنفس مفهومها فكذلك يكون سلب المادة لازما
للحي المدرك لذاته لا لنفس مفهومه فالحي المدرك هو الظاهر لنفسه وهو النورية المجردة المقدسة ثم
يلزمها سلب القيام بالغير بخلاف نورية الاجسام فانها غير ظاهرة لنفسها بل لغيرها والنور القائم في
الاجسام مثال للنور القائم بذاته وظلاله الضعيف للضعيف والقوي للقوي والنور الشمسي القاهر للابصار
لما كان اشد الانوار الجرمية واقواها فهو مثال للنور الاعلى الواجبي القاهر لجميع الانوار العقلية وظلاله
فافهم وقد اورد جماعة من المتاخرين على قول الحكماء ان ماهية الواجب لذاته هو الوجود المجرد اسولة الاولى
ان الوجود من حيث هو وجود اما ان يكون مقتضيا للمقارنة ماهية اولا يكون فان كان الاول لزم ان يكون
الواجب لذاته مقارنا لماهيته وقد مر بطلانه وان كان الثاني لزم ان يكون وجود الممكن غير مقارن لماهيته
وهو محال وان لم يكن الوجود مقتضيا لواحد منهما فيكون كل واحد منهما محتاجا الى سبب فيحتاج تجرد الوجود
الواجب الى سبب وكل محتاج الى سبب ممكن فالوجود الواجب لذاته ممكن لذاته هذا خلف والجواب ان التجرد ليس امرا
وجوديا يحتاج الى سبب بل هو امر سلبي معناه عدم سبب المقارنة فلا يحتاج الى علة السؤال الثاني ان
الوجود الواجب لو كان هو الوجود المقيد بالسلب لزم ان يكون المؤثر في وجود العالم اما نفس الوجود
من حيث هو وجود فكان كل وجود مؤثرا في العالم وليس كذا وان كان المؤثر فيه هو القيد السلبي فقط وجب
ان يكون العدم مؤثرا في وجود العالم وذلك محال والجواب ان المؤثر في العالم ليس واحدا منهما على الانفراد
بل المؤثر هو الوجود مع القيد السلبي ويكون العدم جزءا من العلة التامة كما عرفت جواز ذلك في
مباحث العلل السؤال الثالث ان الوجود من حيث هو وجود ان اقتضت طبيعته الاحتياج الى الغير لزم
ان يكون وجود الواجب لذاته محتاجا الى الغير وذلك محال وان كانت طبيعته مقتضية للاستغناء
فكان كل وجود مستغنيا سواء كان واجبا او ممكنا فيكون الممكن لذاته واجبا لذاته هذا خلف والجواب
ان الوجود من حيث هو وجود لا يعرض له الاحتياج وانما يكون الاحتياج عارضا للوجود بحسب اعتبار
الوجودات الخاصة وهذه الاسولة وما شاكلها مبنية على ان الوجود زائد في الخارج على ماهيات
الممكنات وكونه مشتركا بين جميع الموجودات وانت اذا تحققت ما ذكرناه في فصل الامور الاعتبارية
حق فهمه لا يكاد يخفى عليك اجوبة هذه وامثالها فان معرفة ذلك الفصل واستحضاره من المهمات
الفصل الثاني في ان واجب الوجود واحد لا شريك له قد علمت في الفصل الاول عند النظر في ان ماهيته نفس الوجود
ان العقل لا يمكن ان يفصله الى ماهية ووجود ولا يمكن ان يكون له جزئيات ذهنية ولا خارجية ولا كثرة فيه
بوجه من الوجوه فثبت بذلك كون واجب الوجود واحدا وانه ليس في الوجود واجبان وهي طريقة حسنة
من خواص صاحب الاشراق وهذه الطريقة الاخرى فهي المشهورة للمشائين وهو انه لو كان في الوجود واجبان
لزم ان يكون كل واحد منهما نفس الوجود المجرد كما قررناه فيما سلف فذلك الواجبان اللذان كل واحد منهما نفس
الوجود اما ان يشتركا من جميع الوجوه وهو محال لامتناع حصول الاثنينية من غير مميز فلا بد من مميز لاحدهما
عن الاخر ولما لم يكن الامتياز بينهما من جميع الوجوه لاشتراكهما في الوجود المجرد الواجبي فاذا اشتركا في وجوب الوجود
المجرد فيجب الامتياز بينهما بما وراء ذلك فيكون المميز لا محالة عرضيا للوجود المجرد الذي كان تمام ماهية الواجب

وقد عرفت

وقد عرفنا ان الاختلاف بين المشاركات ان كان بالعدد فالامتياز بينها بالاعراض وان كان الاختلاف بينها
بالحقائق فالامتياز بالفصول ولما كان الاشتراك ههنا بين الواجبين في الوجود المجرد الواجبي كان الامتياز بينهما
بالعرض المفارق وهذا العرضي المميز لافتقاره الى ما يقوم به يمتنع ان يكون واجبا فيكون بالضرورة ممكنا وما
ما به الاشتراك اعني الوجود المجرد الواجبي الذي هو تمام ماهية كل واحد منهما لافتقار كل واحد منهما الى
عرضي يكون ممكنا فيلزم ان يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته هذا خلف فواجب الوجود المقدس واحد وفي هذا
البرهان نظر لان الواجبين المشتركين في وجوب الوجود المجرد انما اشتركا في امر اعتباري ليس هو نفس الذات
الواجبة ولا جزءا منها فلا يلزم ان يكون الامتياز بينهما بما وراء الماهية وحينئذ يكون التخالف بالكلية
واقعا وهو امكان ما به الامتياز فان الوجود المجرد اذا كان اعتباريا لا نفس الذات ولا داخلا يكون لا محالة
عرضيا لازما لكل منهما والمختلفات يجوز اشتراكها في لازم واحد فيكون الامتياز بينهما بتمام ماهية الواجب
لذاته فيكون كل واحد منهما واجب الوجود لذاته من غير لزوم محذور الذي هو امكان الواجب لذاته فعلم
ان الطريق الاول اجود واتم في اثبات الوحدانية ولاثر الدين برهان على ان واجب الوجود واحد وهو انه
قد ظهر ان الواجب لذاته وجود مجرد عن الماهية فيكون واحدا اذ لو كان في الوجود واجبان كل واحد منهما
وجود مجرد لكانا مشتركين في ذلك الوجود المجرد عن الماهية فلا يخلو اما ان يقترن باحدهما هوية وجودية
مميزة او لا يقترن فان اقترن وكانت تلك الهوية المميزة حاصلة بالوجود المجرد لزم ان يكون ما به
الامتياز لازما لما به الاشتراك وذلك محال وان كانت حاصلة بسبب منفصل كان الواجب لذاته مفتقرا في هويته
الى الغير وذلك محال وان لم يقترن باحدهما هوية وجودية مميزة كانت الاثنينية حاصلة من غير مميز
وذلك محال وهذا لحكمه حكم البرهان الاول وذكر فخر الدين وجوها ثلثة على وحدانية الواجب لذاته ايضا
وهي قريبة من الوجه الاول احدها لو كان في الوجود واجبان لكانا مشتركين في الماهية ومتمايزين بامر ما
من الخصوصية وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فيلزم التركب المقتضي لامكان الواجب لذاته وثانيها
انه لو كان في الوجود واجبان مشتركين في وجوب الوجود فان كان الامتياز بينهما بالفصل كان الواجب لذاته مركبا
وان كان الامتياز بينهما بالعوارض المفارقة المفتقرة في وجودها الى سبب منفصل كان الواجب لذاته مفتقرا في تعينه
الى سبب منفصل وذلك محال وثالثها انه لو كان في الوجود واجبان لوجب ان يشتركا في وجوب الوجود الذي هو
نفس ماهية الواجب ويتخالفا بالهوية فان كان الاشتراك علة للهوية المميزة لزم ان يكون الواجب لذاته نوعه
في شخصه والمفروض خلافه وان كانت الهوية المميزة علة للماهية الواجبة كان الواجب لذاته معلولا للهوية
المميزة وذلك محال وان كانا متلازمين بسبب من خارج كان الواجب لذاته مفتقرا في ذاته وهويته الى علة
خارجة عن ذاته فيكون الواجب لذاته ممكنا لذاته وهو ايضا محال فواجب الوجود واحد لا شريك له
في ملكه واما ما يرد على هذه الوجوه فان مذهب من اختارها ان الوجود الواجبي زائد على الماهية وحينئذ
لا يمكن تمشية هذه الوجوه فان لقائل ان يقول على الوجه الاول ان الواجبين المشتركين في الماهية المتمايزين
بالخصوصية اذا كان الوجود عندك زائدا على الماهية الواجبة جاز ان يكون الواجبان مختلفين بتمام
الماهية ومشاركين في الوجود فيكون كل واحد من الماهيتين علة للوجود ولا يلزم من ذلك ان يكون كل
واحد من الماهيتين متقدما على الوجود بالوجود فان المفروض ان الوجود زائد على الماهية واما الوجه
الثاني فنحن لا نسلم انهما اذا اشتركا في وجوب الوجود يلزم ان يكون الامتياز بينهما بالفصل او بالعرضي المفارق
وانما يكون الامر كذلك اذا كان الاشتراك بينهما في الجنس او في النوع فلم قلتم انه كذلك واما الوجه الثالث
فنحن لا نسلم ان وجوب الوجود نفس ماهية الواجب لذاته فكيف يكون كذلك ووجود الواجب زائد على ماهيته
عندكم والوجوب كالية الوجود الزائد على الماهية او هو كيفية لنسبة الوجود الى الماهية لكون الوجود

زائدا عليها فهذه الوجوه الثلثة لا يمكن ان يتم على راى من يرى ان الوجود الواجب زائد على ماهيته ولا
يتم ايضا على راى من يرى ان الوجود فى كل شئ نفس ماهيته فانه لو كان فى الوجود واجبان لا يلزم ان يكونا
مشتركين فى تمام الماهية لان المفروض ح ان هو ان الوجود فى الواجب والممكن نفس الماهية فيجوز
ان يكون الواجبان مختلفين فى تمام الماهية وحينئذ يجب ان يكون وجود كل واحد منهما الذى فرضناه
نفس الماهية مخالفا لوجود الاخر وعلى هذا لا يلزم وقوع المحال الذى ذكروه وبرهان التوحيد انما يتم على
راى من يرى ان الواجب لذاته وجود مجرد مقيد بقيد سلبى وهو عدم الماهية وانت فقد عرفت ان
القيد العدمى وحده لا تاثير له فى وجود العالم وانما يكون المؤثر هو الوجود المقيد بذلك القيد العدمى
ونحن فقد بينا ان هذه الوجوه وامثالها كما لا يتم اذا كان الوجود الواجبى زائدا على ماهيته فكذلك لا يتم ايضا
اذا كان وجود الواجب اعتباريا فان للخصم ان يقول ان الواجبين وان كانا مشتركين فى وجوب الوجود فهو اعتبارى
ليس نفس الماهية الواجبة ولا داخلا فيها بل يكون عرضيا لازما لكل واحد منهما ويكون الامتياز بينهما بتمام
الماهية ولا يلزم منه امكان ما به الامتياز الذى هو تمام ماهية الواجب بلى لو كان الوجود الواجبى نفس
ماهية الواجب فكان ما به الامتياز عرضيا لزم امكانه وامكان ما به الاشتراك لافتقار الوجود الواجب
المشترك الذى هو تمام ماهية كل واحد منهما الى المميز على ما عرفت طريق اخر فان واجب الوجود لا جزء له لان
كل ما له جزء فهو معلول وكل معلول ممكن ينتج من الاول ان كل ما له جزء فهو ممكن اما بيان الصغرى فلان كل
ما له جزء فهو مفتقر الى جزئه ضرورة افتقار الكل الى كل واحد من اجزائه والجزء غير الكل وكل ما افتقر
الى غيره فهو ممكن معلول فكل ما له جزء فهو معلول واما بيان الكبرى فظاهرة لكون المعلول مفتقرا الى العلة
الموجودة له فعلم ان كل ما له جزء فهو ممكن فاذا ضممنا الى هذه المقدمة ولا شئ من الممكن بواجب الوجود
انتج ايضا من الاول لا شئ مما له جزء بواجب الوجود فثبت ان واجب الوجود لا جزء له ولا تركيب فيه بوجه
من الوجوه فهو بسيط واحد واما ما ذكره فضلاء المشائين ان واجب الوجود اذا كانت ماهيته هى
الوجود المجرد فلا يجوز ان يكون ذلك الوجود نوعا تحته اكثر من شخص واحد اذ لو كان كذلك لكان حيث
اشتراك تلك الاشخاص فى ذلك الوجود المجرد التى هى الطبيعة النوعية فتلك الطبيعة النوعية ان كانت مقتضية
لذاتها ان يكون شخصا معينا وجب ان لا يوجد منها الا شخص واحد هو واجب الوجود وقد فرضناه اكثر
من ذلك هذا خلف وان كانت تلك الطبيعة غير مقتضية ان يكون شخصا معينا فمخصص الطبيعة النوعية
بكونها ذلك الشخص وهذا التشخص يحتاج الى المخصص والمحتاج الى الغير ممكن فالاشخاص الواقعة تحت
الطبيعة النوعية التى فرضناها واجبة هى ممكنة الوجود هذا خلف فثبت ان نوع الواجب لذاته يمتنع
ان يكون الا شخصا واحدا فحسب فهذا البرهان انما يتم اذا كانت ماهية الواجب لذاته هى الوجود المجرد
لا غير فانا لو اخذنا وجوده زائدا على ماهيته او اخذناه امرا اعتباريا فلا يتم على ما قررناه
غير مرة وايضا اذا كان ان النوع لا بد فيه من كثرة اما خارجية او ذهنية وعلم ان واجب الوجود
لا كثرة فيه بوجه من الوجوه اما الكثرة الخارجية فللبراهين المذكورة فى هذا الفصل الثانى واما
الكثرة الذهنية فلما ذكرنا فى الفصل الاول فلا يجوز اطلاق اسم النوع عليه الا على سبيل المجاز
وقد صرحنا بذلك فى مباحث الوجود فالكثرة فى ذات الواجب لذاته وان كانت ممتنعة الوقوع فانها ايضا
على ما بينا ممتنعة التصور واذا فرضنا له ثانيا ثم حققنا النظر اليه كان هو الاول بعينه من غير تفاوت
بوجه من الوجوه وامتناع تصور الثانى فى الماهية الواجبة انما هو بالنظر اليها من حيث هى هى
واما اذا تصورنا الذات الواجبة بصفاتها الاضافية والسلبية جاز ان يتصور لها ثانيا ولاجل
ذلك احتاج الحكماء الى اقامة البرهان على الوحدانية واذا كان واجب الوجود لا جزء له فى الاعيان ولا

فى الاذهان

ولا فى الاذهان لامتناع انفصاله فى الذهن الى امرين فهو غير داخل تحت الجنس لوجوب تركب كل ما دخل
تحته فى الذهن من الجنس والفصل فواجب الوجود لا جنس له ولا فصل وكذلك الواجب لذاته ليس بجسم فانه مع كونه
مركبا من الهيولى والصورة ينقسم الى اجزاء الكم واجزاء الحد وينقسم الى الانواع كانقسام الجسم الكلى الى النار
والهواء والماء والارض والسماء والكواكب والاشخاص كزيد وعمرو والشمس والقمر وغير ذلك وقد علمت ان واجب
الوجود يمتنع ان يكون له جزئيات لا خارجية ولا ذهنية ولان الجسم وما قام به من الاعراض مفتقر الى
الغير اما الجسم فالى اجزائه ومخصصاته واما الاعراض فالى محالها وكل مفتقر الى الغير ممكن فالجسم واعراضه ممكنة
فلا بد له من علة فان كانت ممكنة عاد الكلام اليها فاما ان يدور او يتسلسل على ما مر بطلانه فينتهى الى واجب
بذاته على ما مر تقريره فظهر ان الواجب لذاته لا اجزاء له بوجه من الوجوه ولما كان ممتازا عن سائر الموجودات
بكمال الذات وتمام ماهيته فلا يحتاج الى الفصل ولان الفصل انما يحتاج اليه الشئ عند مشاركة الغير له فى جنس
ولما لم يدخل واجب الوجود تحت جنس فلا يشارك الغير فى الدخول تحت جنس واذا لم يشارك الغير فى الدخول تحت
جنس فلا يحتاج الى المميز الفصلى على ان ما ذكرناه من البرهان فان العقل لا يمكن ان يفصل الواجب لذاته الى ماهية
ووجود وانه لا كثرة فيه اصلا يستغنى به عن امثال هذه الاشياء الا انه لما كانت مسئلة اثبات الواجب
لذاته ومسئلة اثبات الوحدانية من اهم المباحث العقلية والانظار الحكمية اخترنا التطويل والاسهاب لكثرة
الفائدة وازالة الشكوك والشبه وليستقر هاتان المسئلتان على ما ينبغى فى العقل فان قلت انكم ذكرتم ان الواجب
لذاته لا يشارك الاشياء فى معنى جنسى فلا يحتاج فى الامتياز عنها الى الفصل وهذا غير صحيح فانه شارك الموجودات
فى الدخول تحت جنس الجوهر لان الجوهر هو الموجود لا فى موضوع وهو صادق على الواجب لذاته واجاب الحكماء
عنه من وجهين الاول ان الموجود لا فى موضوع ليس معرفا للجوهر لا تعريفا حديا ولا رسميا ولئن سلمنا كونه حدا
او رسما فالحكماء لا يريدون بقولهم ان الموجود لا فى موضوع الموجود بالفعل ولو كان كذلك لكان كل من علم
جوهرية شئ من الاشياء كالعنقاء مثلا علم انها موجودة بالفعل لان العنقاء اذا كانت جوهرا وصدق ذلك
التعريف عليها وهو الموجود بالفعل لا فى موضوع وجب ان نعلم كونها موجودة بالفعل وليس كذلك فانا نعلم جوهريتها
جزما ونشك فى انها لها وجود فى الاعيان ام لا ولان الماهية الجوهرية التى للانسانية مثلا ليست بجعل جاعل
خارجى جعلها جوهرا ولو كان كذلك وجب ان يكون انسان غير كونه جوهرا وليس كذلك بل الانسانية لذاتها
جوهر وليس كذلك وجود الماهية بالفعل فانه معلول الفاعل الخارجى الذى لولاه لم يمكن وجود شئ من الممكنات
فنسبة الجوهرية الى الجوهر غير معلولة ونسبة الوجود الى الجوهرية معلولة فنسبة الجوهرية الى الجوهر غير نسبة
الوجود اليه فعلم من هذا ان جوهرية الشئ ليست نفس وجوده بالفعل فلا يجوز ان يكون الموجود بالفعل لا فى
موضوع معرفا للجوهرية بل معنى قولهم موجود لا فى موضوع ان الجوهر ماهية لو وجدت فى الخارج كانت
لا فى موضوع ولا يصدق هذا على الواجب لذاته لان وجوده نفس ماهيته وذلك غير صادق الا على ما يكون الوجود
زائدا على الماهية ولان الواجب لذاته موجود بالفعل من جميع الوجوه فلا يصدق عليه انه لو وجد كان
لا فى موضوع الوجه الثانى انك قد عرفت فيما سبق ان الوجود ليس بجنس لان الجنس ذاتى والموجود ليس بذاتى لشئ
لان الموجود يعلل بالامر الخارجى وليس الذاتى كذلك واذا لم يكن الوجود جنسا فبانضمام القيد السلبى وهو
لا فى موضوع لا يصير جنسا وعلى تقدير صدق الموجود لا فى موضوع على الواجب لذاته لا يكون ذلك جنسا
واذا تاملنا ما سلف فى مباحث الجوهر وانه لا يصح الجنسية يستغنى عن امثال هذه المباحث فظهر ان الواجب لذاته
لا جنس له ولا فصل ولا جزء له فى الاعيان ولا فى الاذهان فلا حد له لان المحدود يجب ان يكون مركبا من جنس وفصل
كما فى الحقائق الاصلية او من غيرهما فى غير الحقائق الاصلية كما عرفته فى الحدود ولما كان الواجب لذاته منفصل
الحقيقة عما عداه فلا يكون له لازم يوصل بصورة العقل الى حقيقته فلا وصول للعقول الى حقيقته من هنا

الطريق فلا تعريف له يقوم مقام الحد فان الحد قول دال على ماهية الشيء والقول عندهم لفظ مركب دال على
ماهية مركبة فكل محدود مركب من جهة المعنى ولما لم يكن في الوجود الا واجب واحد فلا ند له اذ الند هو المثل
ولا واجب لذاته غيره وهو اتم الموجودات واكملها فلا ند له وكذلك لا ضد له لان الضدين هما الذاتان المتعاقبان
على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف والواجب لذاته لا موضوع له على ما عرفت فلا ضد له على اصطلاح
الخاصة واما على اصطلاح العامة فالضد هو المساوي في القوة الممانع ولما كان جميع ما في الوجود معلوله
منه مبداه واليه معاده فلا ضد له ايضا على هذا الاصطلاح العامي ولما كان منزها عن الاجرام والابعاد
المقتضية للجهة فلا جهة له فلا اشارة حسية اليه بل انما يشار اليه بصريح العقل والعرفان وواجب الوجود
هو الوجود البحت فلا ذات في نفسه موجودة الا هو فان الواجب لذاته موجود لذاته وبذاته اما بذاته فلانه لا سبب له
كالجواهر واما لذاته فلان وجوده ليس لغيره كالاعراض التي ليست موجودة بذاتها لاحتياجها الى سبب آخر
ولا لذاتها لاحتياجها الى القيام بغيرها فوجود جميع الممكنات من الجواهر والاعراض انما هو من غيرها لا
من ذاتها مع افتقار الاعراض الى القيام بالغير فصح انه لا ذات في نفسه موجودة الا هو فهو الوجود البحت
الغير المخالط لغيره وما عداه فليس له حقيقة ووجود من ذاته وفي نفسه بل ذلك له من الواجب لذاته ولما كان
جميع الممكنات انوارها الجوهرية والعرضية واجسامها وما قام بها انما هي حاصلة من فيضان نور ذاته
ولمعان شعاعه وكانت نسبتها اليه كنسبة شعاع الشمس وعكوسها الى نفس قرصها فلا ذات على الحقيقة
ولا هو على الاطلاق الا هو وليس لاحد من نفسه هوية مستقلة ولما كانت القسمة التقديرية والحدية والوهمية
ممتنعة على الواجب لذاته فهو الواحد المطلق من جميع الوجوه ولما كان حقيقة كل شيء انما هو عبارة عن خصوصية وجوده
الثابت له فلا احق باسم الحقيقة ممن يكون نفس وجوده خصوصيته وهو الواجب لذاته فهو الحق الصرف المطلق وقد يطلق
اسم الحق على ما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا دائما ولا احق بذلك ممن يدوم الاعتقاد بوجوده صادقا
ابدا وهو الواجب لذاته وبذاته الذي هو وجود محض وهو الخير المحض فانه قد يراد بالخير النافع ولا انفع
من الواجب لذاته فانه الذي ابدع الماهيات وافادها الكمالات التي يستحقها كما جاء في الوحي الالهي اعطى كل
شيء خلقه ثم هدى وهو الخير باعتبار انه معشوق يتشوقه كل شيء ومنه منبع وجوده واليه مرجع
معاده فالواجب لذاته الذي هو الخير المطلق وهو التام وفوق التمام لم يفضل من وجوده ما يليق ان يكون
ذاتا اخرى وهو اجمل الاشياء واكملها لان كل جمال وكمال في الوجود فانه رشح وفيض وظل من جماله وكماله
فله الجمال الابهى والكمال الاقصى والجلال الارفع والنور الاقهر تعالى وتقدس عما يقول الجاهلون علوا كبيرا
فهو محتجب بكمال نورانيته وشدة ظهوره فالحكماء المتالهون العارفون به يشاهدونه لا بالكنه لان شدة ظهوره
وقوة لمعانه وضعف ذواتنا المجردة النورية يمنعنا عن مشاهدته بالكنه كما تمنع شدة ظهور الشمس وقوة
نوريتها ابصارنا عن اكتناهها لان شدة نوريتها حجابها فنحن نعرف الحق الاول ونشاهده لكن لا نحيط به علما
كما ورد في الوحي الالهي ولا يحيطون به علما وقوله لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار واثبات الوحدة له
وان كان من اهم المطالب فكذلك وجوب وجوده الا ان العلم بوجوده يشهد به الفطرة الاصلية وهو مما
يكاد يكفي فيه التنبيه فحسب كما هو دأب الانبياء والرسل والمتالهين من قدماء الحكماء قدس الله ارواحهم اجمعين
واورد بعضهم على برهان التوحيد الذي للمشائين سؤالا وهو ان الوجود المطلق ان اقتضى من حيث هو وجود
ان يكون واجبا لذاته وجب ان يكون كل موجود كذلك وهو باطل وان لم يكن مقتضيا للوجوب يلزم ان يكون
اقتران الوجوب بالوجود الواجب بسبب غير نفس ماهية الوجود وذلك يقتضي افتقار الوجود الواجب في وجوبه
الى امكانه فيلزم ان يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته وذلك محال واجاب الشيخ الالهي عن هذا السؤال من وجهين
الاول ان الخصم سلم ان الوجود من حيث هو وجود ينقسم الى واجب وممكن فهو معترف بان الواجب لذاته من افراد

الوجود ولو كان الوجود مقتضيا للوجوب ما صح وقوعه على الحادث والممكن المنافيين للوجوب فالواجب
لذاته على ما سلم الخصم وقوعه في نفس الامر داخل في الوجود فقوله بعد ذلك وان لم يقتض الوجود ان يكون
واجبا فوجوبه ممكن معلول غير صحيح لان الوجود الواجب غير ممكن لا في نفس الامر ولا عند الخصم اما عند الخصم
فلاعترافه بوقوع كل واحد من قسمي الواجب والممكن واما في نفس الامر فلان الواقع في الوجود خلاف ذلك
فان الوجود لو اقتضى الوجوب ما امكن ان يصدق على كل واحد من الحادث والممكن فالامكان غير صادق على
وجوب الوجود اللهم الا ان يعني بالامكان الامكان العام او المحتمل الذي هو عبارة عن تردد الذهن بين طرفي النقيض
فحينئذ يمكن صدقهما على الواجب لذاته فان الامكان العام الذي معناه انه ليس بممتنع جاز ان يصدق عليه
وكذلك ما تردد الذهن في وجوده او عدمه جاز ايضا ان يكون واجبا في نفس الامر مع اعتراف الخصم بوقوع
كل من الواجب والممكن في الوجود الوجه الثاني في الجواب عن السؤال وهو الجواب الحقيقي ان السؤال انما يكون
واردا اذا كان الوجود له هوية متحققة في الاعيان فيكون المحال المذكور حينئذ لازما عند تقسيم الوجود
الى الواجب والممكن واما اذا كان من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها الا في الاذهان فلا يكون ذلك
المحال لازما فان الامور الاعتبارية التي عرفتها تخالف احكامها احكام الامور العينية في كثير من
الاحكام ومن جملة ذلك كونها غير مفتقرة الى علة يقتضي وجودها لانها لا يتصور وجودها في الخارج
كما كانت الامور العينية مفتقرة الى علل يوجب وجودها وحينئذ لا يكون الترديد وهو ان الوجود
ان اقتضى الوجوب كان كل موجود واجبا وان لم يقتض افتقر اقتران الوجوب بالوجود الواجبي الى علة انما
عند كون الوجود والوجوب امرا اعتباريا لانهما لا يصلحان للعلية ولا يفتقران اليها وكذلك غيرهما من
الاعتبارات واذا كانت الوحدة والوجوب والوجود من الاعتبارات العقلية فلا يلزم من وصفنا
الواجب لذاته بها ان يكون في ذاته كثرة وانما يلزم ذلك ان لو كانت امورا زائدة على ذاته وليس كذلك و
الوجوب لا معنى له الا كمال الوجود المستغني عن العلة لا غير واما السؤال المشهور وهو ان الوجود الواجب
لما كان مشاركا للوجود الممكن وجب ان يكون ممتازا عنه بامر زائد على طبيعة الوجود ويلزم ان يكون الواجب
لذاته مركبا مما به الاشتراك وما به الامتياز فيكون ممكنا لافتقاره الى كل واحد من جزئيه فجوابه سهل مما سلف
من القواعد التي ذكرناها فان امتياز الواجب لذاته عن الممكن المشتركين في الوجود المطلق انما يلزم ان يكون
بامر زائد على ذاته اذا كان الوجود مقولا عليهما بالتواطؤ اما اذا كان مقولا عليهما بالتشكيك كما هو الحق
فيجوز ان يكون الامتياز بينهما بالكمال والنقص وقد عرفت ان هذا النوع من الامتياز انما هو بنفس الشيء لا بامر زائد
على ذاته فلا يكون موجبا للتركيب لا في التام ولا في الناقص فهذا هو الجواب الحق وقد اجاب بعضهم عن هذا السؤال
بان الوجود الواجب انما امتاز عن الوجود الممكن بقيد سلبي وهو عدم العلة فان معنى كونه واجب الوجود
هو انه لا علة له وحينئذ لا يكون القيد السلبي موجبا للتركيب فهو جواب مختل من وجهين الاول ان كون
الواجب لذاته لا علة له انما هو تابع لوجوب الوجود لا انه نفس وجوب الوجود الثاني ان الواجب لذاته ان
شارك الممكنات في مفهوم الوجود الا ان القيد السلبي وهو كونه لا علة له اما ان يكون نفس مفهوم الوجود
او امرا زائدا عليه من الوجوب ومن غيره فان كان الاول لزم ان يكون كل وجود لا علة له وذلك باطل وان
ان كان الثاني لزم ان يكون في ذات الواجب لذاته كثرة وعرفت استحالة ذلك فالجواب الحقيقي لهذا السؤال ليس
الا ما ذكرناه اولا وذكر الشيخ في الشفاء ان واجب الوجود واحد والا فليكن كثرة فيكون الواحد منها واجب
الوجود بذاته وكونه هو بعينه اما ان يكون واحدا فيكون كل ما هو واجب الوجود فهو هو بعينه وليس غيره
وان كان كونه واجب الوجود غير كونه هو بعينه بمقارنة واجب الوجود لانه هو بعينه اما ان يكون امرا لازما
او لعلة وسبب موجب غيره فان كان لذاته ولانه واجب الوجود فيكون كل ما هو واجب الوجود هذا بعينه

وان كان علة وسبب وموجب غيره فلكونه هذا بعينه سبب لخصوصية وجوده المنفرد سبب هو معلول
فاذن واجب الوجود واحد بالكلية ليس كانواع تحت جنس وواحد بالعدد ليس كاشخاص تحت نوع بل معنى
شرح اسمه له فقط ووجوده غير مشترك فيه فهذه هي الخواص التي يختص بها واجب الوجود واما
خاصية ممكن الوجود فهو انه يحتاج الى شيء آخر ضرورة يجعله بالفعل موجودا وكل ما هو ممكن الوجود فهو
دائم باعتبار ذاته ممكن الوجود الا انه يعرض له ان يجب وجوده لغيره اما دائما او في وقت دون وقت وهذا
يجب ان يكون له مادة يتقدم وجوده بالزمان والذي يجب ان يجب وجوده بغيره دائما فهو ايضا غير بسيط الحقيقة
لان الذي له باعتبار ذاته غير الذي له من غيره وهو حاصل الهوية فيهما جميعا في الوجود فلذلك لا شيء غير
واجب الوجود تعرى عن ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو الفرد وغيره زوج تركيبي
فافهم وذكر الشيخ الالهي في كتاب المقاومات طريقه في التوحيد مبنية على النفس وهي انها بسيطة دراكة وحدانية
غير مركبة فيكون فاعلها لا محالة ابسط وادرك وافضل وهكذا الى ان الكمال الادراكي البسيط مترقيا
في مدارج الشرف والفضيلة الى ان ينتهي افضل واكمل عللها وهو الواجب لذاته الذي هو وجود بحت ونور
محض لا ثاني له في الوجود اذ لو كان له ثان لاشتركا في الماهية المدركة وهو غير اعتبارية لانها ماهية النفس
التي هي غير مدركة لذاتها بامر خارج عنها فهي نفس الحيوة فلو كان في الوجود ماهيتان مدركتان كل منهما نفس
الحيوة فلا بد بينهما من فارق ويكون ذلك بالاعراض العامة الخارجية المحتاجة الى العلة فان كانت العلة ما به
الاشتراك وجب اتفاقهما في ذلك فلا يكون المميز مميزا وان كان كل واحد من الذاتين مؤثرا في عرض الآخر لزم
ان يكون كل منهما متقدما على مميز الآخر فيكونان متميزين قبل الامتياز وذلك محال او يكون المؤثر فيهما امر
خارج عنهما فيكون ذلك الخارج هو الواجب لذاته ثم قال وبرهان الاشتراك والافتراق انما يذكر بعد معرفة
النفس والادراك لئلا يقول قائل انهما اشتركا في امر اعتباري كاشتراك الواجب والممكن في الوجود وهذا الاشتراك
ضروري فان الخصم اذا لم يجوز اطلاق الوجود على الواجب لذاته يلزم ان يعتبر فيه مفهوم آخر كالشيئية
او الهوية او الثبات او غير ذلك من المفهومات اللايقة والا فلا يفهم منه شيء وحينئذ يكون مفهومه لا شيء
وذلك محال واذا وجب اعتبار ذي مفهوم في الواجب لذاته يلزم الاشتراك بينه وبين غيره بالضرورة ثم
قال ولا برهان على الوحدة الواجبية غير هذا وكذلك ما بني على وحدة العالم والشمس وحركاتها مع حركات
العلويات واما انه نفس الوجود فقد عرفت انه اعتباري لا يمكن تصحيحه بل هو نفس الحيوة والادراك المغاير
لمفهوم الوجود الاعتباري واما كونه مجردا عن المادة فهو سلب لا صورة له في الاعيان فهذه مباحث شريفة
مهمة لا يتفطن لها الا من عرف ذاته حق المعرفة وكذلك في الزوايا خبايا فانا اودعنا اللطايف التي هي
الحكمة بالحقيقة في كل زاوية من هذا الكتاب فان ساعدتك العناية الازلية والرحمة الربانية حتى ظفرت
بها فالها من نعمة والا فالها من نقمة ووواجب الوجود لا يجوز عليه العدم والا لكان ممكنا لان لا يكون بالامكان
الخاص وكل ممكن ان لا يكون بهذا المعنى فهو ممكن ان يكون وقد ثبت انه واجب ان يكون هذا خلف ثم اذا كان واجبا
لذاته فانه يمتنع عليه العدم فلا حاجة الى هذا التكلف **خاتمة** اعلم ان المتكلمين استدلوا بحدوث الاجسام
والاعراض على وجود الواجب لذاته واما الحكماء الالهيون فقد استدلوا على وجود الواجب لذاته بالنظر في
نفس الوجود من انقسامه الى الواجب والممكن فيشهد ذلك بالواجب فيعرفون به وجوده ثم انهم استدلوا
بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على ثبوت صفاته واحدا واحدا ثم استدلوا من صفاته على كيفية صدور
افعاله عنه تعالى واحدا بعد واحد كما استدلوا من وحدته وتنزهه من الكثرة على كون الصادر الاول
عنه عقل هو اقل الموجودات الممكنة ثم استدلوا من صدور هذا العقل واحواله على كيفية صدور
باقي المعلولات من الموجودات كما هو مسطور في كتب الحكماء رضي الله عنهم واما الحكماء الطبيعيون فقد

استدلوا

استدلوا بوجود الحركات الفلكية الدالة على وجود محرك على وجوده ثم استدلوا بافتقار الحركات
الى غير النهاية على وجود محرك اول غير متحرك ويجب انتهائه الى الواجب لذاته على ما ذكرناه الا ان الطريق الذي
سلكه الحكماء في اثبات الواجب اشرف واوثق من طريق المتكلمين والطبيعيين فان اوثق البرهان في اعطاء اليقين
انما هو الاستدلال بالعلة على المعلول كما هو طريق الحكماء لا كما هو طريق المتكلمين والطبيعيين الذي هو الاستدلال
بالمعلول على العلة فانه قد لا يكون مفيدا لليقين عندما يكون للمطلوب علة غير معروفة وقد اشار الوحي الالهي
الى الطريقين بقوله سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وهذا هو حال المستدلين بالمصنوع
على الصانع وهو النظر في آيات الآفاق والانفس الدالة على وجود الحق الاول او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد
وهذا هو حال المستشهدين بالحق تعالى على كل شيء في الوجود وهذا الطريق وان كان اشرف من الوجه المذكور فقد
رجح الشيخ الالهي في المقاومات طريق الاستدلال بالحركات والنفس على هذه الطريقة من جهة اخرى لظهورهما
ووضوحها وقربهما من الفطرة البشرية

الفصل الثالث في الاسماء والصفات التي للواجب لذاته مرتبة على ستة اقسام

قد عرفت ان الباري تعالى واحد وان له اسماء كثيرة هي اسماء معان ليست باسماء اعلام ولا هي مترادفة
على معنى واحد فانه يفهم من كل واحد منها غير ما يفهم من الآخر فهي اسماء متباينة متواردة على ذات
واحدة هي ذات الواجب لذاته والاسماء المتواردة على ذات واحدة بحسب معان مختلفة يكون على اقسام
ستة القسم الاول ان يكون الاسم دالا بالمطابقة على جميع المعاني الذاتية التي للشيء ان كان له معان ذاتية
وان كان ذلك الشيء بسيطا لا تركيب فيه فيكون دالا بالمطابقة على تلك الحقيقة مثال الاول اسم الانسان لزيد
فانه يدل بالمطابقة على جميع ذاتياته وهي الجوهر والجسمية والنمو والتغذية والحيوانية والناطقية ومثال
الثاني الذي لا تركيب فيه دلالة اسم الله على معناه البسيط الواحد الثاني القسم الثاني ان لا يكون الاسم دالا
بالمطابقة على جميع ذاتيات الشيء بل يكون دالا على بعضها كاسم الجسم لزيد مثلا او الحيوان او الناطق
فان كل واحد من هذه الذاتيات غير دال بالمطابقة على جميع ذاتيات زيد عند جعله اسما له وانما يدل على
بعضها القسم الثالث ان لا يكون الاسم دالا بالمطابقة على معنى ذاتي بل يكون دالا على معنى عرضي متمكن في
الذات كاسم الابيض لزيد فانه انما اطلق عليه اسم الابيض لقيام صفة البياض فيه والبياض وان كان
هيئة متمكنة في ذات زيد فليست داخلة في حقيقته كما كانت الجسمية والحيوانية والناطقية داخلة في حقيقة
ذاته القسم الرابع ان يكون الاسم دالا على معنى عرضي هو هيئة متمكنة في الذات الا ان تلك الهيئة يكون لها
تعلق بشيء آخر وذلك كاسم العالم لزيد فانه انما اطلق عليه اسم العالم لقيام العلم بذاته كما كان البياض
قائما به الا ان الفرق بينهما ان العلم يتعلق بشيء آخر هو المعلوم فان العلم لا بد له من معلوم كما لا بد له من
عالم بخلاف البياض فانه لا يحتاج الا الى محل يقوم فيه ولا يحتاج الى غير ذلك القسم الخامس ان يكون الاسم
دالا على الذات باعتبار صفة اضافية لها غير متمكنة في تلك الذات كاسم الكريم والجواد لزيد فان اطلاق
ذلك عليه ليس باعتبار هيئة متمكنة في ذات زيد كما كان البياض والعلم متمكنان في ذاته بل هما صفتان
اضافيتان القسم السادس ان يكون الاسم دالا على الذات باعتبار سلب شيء عنها كاسم الفقير لزيد فان
اطلاقه عليه انما هو باعتبار كونه لا مال له فالفقير اسم محصل دال على سلب صفة عن ذات زيد
فهذه الاقسام الستة من الاسماء والصفات بعضها تدل على كثرة في الذات الموصوفة بها كالقسم الثاني
والثالث والرابع واما الاقسام التي لا تدل على كثرة في الذات توصف بها فهو القسم الاول والخامس
والسادس ولما تبين ان الواجب لذاته واحد من كل وجه منزه عن جميع انحاء الكثرة وجب ان يكون جميع
اسمائه وصفاته من قبيل القسم الاول والخامس والسادس وما يتركب منها دون ما عداها من الاقسام
وذكر فخر الدين تقسيما آخر لا باس بذكره رغبة في كثرة الفوائد لان مسئلة الصفات من امهات الحكمية

فقال الاسم الذى اطلق على شئ لا يخلو اما ان يفهم منه ما يدل على نفس ذات ذلك الشئ او جزء من اجزاء ذلك
الشئ او صفة خارجة عنه وذكر جماعة من الحكماء ان القسم الاول يستحيل ثبوته للبارى تعالى لان حقيقته
المخصوصة غير معلومة للبشر وكلما لا يعلم حقيقته لا يمكن وضع الاسم له وهذا فيه نظر فان الخواص من
افاضل البشر يعرفونه فيضعون بازائه اسما هو اعظم اسمائه ولا يبعد ان يكون ذلك الاسم المخصوص هو الاسم
الاعظم والاصح ان ذلك الاسم هو الحى القيوم وقيل انه هو الله على قول وذو الجلال والاكرام على قول اخر وهو
على اخر ولا يلزم ان يكون واضع الاسم عارفا بكنه المعرفة فان ذلك محال فى حق عظماء الملائكة وملوكها
فانه لا يعرفه كما هو الا هو فيكون الاول لهذا الاسم وضعه على قدر معرفته به ويجوز ان يكون البارى تعالى
هو الذى وضع هذا الاسم لنفسه فلا يرد ما ذكروه والقسم الثانى وهو الاسم الدال على جزء من اجزاء ذات
الشئ فهذا القسم لا محالة يمتنع على الواجب لذاته لانه واحد منزه عن التركيب من الاجزاء والقسم الثالث وهو
الاسم الدال على صفة خارجة عن الذات فاما ان يكون تلك الصفة حقيقية او اضافية او سلبية او صفة
حقيقية مع اضافية او مع سلبية او صفة اضافية مع صفة سلبية وسنبين ان الجائز عليه من
هذه الاقسام انما هو الاسم الدال على اضافة او سلب او ما يتركب منهما فيجوز ان يجعل له بحسب كل اضافة له
الى غيره اسم محصل وكذلك بحسب كل سلب اسم محصل ايضا وكذلك يجعل له بحسب ما يتركب من الاضافة والسلب اسم
آخر محصل كقولك انه تعالى اول فان الاول مركب من الاضافة والسلب فان معناه انه تعالى سابق على ما سواه وهو
اضافة محضة وان غيره غير سابق عليه وهو سلب محض واعلم ان ارباب الشرايع الالهية ذكروا له اسماء
كثيرة اما الاضافية والسلبية وما هو مركب منهما فكثير واما الاسم الذى يدل على الذات فان بعض العلماء
جوز ان يكون له هذا الاسم وبعضهم منع ذلك على ما ذكرناه وقد قال صلى الله تعالى عليه وسلم ان لله تعالى
اربعة الاف اسم الف لا يعلمها الا الله والف لا يعلمها الا الله والملائكة والف لا يعلمها الا الله والملائكة والنبيون
واما الالف الرابع فالمؤمنون يعلمونه ثلثمائة منها فى التورية وثلثمائة فى الانجيل وثلثمائة فى الزبور ومائة
فى القران تسع وتسعون منها ظاهرة وواحد منها مكتوم من احصاها دخل الجنة اذا عرفت هذا فنقول ان الصفات
ينقسم الى ما يتغير الموصوف بتغير الامور الخارجة عن ذاته والى ما لا يتغير بتغيرها وذلك لان الصفة
اما ان يكون متقررة فى ذات الموصوف غير موجبة للاضافة الى غيرها او لا يكون كذلك والاول ككون
الشئ ابيض او اسود فان البياض والسواد صفتان متقررتان فى ذات الجسم الموصوف باحدهما عند حلوله
فيه ويتغير الجسم الموصوف بالبياض عند زواله وحلول السواد فيه فهذا القسم من الصفات يسمونه بالصفة
الحقيقية واما الذى لا يكون كذلك فلا يخلو اما ان يكون تلك الصفة موجبة للاضافة الى غير الموصوف
من غير ان يكون متقررة فى ذاته ككون الشئ يمينا او شمالا وهذا القسم هو الاضافة المحضة وهو مقابل
للقسم الاول واما ان الصفة متقررة فى ذات الموصوف وموجبة للاضافة الى غيره وهذا القسم ينقسم
الى ما لا يتغير الموصوف بتغير المضاف اليه والى ما يتغير الموصوف بتغيره والقسم الاول هو الصفة المتقررة
فى ذات الموصوف الموجبة لاضافته الى غيره الغير المتغير بتغير الامر الخارج ذلك وان كانت اضافته الى
متغيرة لا محالة وذلك كالقدرة التى هى هيئة متمكنة فى الذات يصح ان يصدر عن تلك الذات بسبب تلك
الهيئة فعل وهى مع ذلك يوجب كون ذلك القادر مضافا الى المقدور عليه الا ان القادر غير متغير
بتغير الامر الخارجى المضاف اليه لان القادر على تحريك جسم لا يصير عند انعدامه غير قادر فى ذاته
فعلم ان القادر لم يتغير فى ذاته عن مقدوريته عند تغير الامر الخارجى الذى هو انعدام الجسم مثلا بل
يتغير اضافته الى ذلك الشئ المنعدم الذى هو الجسم فانه لا يكون قادرا على تحريكه لانعدامه وان كان
قادرا فى نفسه لان القدرة انما يستلزم الاضافة الى الشئ الكلى لزوما اوليا ذاتيا ثم انها تستلزم

الاضافة

الاضافة الى جزئيات ذلك الكلى لزوما ثانويا بطريق العرض بسبب ذلك الكلى الذى كانت الصفة متعلقة به فهو
غير متغير ابدا بخلاف الجزئيات التى تحته فانها يتغير بتغير الاضافات الجزئية العرضية التى يتعلق بها والقسم
الثانى من هذين القسمين هو الصفة المتقررة فى الموصوف الموجبة لاضافته الى الامر الخارجى المتغيرة بتغير ذلك
الشئ فى الخارج وذلك كالعلم الذى هو هيئة وصورة متقررة فى نفس العالم وتلك الهيئة موجبة لاضافته
الى امر خارجى هو المعلوم والعالم الذى هو الموصوف بالعلم يتغير بتغير ذلك المعلوم فان العلم بكون زيد مثلا
فى المسجد يتغير عليه عند خروجه عن ذلك المسجد لان العلم لا يستلزم الا معلوما معينا فان كان متعلقا
بالكلى فلا يتعلق بالجزئى الذى تحته وبالعكس لزم الا ان يستانف العلم بذلك المعلوم الاخر فحينئذ يتعلق به تعلقا
آخر فان علمنا بكون الحيوان جسما لا يوجب العلم بالجزئى الذى تحته وهو ان الانسان جسم حتى ينضم اليه علم آخر
وهو ان الانسان حيوان لان الانسان جسم علم اخر مستانف غير العلم الاول وهو ان الحيوان جسم فانه علم
اخرى مستانفة فيجب ان يختلف حال الموصوف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بالصفة بخلاف القسم
الذى قبله فان القدرة اذا تعلقت بالمقدور الكلى اولا فانها يستلزم التعلق بالمقدور الجزئى الذى تحته
بسبب التعلق بذلك المقدور الكلى ثانيا كما بينا حاله فيما تقدم فهذه حال الاقسام الاربعة من الصفات
فكل ما اوجب تغير الصفة تغير الموصوف فهو مستحيل على الواجب لذاته كما فى القسم الاول والرابع فانه
ذات غير متغيرة مما اوجب تغيره فهو ممتنع الوجود فكل ما لا يوجب ذلك فهو جائز عليه تعالى كما فى القسم الثانى
والثالث فانه لا محذور فى جوازه اما فى القسم الثانى التى هى الاضافات المحضة فلا تتغير مما عليه بيميننا او
بيسارنا ومحاذاتنا دوننا نتغير فقد فاتنا العلم افتقارنا الى القبول الموجب للتغير والقسم الرابع فقد
بينا حاله ولان الواجب لذاته لو كان له صفة متقررة فى ذاته لكانت غير واجبة الوجود لوجهين الاول
انه قد تبين انه لا واجبان فى الوجود الثانى ان جميع الصفات مفتقرة الى محل تقوم به والمفتقر الى الغير
ممكن فى ذاته فجميع الصفات ممكنة فى ذاتها محتاجة الى ما يقوم به وكل ممكن محتاج الى علة ولا يجوز ان
ان يكون علة تلك الصفات المتقررة فى ذات الاول تعالى نفس ذاته فيكون فاعلا لتلك الصفات وفاعلها
وجهة الفعل غير جهة القبول لوجهين الاول ان الفعل للفاعل قد يكون فى غيره وهو مسلم عند الخصم ولا مانع
عن ذلك فى نفس الامر والقبول للقابل لا يجوز ان يكون فى غيره وينتج المقدمتان من الشكل الثانى ان جهة الفعل
غير جهة القبول بالضرورة الوجه الثانى ان الجهة الفاعلية يقتضى الوجوب اذا كانت من العلل التامة
كتاثير الواجب لذاته فى معلوله الاول فانه تاثير فعلى غير متوقف على غير ذاته من قابل وشرط او غير ذلك
واما الجهة القابلية فانها لا يقتضى الوجوب ولا يمكن ان يكون علة تامة ولا معطية للوجود بل لا يقتضى
الا التهيؤ والاستعداد فالجهة المقتضية للوجوب غير الجهة المقتضية للاستعداد ولو كانت
جهة الفعل المقتضية للوجوب بعينها جهة القبول الموجبة للاستعداد وجب ان يكون الوجوب مبطلا للقوة
التى تقتضيها القابلية فان الشئ الواحد لا يكون مبطلا بذاته ما كان مقتضيا لذاته لكن الوجوب مبطل للقوة
الاستعدادية فان الاستعداد لا يبقى موجودا عند الوجود الذى اقتضاه الوجوب فهما متغايران وايضا
لو كانت جهة الفعل هى جهة القبول بعينها واحدة لما امكن ان تصير اثنين كما لا يمكن ان تصير الواحد اثنين
فان الجهتين لو اتحدتا وجب ان تبقيا واحدا ابدا فلا كان يمكن انفكاك جهة الفعل عن جهة القبول وبالعكس
وقد بينا ان احد الجهتين ينفك عن الاخرى فليست الجهتان واحدة فثبت ان الصفة الممكنة المتقررة فى
الذات الواجبة لذاتها اذا كانت الذات هى العلة الموجبة لتلك الصفة يلزم ان يكون فى ذاته جهتان متغايرتان
وهما جهة الفعل والقبول فهاتان الجهتان اما ان يكونا داخلين فى تلك الذات الواجبة مقومين لها او
خارجين او احدهما داخلا والاخر خارجا والاول يوجب ان يكون الذات الواجبة البسيطة الوا

من كل وجه مركبة من الاجزاء الذاتية وذلك محال والثاني وهو ان يكونا خارجين فان كانتا من عوارضه المفارقة
كانتا مستفادتين من غير تلك الذات ويلزم من ذلك ان يكون الغير مؤثرا في ذات الواجب وذلك محال
وان كانتا من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه من ان المفيد لهما ان كان نفس الذات كانت فاعلة وقابلة و
يلزم ان يكون ذلك بجهتين متغايرتين ثم يعود الكلام الى تلك الجهتين الاخريين وهلم جرا الى غير النهاية
وعرفت استحالته فلا بد من الانتهاء الى جهتين داخلتين في حقيقة الذات وذلك موجب للتركيب الممتنع
في حق الواجب تعالى وكذلك الحال فيما يتركب من الداخل والخارج فالواجب لذاته كما كان واحدا في ذاته فهو واحد
من جميع جهاته فلا صفة حقيقية متقررة في ذاته ولا صفة حقيقية له يلزمها اضافة اذ كان تغيرها
موجبا لتغير الذات كما مر تقريره واما ما يصح عليه من جملة الصفات فهي الاضافات التي هي من المقولات
الخمسة المذكورة كالمبدائية والمبدعية والعلية وامثالها فانها غير متقررة في ذات الشيء ولا يكون
تغيرها موجبا لتغير الذات المضافة كما ذكرنا وانما يصح عليه نفس الاضافة لا صفة يلزمها اضافة فان ذلك
قد عرفت ان الاضافة يعرض للكم والكيف والحركة فلو اتصف الواجب لذاته بشيء من هذه المقولات لزم المحال
المذكور ولا يجوز ان تلحقه اضافات مختلفة يوجب حيثيات مختلفة فيتكثر في ذاته تعالى بل له اضافة
واحدة تصحح جميع الاضافات كالمبدائية المصححة لباقي الاضافات كالرازقية والخالقية والمصورية ونحوها
ولذلك تصح عليه من الصفات السلوب كالقدوسية والفردية فانها سلب العوارض او سلب القسمة فلا تجوز
عليه سلوب مختلفة يوجب حيثيات مختلفة يقتضي ذلك تكثرا في الذات الاحدية بل له سلب واحد وهو سلب
الامكان منه جميع السلوب كسلب الجسمية والجمادية والعرضية وغيرها وله صفات اعتبارية كالوجود
والوحدة والحقيقة والشيئية وغير ذلك من الاعتبارات العقلية بل يجب له هذا القبيل من الصفات و
الا فلا يفهم منه تعالى شيء وهذه الاضافات الاعتبارية في حكم الصفات السلبية في انها لا تخل بوحدانية
الله تعالى ويجب ان نعلم ان الكمالات التي تكون للموجود على قسمين الاول الكمالات التي لا تكون زائدة على نفس الذات
كعلم المبداء الاول والمبادي العقلية والنفوس الناطقة بذواتها وكذلك حياتها وقدرتها والقسم
الثاني من الكمالات ما يكون زائدة على نفس الذات وذلك كالكمالات الثابتة اللاحقة بذات الشيء بعد
ان تصير الذات حاصلة في الوجود نوعا من الانواع وهذا بخلاف الكمالات التي لا يكون زائدة على نفس
الذات فانها لا تلحق الذات بسبب امور خارجة عن الذات بل يكون لاحقة بالذات من حيث هو ذات
وموجود لا من حيث خصوص الجسمية والتركيب والتكثير وغير ذلك فهذا النوع من الكمالات يمكن
بالامكان العام ان يثبت لواجب الوجود لذاته من حيث هو ذات وموجود وكل ما امكن ان يثبت للواجب
لذاته بالامكان العام يجب له فالكمالات التي يمكن ان يثبت للواجب لذاته من حيث هو ذات وموجود يجب له
اما بيان ان الكمالات الثابتة لواجب الوجود من حيث هو ذات وموجود ممكنة بالامكان العام لانها
لا توجب تكثرا في ذاته فلا يمتنع على الواجب وكل ما لا يمتنع عليه يجب له اذ لا قوة امكانية له واما بيان
المقدمة الثانية وهي ان كل ما امكن على الواجب بالامكان العام يجب له فلوجوه الاول ان الوجود الواجب لا يكون
اتم منه ولا اكمل اذ لو كان في الوجود ما هو اتم واكمل منه لكان ذلك الاتم والاكمل هو الواجب لذاته فانه
نقصه عنه لا بد وان يكون ممكنا لا واجبا والواجب انما هو الاتم الاكمل من جميع الوجوه وهذه التمامية
والكمالية ليست بزائدة على ذاته لان كل كمال وتمام يزيد على الذات يلزم التكثر الذات كما مر بيانه بل هما نفس
الذات وكل كمال هو نفس الذات فهو غير زائد ولا متكثر فالواجب لذاته اولى به من الممكن فاذا كان الادراك
والحيوة والقدرة وغيرها من الكمالات الغير الزائدة على الذات حاصلة للممكن وجب بالضرورة حصولها
للواجب لذاته الوجه الثاني ان الكمالات الحاصلة للموجودات الممكنة من حيث هي ذوات وموجودة من غير

اعتبار

اعتبار امور مخصوصة كالجوهرية والعرضية والجسمية والتركيب ونحوها فهي مستفادة من الواجب لذاته
وغير زائدة على ذواتها وكل كمال غير زائد هو مستفاد من الواجب لذاته فالواجب اولى بذلك الكمال فان
الشيء لا يوجد ما هو اشرف واتم منه لان وجود المعلول انما هو مستفاد من وجود العلة فيكون بالضرورة
تابعا لها فلا يمكن ان يكون مساويا لها فكيف يمكن ان يكون اتم واشرف منها والحكماء المتالهين متفقون على ان
الماهية المعلولة نسبتها الى العلة كنسبة الظل من ذي الظل وكما ان الظل اضعف من ذي الظل فالماهية
المعلولة اضعف وانقص من العلة وهذه المقدمة قريبة من العقل ولا يحتاج الفطن فيها الا الى التنبيه الوجه
الثالث ان الكمالات الغير الزائدة ممكنة عليه بالامكان العام الذي لا ينفك عن ان يكون اما واجبا
او ممكنا خاصا واذا امتنع ان يمكن عليه شيء بالامكان الخاص والا لزم ان يكون فيه جهة امكانية يقتضي
تركب ذاته المقدسة من جهتين فيتكثر وذلك محال فتعين ان يكون ما امكن لا بد وان يكون واجبا فثبت من هذا
البيان ان كل كمال للوجود من حيث هو وجود وهي الكمالات الغير الزائدة على الذات وهي التي لا توجب
التركيب والتكثير بوجه من الوجوه كالادراك والحيوة وما اشبههما لا يمتنع على الواجب لذاته وكلما
لا يكون ممتنعا عليه فيجب له فنتج من الاول ان كل كمال للوجود غير زائد على الذات يجب للواجب لذاته على
ما فصلنا القول فيه وسياتي الكلام في فصل الادراك على بعض الصفات كعلمه وحيوته وقدرته
فانها نفس ذاته فالحكماء ما نفوا عنه الصفات بالكلية بل نفوا عنه الصفات الحقيقية الزائدة
على ذاته فقط للبرهان المذكور دقيقة الذات المجردة عن الكمالات الزائدة على الذات اذا كان لها
في نفسها من الكمالات ما للذات التي حصل لها الكمالات الزائدة بل اكثر فهي اتم واكمل من الذات التي كمالها زائد
لافتقارها في ذلك الكمال الى امر زائد على الذات بخلاف الاولى فانها غير مفتقرة الى ما هو خارج
عنها اذ كمالها هو نفس ذاتها فالواجب لذاته لما كان له من الكمالات الغير الزائدة ما لا يحيط به بل لا نسبة
لكمالات الممكنات الناقصة الى كمالاته التامة فهو لا محالة اكمل واتم بدرجات ومراتب لا يتناهى ولا يدرك
البشر منها الا اليسير ولا يدركها كما هي الا هو لا اله الا هو العزيز الحكيم واعلم انه يجب على من عرف الباري تعالى
جل جلاله بصفات جلاله ونعوت كماله ان يتخلق باخلاقه بقدر الطاقة البشرية والقوة الانسانية
فبقدر ما يزيد له وصف من الاوصاف الربوبية والاسماء اللاهوتية يزيد له قربا اليه ويترقى درجة
الى المقام الافضل والجناب الاكمل فان القرب من الواجب لذاته ليس بالمكان لتنزهه عنه بل بالصفات والمعاني
فكلما كانت الصفات الالهية الحاصلة للعبد اكثر كان القرب منه اكثر واتم والنفس اذا تكملت بالعلوم الحقيقية
وتطهرت من الاخلاق الدنية وخففت العلاقة البدنية وداومت على الذكر في الخلوات لم يلبث زمانا
الا والبارقات الالهية يومض لها والخطفات الربانية يشرق عليها فان دامت على هذا فيشبه نهايتها بعد البرق
خرق ثم طمس وهذه الاشياء لا تهتدي اليها الفكر الصائب بل الذكر الدائم بالقلب وصرف الهمة الى جناب
القدس بالكلية فاذا دامت على هذه الحال انتقش فيها صورة الوجود كله فيصير كانها عقلا مجردا
عن المادة فبعد خراب البدن يعرج بذاتها الى الملاء الاعلى والمقام الاسنى ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء
والله ذو الفضل العظيم والنفس الفاضلة الكاملة هي العارفة بالذات والصفات وحينئذ يكفيها
من العمل اليسير كما حكي ان داود قال الهي يا رب لا يخل من عرفك ان ينقطع رجاءه منك فقال له يا داود
انما يكفوا ولياءي اليسير من العمل مثل كفاية الملح للطعام

فصل رابع في فعل الواجب لذاته وبعض ابداعه

واذ قد فرغنا بعون الله من الكلام في ذات الواجب لذاته واحوال صفاته فبالحري ان نتكلم بعد ذلك في افعاله
فنقول ان جماعة المتكلمين يظنون ان كل مفعول حادث لان المفعول عندهم يدخل في مفهومه سبق العدم
وكل ما دخل في مفهومه سبق العدم فهو حادث فالمفعول حادث فانما وجوا دخول العدم في مفهوم المفعول

والفعل لتوهمهم ان افتقار المفعول الى الفاعل انما هو في حدوثه دون بقائه وانه في حال بقائه يستغني عن الفاعل
حتى ان جماعة كثيرة من هؤلاء الذين عوام الناس لحسن حالهم حكموا بالجهل انه لو فرض عدم البارى جل جلاله
لا يلزم من عدمه عدم العالم تعالى الله عما يقول الملحدون علوا كبيرا ومثلوا ذلك بالبناء الباقي بعد موت البناء
وجماعة اخرى منهم توهموا ان العالم بعد حدوثه يبقى ببقاء غير باق بل يبقى ببقاء يخلقه الله حالا بعد حال
فالعالم عند هؤلاء لا يستغني بعد حدوثه عن البارى تعالى بل يفتقر في بقائه الى ذلك البقاء المفتقر الى البارى تعالى
فهذا المذهب مع بطلانه اقرب الى الحق من المذهب الاول وجماعة اخرى منهم منعوا ان يكون الحادث بعد حدوثه
يبقى ببقاء غير باق بل حكموا بان الجواهر الحادثة يبقى بعد حدوثها باعراض غير باقية يخلقها الله سبحانه وتعالى في
تلك الجواهر الحادثة الباقية حالا بعد حال فهذا العرض الباقي به الجوهر يسمى بالبقاء عند من يثبته منهم واما من
لا يثبته منهم فيبقى بغيره من سائر الاعراض فهذه مذاهب هؤلاء الذين لم يترقوا عن مرتبة المحسوسات و
المتخيلات واحتج اصحاب المذهب الاول بان الحادث بعد حدوثه لو كان محتاجا حال بقائه الى المؤثر فلا يخلوا
ذلك المؤثر اما ان يصدر عنه حال بقاء الحادث اثر ام لا فان لم يصدر عنه اثر ثبت مطلوب القائل بالاستغناء
بعد الحدوث وان صدر عنه اثر فلا يخلوا اما ان يصدق عليه انه كان قبل ذلك حاصلا او لا يصدق عليه
ذلك فان كان الاول لزم ان يكون ذلك تحصيلا للحاصل وهو محال وان كان الثاني لزم ان يكون المؤثر غير مؤثر في
الباقي بل انما كان مؤثرا في امر حادث فقط دون البقاء وهو المطلوب والجواب عن هذه الحجة انا نختار ان المؤثر
يصدر عنه اثر حال البقاء ويكون ذلك الاثر حاصلا قبل ذلك قوله لو كان الامر كذلك لكان تحصيلا للحاصل قلنا
لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان المؤثر في حال الحصول يفيد المفعول حصولا آخر مغايرا للحصول الاول وليس
الامر كذلك بل المفعول في حال حصوله حاصل بذلك المؤثر الذي كان سبب حصوله اولا واما حديث البناء
وبقاؤه بعد البناء فالجواب عنه ان المعلولات يكون على قسمين احدهما ما يكون علة وجودها هي بعينها
علة ثباتها كمعلولات بعض المجردات وكذلك الغالب المشكل للماء وثانيهما ما يكون علة وجودها مغايرا
لعلة ثباتها كما في مسئلة البناء والبناء والقسم الاول كان اذا عدمت علة الوجود لا يمكن بقاء المعلول بعد ذلك
لانها اذا كانت بعينها علة الثبات فحين عدمت لا يبقى لذلك المعلول وجود ولا ثبات بالكلية واما القسم الثاني فاذا
عدمت علة الوجود لا يلزم ان تعدم علة الثبات لمغايرتها لها فيستمر وجود المعلول بسبب علة الثبات الموجودة
بعد زوال علة الوجود كما في مسئلتنا هذه فان العلة الموجدة للبناء انما هو تحريك الاجزاء بعضها الى البعض وهذه
العلة غير باقية بعدم تمام البناء سواء فات البناء او بقي واما علة الثبات الذي هو باق بعد ذلك فهو تماسك
الاجزاء وهو معلول لبيوسة العنصر لا للبناء فهو غير معدوم بل هو باق ما دام العنصر يابسا فاذا زالت علة
الثبات انعدم المعلول بالكلية فانهدم البناء فعلم بما ذكرنا ضعف استدلالهم في استغناء المفعول عن الفاعل في
حال البقاء فيجب علينا الآن ان نرجع وننظر ان احتياج المفعول الى الفاعل اذا كان بسبب حدوثه الذي معناه وجوده
بعد العدم فهل جميع اجزاء المحدث معتبرة في الاحتياج ام بعضها هو المعتبر في الاحتياج والباقي وقع مقارنا
له بطريق العرض ليكون المعنى الذي هو سبب الاحتياج المتعلق بالفاعل متعينا فنقول ان جمهور المتكلمين يظنون
ان المفهوم من لفظ المفعول اخص من المفهوم من لفظ المحدث الزماني لان المفعول عندهم لا يتناول الا المحدث
الصادر عن ارادة ويلزم من ذلك ان لا يكون كل محدث مفعولا لان الحادث عن غير ارادة لا يسمى عندهم مفعولا
فيقال لهم ان اردتم بقولكم ان المفعول اخص من المحدث الزماني ان ارباب اللغة لا يطلقونه الا على المحدث الصادر
عن ارادة وان الحادث من غير ارادة لا يسمى مفعولا فهذا بحث لغوي صرف لا تعلق له بالمباحث العقلية فيجب
ان نرجع في فصل الخصومة الى ائمة اللغة وان اردتم بذلك ان لسبق العدم والارادة مدخلا في تعلق المفعول
بالفاعل فليس ذلك البحث لغويا بل هو بحث عقلي يحتاج الى البيان والمختار عند الحكماء انه ليس لسبق العدم ولا الا[رادة]

مدخل

مدخل في مفهوم تعلق المفعول بالفاعل وان المفعول عندهم اعم من المحدث الزماني فان كل محدث فهو مفعول
بمعنى انه معلول علة ولا ينعكس فانه ليس كل مفعول محدثا فان المفعول الدائم الوجود من الامور الثابتة كما
سيأتي بانه غير مستغنية عن العلة هذا هو المفهوم من المفعول مطلقا فاذا زدنا فيها اخر لا مدخل له
في المفعولية بان قلنا فعل الفاعل هذا المفعول بعد العدم او فعل ذلك بارادة فان المفعول هاهنا يصير
باضافة هذا القيد اخص من مطلق المفعول بسبب اضافة القيدين المذكورين ثم ان المتكلم يسلم ان الشيء يجب
بعد العدم كما يسمى محدثا يسمى ايضا مفعولا الا انه يجب ان يحقق مفعوليته لكونه موجودا بعد العدم او
لكونه مقيدا بالارادة او الطبع او لا مدخل لهذه القيود في مفعوليته فان كانت لا مدخل لها في مفعوليته
فاذا قيدنا المفعول بشيء من تلك القيود صار اخص من مطلق المفعول لزيادة معنى آخر فيه بسبب ذلك القيد
وان كانت هذه القيود او احدها لها مدخل في مفعوليته فاذا حذف ذلك القيد صار ذلك الشيء الذي
كان مفعولا مع القيد بالحذف اعم من المفعول لكون المفعول انما كان مفعولا باعتبار انضمام تلك القيود
او احدها فاذا حذفنا ذلك صار لا محالة اعم من المفعول والحق ان الارادة والطبع لا مدخل لهما في مفهوم
الفعل اذ لو كان لهما مدخل في مفهوم الفعل لكان التقييد باحدهما يقتضي اما مناقضة او تكرارا والتالي باطل
فالمقدم مثله وبيان اللزوم انه لو كانت الارادة او الطبع داخلة في مفهوم الفعل فان كان ذلك الداخل
في المفهوم هو الارادة كان قول القائل فعل بالارادة تكرارا لكن يقول انسان حيوان فان الانسان يدل عليه
بالتضمن ولو قال فعل بالطبع كان مناقضا للارادة فهو كمن يقول انسان جماد وان كان الداخل في مفهوم الفعل هو
الطبع كان قولنا فعل بالطبع تكرارا وفعل بالارادة تناقضا واما بيان بطلان التالي فظاهر لكون المناقضة و
التكرار مستقبحان الا ان الشيخ الالهي ذكر في المطارحات ان التكرار لا يقبح في كل موضع فانه يقال لون اسود وهذا
صهيل صوت الفرس وامثال هذا التكرار غير مستنكر في العرف اللغوي وعلى هذا فلا يجوز ان يكون التقييد
باحدهما عند لزوم التكرار جائزا كما جاز في هذين المثالين وعلى هذا التقدير يكون الحجة اقناعية او جدلية
فعلم من هذا البيان ان المفعول اعم من المحدث الزماني وان الارادة والطبع لا يدخلان في مفهوم الفعل واما
بيان سبق العدم لا مدخل له في مفهوم الفعل وانه ليس من شرط المفعول ان يتقدمه عدم زماني كما يتوهمه عوام
المتكلمين فبرهانه انه على تقدير ان يكون من شرط المفعول ان يتقدمه عدم زماني وان كل مفعول محدث فلنحلل معنى
المحدث وننظر في تلك المعاني انها هل يستحق ان ينسب الى الفاعل او انها لا يستحق ذلك فنقول انا اذا حللنا المحدث
الذي معناه موجود بعد العدم فهناك ثلثة معان وجود وعدم وكونه ذلك الوجود بعد العدم فالعدم الذي
للفاعل لا يمكن ان ينسب الى الفاعل لانه عدم محض ونفي صرف فكيف يتصور تأثير الفاعل فيه ولا يجوز ايضا
ان يكون كون ذلك الوجود مسبوقا بالعدم منسوبا الى الفاعل لكونه صفة المحدث واجبة الثبوت له
بعد حصول الوجود له ولا استبعاد في كون كثير من الممكنات تلحقها اوصاف ممكنة فاذا اتصفت بتلك
الاوصاف كان اتصافها بصفة اخرى واجبا لها فالوجود وان لم يكن واجب الحصول للمحدث الا ان
حصول الكيفية له وهي الوجود بعد العدم السابق عند حصول الوجود واجبا لذلك المحدث واذا كان
الحدوث الذي هو مسبوقية الوجود بالعدم واجبا للحادث امتنع انتسابه الى الفاعل وافتقاره الى
مؤثر فتعين ان يكون انتساب الحادث الى الفاعل وتعلقه به انما هو من حيث افادة الوجود الممكن الخاص
لا الوجود المطلق فان وجود الواجب غير متعلق بالفاعل فهو اما وجود شيء ليس بواجب واما وجود شيء
مسبوق بالعدم وقد علمت ان الاول اعم من الثاني لانقسامه الى الدائم الوجود والمحدث المسبوق بالعدم
وستبين فيما بعد ان الاول تعلقه بالفاعل اولا وبالذات وان الوجود لا يلحق الثاني الا وقد لحق الاول وهذا
يدل على كون الوجود المسبوق بالعدم صفة واجبة للمحدث لا يجوز انتسابها الى الفاعل ولا تعلقها به ان الفاعل

لو اراد ان يفعل الحادث الزماني من غير ان يسبقه عدم لم يكن ذلك ممكنا وعلى تقدير امكانه فالمطلوب حاصل
وهو جواز انتساب المفعول الذي ليس بحادث الى الفاعل وحينئذ لا يكون سبق العدم داخلا في مفهوم الفعل
فانه لو جاز وجود الحادث بذاته من غير علة لما اطلق عليه اسم المفعول ولو كان سبق العدم داخلا في مفهوم
الفعل لوجب ان يسمى مفعولا سواء وجد بذاته او بغيره لوجود سبق العدم الداخل في مفهوم الفعل على ما
يزعمون فقد تحقق من هذا التقرير ان تعلق الحادث بفاعله ليس من جهة عدمه السابق ولا من جهة وجوده
المسبوق بالعدم بل من جهة وجوده فقط فان ذلك الوجود هو المتعلق بالفاعل على ما ظهر من تحليلنا
لاجزاء الحادث الى ثلثة وجود وعدم ووجود مسبوق بالعدم اذا عرفت هذا فبقي علينا الآن ان نبين
ان الوجود المتعلق بالغير اسبب تعلقه بذلك الغير كونه ممكنا لذاته واجبا بغيره او كون ذلك الوجود
محدثا مسبوقا بالعدم فبظهور ذلك يتبين بطلان ما ذهب اليه جماعة المتكلمين فنقول ان الاول وهو
المفعول الممكن بذاته الواجب بالغير يمكن ان ينقسم الى المعلول الذي لا يسبقه عدم وهو الواجب بغيره دائما
والى المعلول المسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره وقتا ما فيكون اعم من كل واحد من هذين القسمين كما كان
الدائم اعم من الدائم الذي هو معلول للغير والدائم الواجب لذاته ولو كان اللادوام الذي هو الحدث
وهو الوجود بعد العدم داخلا في مفهوم الفعل والمفعولية كما توهمه المتكلم لما صح تقسيم المفعول الممكن
الواجب بالغير الى كل واحد من الواجب بالغير دائما والواجب بالغير وقتا ما لكون الواجب بالغير دائما منافيا
لمورد التقسيم لدخول الوجوب بالغير وقتا على ما هو مذهب الخصم في مفهوم الفعل فالوجوب بالغير محمول على كل
واحد من المعلول الدائم وغير الدائم لكن حملها على الواجب بالغير دائما اوضح من حملها على الواجب بالغير وقتا
ما فان الصفة المحمولة على شيئين احدهما اعم من الاخر لا يلحق الاخص الا وقد لحقت الاعم ويمكن ايضا ان يكون
لاحقة بالاعم دون الاخص والواجب بالغير وقتا ما لما كان اخص من الواجب بالغير دائما فلو كان الوجوب
بالغير لاحقا بالاخص لذاته لما كان لاحقا بغير الاخص والتالي باطل فالمقدم مثله واللزوم وبطلان
التالي ظاهر ان فعلم من هنا ان تعلق المفعول بالفاعل انما هو من جهة وجوده الممكن سواء كان هذا التعلق
حاصلا دائما في جميع اوقات هذا الوجود او كان التعلق في وقت حدوثه فحسب فالواجب بغيره دائما وان منع
المتكلم تسميته مفعولا بناء على اصطلاحه ان المفعول يشترط فيه سبق العدم فلا تنازع في ذلك بعد
ان يعلم ان سبق العدم لا يكون من الفاعل ولا يدخل في مفهوم الفعل بل الذي من الفاعل انما هو الوجود الممكن
كما عرفته فيجب ان يخترع له اسم اعلى من المفعول الذي نازع فيه وهو الابداع فالابداع على ما ذكره الشيخ
ان يكون للشيء وجود من الغير من غير توسط مادة او آلة او زمان فعلى هذا لا يكون المبدع الا العقل
الاول فقط وما عداه موجود بتوسط لكنه صرح بابداع المجرد فيكون العقول والافلاك ايضا
مبدعة ولا يستقيم ذلك الا اذا حذفنا الآلة من التعريف وهو اعلى من التكوين والاحداث اللذين يتقدم عليهما
المادة والزمان وانما كان المبدع اعلى من التكوين والاحداث لكونه اقرب الى المبدا الاول في مرتبة العلية
لعدم المتوسط من التكوين والاحداث بين المفتقر في وجوده الى متوسطهما برهان آخر على ان الموجود
الدائم اذا كان ممكنا لذاته فهو محتاج الى العلة في وجوده وبقائه ايضا وذلك لان الدائم الوجود اذا كان ممكنا
لذاته في جميع احواله فهو مفتقر الى مرجح في حال بقائه واستمراره لاتصافه بالامكان في حال البقاء والدليل
على ذلك ان الممكن في ذاته قابل للوجود والعدم اذ لو كان لذاته غير قابل لواحد منهما وجب ان لا يقبله ابدا
لان ما يكون للشيء من ذاته لا يفارقه في حال من الاحوال فالممكن في حال بقائه ان امتنع عليه العدم لذاته وجب
ان يكون ذلك ممتنعا عليه دائما والشيء الذي يمتنع عليه العدم لذاته يكون واجب الوجود لذاته فالممكن لذاته
صار واجب الوجود لذاته هذا خلف وان لم يكن العدم ممتنعا عليه حال بقائه فهو ممكن في تلك الحال لان كل

موجود

موجود لا يمتنع عليه العدم يكون ممكنا لذاته فالشيء الممكن في ذاته ممكن في حال البقاء وكل ممكن كما عرفت
يفتقر الى علة مرجحة لو استغنى عنها لزم انقلاب الممكن لذاته واجبا لذاته وبالعكس وذلك محال لامتناع
انقلاب الحقائق بعضها الى البعض ولقائل ان يقول لا نسلم انه يلزم من افتقار الممكن في حال البقاء الى العلة المرجحة
لوجوده على عدمه ان يكون ذلك منافيا لقول القائل انه لو فرض عدم الباري تعالى لا يكون ذلك محالا لوجود
العالم فان الممكن وان كان غير مستغن عن العلة المرجحة لوجوده وبقائه الا انه لا يجب ان يكون تلك العلة
موجودة مع ذلك المعلول الممكن في زمان واحد لجواز ان يكون الممكن في حال البقاء علة كانت موجبة لوجوده
في حال وجودها في الزمان الاول ولم يكن تلك العلة بعينها بعد عدمها موجبة بقاء المعلول اما بذاتها
واما بان يفيد المعلول قوة يبقى بها في الزمان الثاني فيكون وجوب العلة في الزمان الاول مرجحا بقاء المعلول
في الزمان الثاني بعد عدم العلة المذكورة وحينئذ فلم لا يجوز ان يكون حال العالم مع الباري هكذا بان يكون
علة لوجوده ومرجحة ايضا لبقائه في الزمان الثاني بعد عدمه فيصح قولهم انه لو فرض عدم الباري لا يكون
ذلك محالا لوجود العالم وبقائه والجواب ان العلة اذا كانت موجبة في الزمان الاول بقاء المعلول في الزمان
الثاني فذلك الايجاب اما ان يعني به نفس وجود المعلول بالعلة او يعني به امر غير ذلك الوجود والثاني محال
لوجهين الاول ان ذلك الامر المغاير لايجاب وجود المعلول بالعلة يجب ان يصدق عليه كونه في الزمان
الاول موجبا للمعلول في الزمان الثاني فايجابه له يكون زائدا عليه ويعود الكلام الى الايجاب الايجاب غير
منقطع فاما ان يقف او يتسلسل تلك الايجابات الى غير النهاية وذلك محال الوجه الثاني ان الذي يفهمه
كل احد من وجوب المعلول بالعلة انما هو وجوده بها لا معنى له غير ذلك فالعلة على هذا المفهوم المذكور
اذا كانت مؤثرة في الزمان الاول فما يكون موجودا في الزمان الثاني فيجب ان يكون متصفة بالمؤثرية فلا يخلو
اما ان يتصف بذلك في حال وجودها او في حال عدمها لا جائز ان يكون متصفة بالمؤثرية في حال عدمها
فيلزم ان يكون المعدوم علة تامة للامر الموجود وذلك محال ولا جائز ان يكون متصفة ايضا بالمؤثرية
في حال وجودها لان تاثير العلة في المعلول حينئذ اما ان يكون في حال وجود المعلول او في حال عدمه او لا
في حال وجوده ولا في حال عدمه لا جائز ان يكون التاثير في حال عدمه والا لزم الجمع بين الوجود والعدم
في الذات الواحدة لان معنى تاثير العلة في المعلول وايجابها له هو وجوده بها فعلى تقدير ان يكون تاثير
العلة في المعلول حال عدمه يلزم اجتماع وجوده وعدمه اما وجوده فلما عرفت ان التاثير عبارة
عن وجود المعلول بالعلة واما عدمه فظاهر لفرضنا عدمه ولا جائز ان يكون التاثير لا في حال الوجود
ولا في حال العدم لعدم الواسطة بينهما فبقي ان يكون تاثير العلة في معلولها في حال وجودها فقط لا بمعنى
ان العلة يفيد المعلول في حال وجودها وجودا اخر فقد عرفت انه ليس للوجود وجود بل بمعنى ان ذات
المعلول في حال اتصافه بالوجود يجب ان يحصل له ذلك الوجود لوجود علته هذا اذا كانت العلة موجبة بذاتها
وجود المعلول واما على قول بعضهم ان العلة يفيد المعلول في الزمان الاول قوة يبقى بها بعد عدمها في الزمان
الثاني فهو كلام فاسد فان تلك القوة لا محالة يكون موجودة غير واجبة الوجود بل هي ممكنة فلا بد لها من علة
مرجحة لوجودها ويكون الكلام في بقاء تلك القوة مع انتفاء المرجح كالكلام في ذات الشيء الذي عرضت له
تلك القوة في احتياجه في وجوده ودوامه الى المرجح واذا لم يكن الممكن واجب الوجود لذاته فيجب ان لا يستغني
عن العلة في حال الوجود ولا في حال البقاء واما قولهم ان وجود العلة في الزمان الاول يرجح وجود المعلول
في الزمان الثاني بعد عدمها فهو باطل لان الزمان الاول الذي كانت العلة موجودة فيه ومضافة اليه بطل واذا كان
الزمان باطلا وبطل الترجح الذي كان مفروضا فيه بحسبه لكون العدم غير مرجح لوجود شيء اصلا وعلم من
هذا ان العلة التامة لا يتقدم على معلولها بالزمان

الفصل الثامن في ترتيب سلسلة العلل ووجوب تناهيها ولا تناهيها

اعلم ان وجود المعلول يتعلق بالعلة المستجمعة لجميع ما يحتاج اليه في عليته بالفعل من وجود ما ينبغي و
ارتفاع ما لا ينبغي واما وجود ما ينبغي فينقسم الى ما لا يخرج عن ذات العلة كالطبيعة المقتضية للحركة من
غير شعور والارادة الموجبة لها مع الشعور فان العلة التي للحركة لا يمكن وجودها الا باحدهما وكذلك
الحال في النفس النباتية التي هي علة لحركة غير طبيعية ولا ارادية والى ما يخرج عن ذات العلة الا ان لها مدخلا
في تتميم عليتها بالفعل وذلك اما ان يكون امورا مضافة الى العلة بسببها يتمكن العلة من الفعل واما امورا
غير مضافة الى العلة والاول لا يخلو اما ان يكون امرا يتوسط بينها وبين معلولها كالالة او لا يكون
امرا متوسطا وذلك الامر اما ذات مضافة الى العلة كالمعاون كحاجة النشار الى مثله او وصف لها
كالداعي والارادة كحاجتك في ارادة الاكل الى الجوع واما الامر الذي هو غير مضاف فاما محل للفعل وذلك
كالمادة واما الامر الذي ليس بمحل لفعل العلة فهو كالوقت الذي يحتاج اليه البناء والدباغ فانهما يحتاجان
الى الصيف واما ارتفاع ما لا ينبغي فهو كزوال المانع مثل حاجة القصار الى زوال الغيم فان المانع مهما
لم يزل لا يوجد المعلول وبالجملة كل ما تصير به الشيء علة لغيره بالفعل فله مدخل في العلية فاذا وجد
الجميع لم يتاخر عنها المعلول لانه لو تاخر عنها لزم ان يكون صدوره عنها في وقت دون غيره من الاوقات
مفتقرا الى المخصص فذلك المخصص ان لم يكن زائدا على تلك العلة التي فرضناها مستجمعة لجميع الامور المعتبرة
في العلية كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال وان كان ذلك المخصص زائدا على العلة لزم ان يكون من جملة
الامور المعتبرة في العلية فلا يكون العلة بدون ذلك المخصص مستجمعة لجميع الامور المعتبرة في العلية بالفعل
وقد كنا فرضناها مستجمعة لجميعها هذا خلف وعدم المعلول يتعلق بعدم العلة اما بجميع اجزائها او
لانتفاء امر به يتم العلية وذلك لان الموجود الممكن اذا عدم فلا بد لعدمه من سبب ويمتنع ان يكون ذلك السبب
الموجب لعدمه نفس ذات ذلك الممكن والا لم يمكن وجوده وقد فرضناه موجودا فالسبب المعدم له يجب ان يكون
غيره فذلك الغير اما ان يكون عدم علية او امرا اخر فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فذلك الامر
الاخر اما ان يكون وجوديا او عدميا فان كان وجوديا ولم يختل بسببه امر من الامور المعتبرة في العلية لزم
تخلف المعلول عن العلة التامة وذلك محال وان اختل بسببه امر ما من تلك الامور المعتبرة فقد عدم لحض
اجزا العلة وهو المطلوب وان كان ذلك الامر عدميا فلا يخلو اما ان لا يكون له مدخل في علية وجود المعلول
او يكون له مدخل والاول يوجب تخلف المعلول عن العلة التامه وهو محال والثاني هو نفس المطلوب وهو عدم
المعلول لعدم بعض اجزاء العلة واذا تسرمد وجود العلة بالفعل تسرمد وجود المعلول كما هو الحال
في معلول الواجب لذاته والمعلولات المجردة والاجرام العلوية الدائمة الوجود واذا استمر عدم العلة اما بكليتها
او بعضها استمر عدم المعلول واعلم ان امكان الممكن لذاته يجب ان يكون قبل وجوبه بغيره قبلية ذاتية اذ لو لم يكن
ممكنا قبل ذلك لكان اما واجبا او ممتنعا وكلاهما يمتنع تعلقهما بالغير اما الوجوب فلكونه مستغنيا عن التعلق
بالغير واما الامتناع فلكونه معدوما لا وجود له ليتعلق به فعلم ان الوجوب بالغير لا يوجد الا بعد وجود
الامكان بالذات فالامكان للممكن سابق على الوجوب بالغير ثم الممكن لذاته لا يستحق الوجود ولا العدم من ذاته
اذ لو استحق الوجود من ذاته لكان واجبا ولو استحق العدم من ذاته لكان ممتنعا فلا استحقاق الوجود للممكن بحسب
امكانه متقدم على استحقاق وجوده بغيره تقدما بالذات فانا نعقل استحقاق الوجود بالغير بعد عدم
استحقاق الوجود بذاته فلا وجود متقدم بالذات على وجوده عقلا وهو الحدوث الذاتي المتحقق في كل وقت
في دائم الوجود لكن بغيره لا بذاته كما ان الحدوث الزماني هو تقدم لا وجود الممكن على وجوده تقدما زمانيا
وقيحا. في الوجه الاول اشارة الى هذا الحدوث الذاتي الصادق على دائم الوجود بغيره في دائم الاوقات وهو
قوله كل شيء هالك الا وجهه اي كل شيء من الممكنات هالك بمعنى انه ليس له من ذاته وجود الا جهة الوجوب بالغير

الذي

الذي هو الباري جل جلاله فان تلك الجهة غيرها كلها بل واجبة بسببها حصل لذلك الممكن الوجود واما
من جهة ذاته فهو غير مستحق للوجود بل مستحق للهلاك وهذا التفسير هو البطن الاول من بطون التحقيق وما ذكر
في صحف اهل التفسير فهو ظهره اذا عرفت ان الحادث ينقسم الى ذاتي وزماني فاذا حدث شيء لم يكن ثم كان
فهو ممكن اذ لو كان واجبا لم يكن قبل وجوده معدوما ولو كان ممتنعا لم يمكن حدوثه فاذا ثبت امكان الحادث فلا بد له
لا محالة من مرجح ثم ذلك المرجح يعود اليه الكلام في انه ليس بممتنع والا لم يمكن وجود او مرجحا لوجود الحادث
ولا واجبا لذاته والا لكان المعلول الحادث غير حادث بل قديما دائم الوجود بالعلة الواجبة والا لكان
حدوثه في ذلك الوقت الذي حدث ترجيحا من غير مرجح وهو محال فلا بد وان يكون ذلك المرجح حادثا اما
بجملته او ببعض اجزائه ثم يعود الكلام الى هذا المرجح في احتياجه الى مرجح اخر حادث وهكذا يتسلسل الحوادث
الى غير النهاية بلا انقطاع الى حادث مستغن عن المرجح والا لعاد المحال وهذه الحوادث التي ثبت بهذا البرهان
عدم تناهيها لا يجوز ان يكون موجودة دفعة واحدة لما عرفت من امتناع وجود الامور الغير المتناهية
المرتبة الموجودة معا فلا بد وان يكون هذه الامور موجودة على سبيل التعاقب غير منتهية الى حادث لا يتقدمه
حادث اخر ويجب ان يكون هذه العلل الحادثة التي لا نهاية لها ولا اجتماع ولا ثبات هي الحركات الدورية الفلكية
لان ما عداها من الحركات لها انقطاع فهذه الحركات الدائمة الفلكية علل لحدوث الحادثات وعلة عدمها
ايضا لكون العدم الكائن في زمان معين يفتقر الى مرجح في ذلك الزمان من وجود ما لا ينبغي وهو الذي عدمه شرط
في وجود ذلك الحادث او عدم ما ينبغي وهو الذي وجوده شرط في وجود الحادث فان قلت يلزم من وجود هذه
العلل الغير المتناهية التي لا يجتمع الاستغناء عن الانتهاء الى علة تكون واجبة الوجود قلت العلل الحادثة غير
مستغنية عن الواجب لذاته لوجوه الاول ان الحوادث اما ان يمكن وقوعها دفعة وهو ما وراء الحركة من الحوادث
واما ان لا يمكن وقوعها دفعة وهي الحركات والتي يقع دفعة لا بد وان يبقى زمانا اذ لو لم يبق لكان ان حدوثها
غير ان عدمها لامتناع اتحاد الانين وبين الانين زمان ثبات والا لزم تتالي الانات فجميع الحوادث الواقعة دفعة
لها زمان ثبات فيحتاج الى علة ثبات ويجب ان يكون علل الثبات مجتمعة فان الشيء الثابت لا يمكن ان يتبع زوال
حيثيته واذا كانت علل الثبات مجتمعة فلا بد وان ينتهي الى الواجب لذاته الثاني ان الحركات الفلكية المحتاجة الى
الموضوع وهي اجرامها الثابتة ونفوسها المحركة وكذلك هيولى العالم العنصري وما تعلق بها من النفوس
المدركة لذواتها كلها ثابتة غير متبدلة فيفتقر الى علة ثابتة ينتهي الى الواجب لذاته وهو المطلوب الثالث ان
مجموع الممكنات من حيث مجموعيتها امر ثابت فيفتقر الى علة وجوده وثبات وعلة وجود مجموع الموجودات
وثباتها هو الواجب الوجود لذاته فان قلت نحن لا نسلم ان الجملة الممكنات مجموعا ثابتا غير متغير لم لا يجوز
من ذلك ان يكون له علة ثبات فان كل مجموع يحصل الجملة الممكنات يتغير في كل ان بحسب حدوث الحوادث و
انضمامها الى ذلك المجموع ويحدث بسبب ذلك المجموع اخر في كل ان غير الذي كان قبله فلا يكون في الموجودات
الممكنة مجموع ثابت ليحتاج الى الانتهاء الى الواجب لذاته قلت كل مجموع يحصل من الممكنات لا بد وان يكون معلولا
للمجموع الذي قبله وهلم جرا الى غير النهاية وهذه المجموعات الغير المتناهية ان انتهت في سلسلة الاحتياج
الى الواجب لذاته ثبت المطلوب وان لم ينته وجب ان يكون المجموع المتقدم في كل مرتبة علة تامة للمجموع المتاخر
والعلة التامة يجب وجودها مع معلولها في الزمان لكن المجموع السابق لا يكون موجودا مع اللاحق في
الزمان لعدمه عند حصول المجموع اللاحق فلا تصلح للعلية بانفراده بل لا بد من ان ينضم اليه علة اخرى بها يتم
علية ذلك المجموع وذلك هو الواجب لذاته او ما ينتهي اليه على ان كل مجموع يجب ان يكون ان وجوده غير ان عدمه
لما مر فيكون بين الانين زمان يثبت فيه كل واحد من تلك المجموعات فيحتاج الى علة ثابتة منتهية لا محالة الى الواجب
لذاته ثم لا حاجة الى هذا التكلف فانا نعلم بالضرورة ان في الموجودات الممكنة ما هو ثابت لا يتغير ولو لم يكن

الا النفس الناطقة المدركة التي لنا لكني في حصول هذا المطلوب فيثبتا تقبدا . الوجود والثبات لمجموع
الممكنات من حيث هي مجموع هو الواجب لذاته فان قلت اذا ثبت ان كل حادث يحصل فلا بد له من علة ثبات
فنسبة الحادث الى تلك العلة الثابتة لا يجوز ان يكون دائمة والا لدامت فهي حادثة فيكون لها علة حدوث
وثبات ثم نعود الكلام الى نسبة النسبة في حدوثها واحتياجها الى علة حدوث وهكذا يتسلسل علل الثبات
الى غير النهاية كما تسلسلت علل الحدوث قلت ماهية الحادث لا معنى له الا نفس الحدوث والتجدد فثبات هذه
الماهية ودوامها عبارة عن ثبات ذلك الحدوث ودوامه على سبيل الاتصال متجددا وذلك هو الحركة
الدائمة التي لا انقطاع لها اذ لو جاز انقطاعها في حالة ما لامتنع ان يحدث بعدها حادث والا لافتقر
الى حادث آخر والتقدير انقطاعه فلو جاز انقطاع الحادث في حالة ما لم يمكن حدوث حادث بعده
واذا كانت الحركة دائمة غير منصرمة دامت الحوادث الحاصلة عنها وينقطع بسبب هذه الحركة جميع الاستفهامات
كما اذا قال قائل لم اخضرت الارض والاشجار في الربيع دون الشتاء فيجاب لشدة البرد في الشتاء والا عنه
في الربيع فاذا قيل فلم زال ذلك البرد الشتوي وحدث الاعتدال عند مجيء الربيع فيجاب لحدوث الحرارة
في الهواء في الربيع فاذا قيل ولم كان كذلك فيجاب لقرب الشمس فيه من سمت الراس فاذا قيل فلم قربت من سمت الراس
فيجاب لكون الشمس متحركة دائما من غير انقطاع من نقطة الى اخرى ولا بد ان يكون في كل ربيع واصلة الى
الجزء المعروض الموجب لحصول السخونة في الهواء وهكذا الى غير النهاية وحينئذ ينقطع السؤال الاستفهامي عند
الوصول الى الحركة الدائمة ويرجع الحوادث باسرها بعد تسلسل الاسباب الارضية في آخر الامر الى الحركة
الدائمة التي لا اصل لها فبوجود الحركة الدائمة يندفع هذا السؤال وما يناسبه من الاسولة التي جرت عادتهم
في ايرادها هاهنا من جملتها ما يقال ان تاثير الواجب لذاته في المعلول الاول لما كان ازليا فيكون ذلك المعلول
دائما بدوامه وكذلك يدوم بدوام معلوله معلول معلوله لان المعلول لا يتخلف عن العلة التامة وحينئذ
لا يكون الممكنات منتهية في تسلسلها الى الحوادث السفلية العنصرية وذلك محال ومن ذلك ما يقال ان كل واحد
من الحوادث الموجودة في عالمنا هذا حادث فيحتاج الى علة حادثة ويلزم ان يكون الحوادث الموجودة
متسلسلة مترتبة موجودة معا الى غير النهاية وذلك محال ومن ذلك قولهم ان عدم المعلول لازم لعدم العلة
غير منفك عنه ويلزم من عدم اي امر كان عدم علته ومن عدم علته عدم علة علته ولا يزال الامر
كذلك حتى ينتهي الى عدم الواجب لذاته وذلك محال فجميع هذه الاشكالات وما شبهها ينحل بوجود هذه الحركة
الدائمة فان المادة بسبب الحركة الدائمة يستعد في كل زمان لحدوث حادث مخصوص وعدمه في زمان آخر
كما ذكرناه فالحركة الدائمة وان كانت واحدة متصلة على الدوام من حيث الذات لا اجزاء لها بالفعل فلها
اجزاء بالقوة والفرض فهي علة حدوث الحادثات بما يفرض لها من الاجزاء الشخصية الغير الثابتة وعلة
ثبات الحادث علة بسبب ثبات الحركة الدورية الدائمة غير منافية للحادث فان باستمرار مدة يثبت نسبة
الحادث الى علته الموجدة والمثبتة له حتى ان في صنف من نوع الحركة الدورية يقتضي قطع تلك النسبة وحينئذ
ينعدم ذلك الحادث فالنسبة التي للحادث الى علته ثابتة لثبات المدة وكون الحركة موجبة لحدوث الحادثات
وبطلانها من حيث تجدد اعداد المدة واجزائها وبينوا ذلك بمثال جلي يظهر منه احوال هذه المسئلة
وذلك ان حركة الشمس فوق الارض فان هذا الصنف من نوع الحركة الدورية موجب لوجود النهار مدة
بقائها فوق الارض وقطعها كل درجة ودقيقة من هذا الصنف يكون اشخاصا من ذلك الصنف وذلك
الصنف باق مدة بقاء الشمس فوق الارض مع تجدد اشخاصه على سبيل الحدوث وهذه المدة التي هي
مدة بقاء الشمس فوق الارض هي المثبتة لنسبة ثبات النهار الى علته وجودها وثباتها ثم تلك المدة بعينها
مفرقة لزوال النهار بما يفرض من الاجزاء الشخصية الفرضية المقربة الى الغروب المزيلة للنهار بسبب انصرامها

هكذا

فهكذا ينبغي ان يتصور هذا الحكم في الحركة الدائمة الدورية فتعرف بذلك كيفية وجودها في حدوث الحادثات
فيحل بذلك جميع الاسولة والاشكالات في هذا الباب فيجب بالضرورة وجود حركة دائمة لا بنفسه وعلى قانون
الطبيعي انها الدورية فان الحركة المستقيمة لها انصرام والحوادث لا انصرام لها وهي نفسانية فان قلت ان الاول
المفارقة لا بد ان يكون لها الى عللها نسبة وتلك النسبة ثابتة بعللها ثم لتلك الثبات نسبة اخرى الى علة وهكذا
يتسلسل النسب وعللها الى غير النهاية وهذا الاشكال لا يمكن حله بالحركة الدائمة لانتفائها هناك وللجواب عنه
طريق آخر وهو ان النسبة امر اعتباري لا وجود لها في الاعيان لتحتاج الى علة فلا يلزم المحال المذكور ويمكن
ان يكون هذا الجواب هو الجواب عن الاشكال الاول ايضا من غير احتياج الى الحركة الدائمة الدورية وانت فقد علمت
ان المحرك للحركة الدائمة الدورية امر مجرد عن المادة ذو ارادة كلية وجزئية فلا يجوز ان يكون المباشر
لتلك الحركة امرا مجردا عن المادة بالكلية وبرهان ذلك ان كل مباشر للحركة الارادية يفتقر الى تخيل حدود حركة جزئية
ولا شيء مما هو مجرد عن المادة بالكلية يمكنه تخيل تلك الحدود الجزئية ينتج من الثاني ان لا شيء من المباشر للحركة الارادية
بمجردة عن المادة بالكلية اما بيان الصغرى فلان الحركة منتج الى التغير للحركة من حد الى حد واما بيان الكبرى فلان
المجرد عن المادة بالكلية ان امكنه تخيل الحدود الجزئية فلا يكون مجردا بالكلية لافتقاره الى قوة جسمانية
تخيلية يكون حالة في الجسم وقد فرضناه مجردا عن المادة بالكلية هذا خلف وان لم يمكنه تخيل الحدود الجزئية
فلا تصح مباشرته للتحريك لوجهين اولهما انه اذا لم يتخيل تلك الحدود الجزئية لم يمكن ان يتعين الارادة الجزئية بحركة
من نقطة الى اخرى لامتناع صدور الفعل الجزئي عن التصور الكلي لاستواء نسبة الكلي الى جميع جزئياته
فلا يكون تخصصه ببعض الجزئيات اولى به من غيره واذا كانت النسبة واحدة يلزم احد الامرين اما ان
لا يقع شيء من تلك الجزئيات اصلا او يقع الكل دفعة واحدة وكلاهما باطلان فلا بد من وقوع بعضها
من مخصص وهي الارادة الجزئية الموجبة لتعين الحدود الجزئية وثانيهما ما علمت ان كل مباشر للحركة الارادية
يحتاج الى تخيل حدود جزئية ويلزمه من باب عكس النقيض ان كل ما لا يتخيل الحدود الجزئية فهو غير مباشر للحركة
الارادية والمجرد عن المادة بالكلية لا يتخيل تلك الحدود الجزئية فلا يصح مباشرته للحركة اصلا واورد الشيخ
في المطارحات سؤالا على الصغرى وذلك ان المحرك بالحركة الدورية على ما عرفت اوضاعه متساوية متشابهة
فلا حدود له جزئية بالفعل فلا يلزم ان يكون له ارادة جزئية واما الحدود الفرضية التي هي منتهى حركة جزئية
فلا يكون له ذلك ايضا فانه ليس احدها بالتعين اولى من غيره فلا يكون حال الافلاك في ارادتها الجزئية من نقطة
الى اخرى كحال ارادتنا الجزئية وحركاتنا فان لنا خطوات معينة جزئية يتعين بها الحدود الجزئية التي لها
فيتعين التخيل والجواب ان الحركات الفلكية وان لم يكن لها حدود ونقط بالفعل وكانت اجزاؤها متساوية
سببه ما يفرض لها اجزاء اوضاع فانها تختلف بمقابلة ما تحتها ومناسبات اخرى اتصالية كوكبية
كالتثليثات والتسديسات والتربيعات وغير ذلك مما هو كاف في اختلافات الارادات الجزئية عليها
وتعينها بها فان قلت اذا ثبت بما ذكرتموه ان الحركات الفلكية المتعينة بالحدود الجزئية علتها ارادات جزئية
حادثة ثم هذه الارادات الجزئية الحادثة يجب ان يكون عللها حادثة اذ لو كانت تلك العلل غير حادثة لم تكن
الارادات حادثة ايضا فان المعلول لا ينفك عن العلة التامة وعلل الارادات الحادثة حادثة فيكون
موجودة معها في الزمان لكون العلة التامة يكون مع المعلول بالزمان ثم نعود الكلام الى تلك العلل الحادثة
في احتياجها الى علل اخرى حادثة ولا يقف ذلك عند حد فيلزم وجود طبقات من العلل والمعلولات
العقلية مترتبة مجتمعة غير متناهية وذلك محال لان الارادات الحادثة المحتاجة الى علة انما كانت
لنفوس الافلاك ويمتنع ان يكون علل تلك الارادات التي لها النفس والجسم حتى يلزم ذهاب الاجسام الى غير النهاية
فقد عرفت تناهي الابعاد الجسمية فعلل تلك الارادات يجب ان يكون العقل فيلزم عدم تناهيها قلت هذا السؤال يحل بوجوه

س

واذ كان

الارادات الكلية الدائمة لنفوس الافلاك واستنادا الارادات الجزئية اليها فيكون الارادات الكلية
الدائمة لنفوسها بازاء حركة دائمة توجب ارادات جزئية لحركة جزئية من نقطة الى اخرى فكل نقطة يفرض
وصول المتحرك اليها فهي معلولة لارادة كلية لمطلوب كلي ثابت بسبب تخصص الارادة جزئية بالحركة عنها
الى نقطة اخرى فيكون الوصول الى كل نقطة مع الارادة الكلية الدائمة علة لحدوث ارادة جزئية لازمة
من ارادات كلية بسبب الوصول الى نقطة جزئية فحركة الفلك علة لها جزء ثابت وهو الارادة الكلية وجزء
اخر متجدد غير ثابت وهي الارادة الجزئية والارادة الجزئية علة للحركة والحركة علة للوصول الى نقطة
اخرى وهكذا الى غير النهاية وينضبط الكل بوجود الارادة الكلية الدائمة الثابتة ولا يلزم من توقف
الارادة الجزئية على الحركة الجزئية وبالعكس دور فان الارادة الجزئية المتوقفة على حركة جزئية مستغنية
عن الارادة التي توقفت عليها تلك الحركة الجزئية المعينة لتوقفها على ارادة اخرى من نوعها فلا دور ممتنع
ومثلوا حصول الحركة الجزئية من الارادة الجزئية والكلية بمن اراد سفرا الى بلد معين فتلك الارادة
الكلية لذلك السفر لا يحصل عنها خطوة الا بعد حصول ارادة جزئية فاذا حصلت الخطوة من الارادة
الجزئية حدث تصور لما وراء الخطوة فيحصل من ذلك التصور ارادة جزئية اخرى للخطوة الثانية وهلم
الارادة الجزئية انما حصلت من الارادة الكلية الموجبة للعزم للحركة الى آوان الوصول الى البلد المقصود
فالثابت الى اوان الوصول هو الارادة الكلية والحادث هو التصور الجزئي والحركة مع الارادة الجزئية
والارادة الجزئية انما حدثت بالتصور الجزئي مع الارادة الكلية الا ان الفرق بين حركة الافلاك مع
ارادتها الكلية وحركة من اراد سفرا وارادته الكلية انهما في الافلاك غير منقطعين ولا منتهيين وفي
المريد للسفر ينقطعان بالوصول الى المقصود واعلم ان علة كل حادث يجب ان يكون مركبة اذ لو كانت جميع
علله بسيطة فلا بد وان يكون حادثة لما مر فيفتقر الى علة حادثة ايضا فان كانت مركبة ثبت المطلوب والا
فيعود الترديد ويلزم اما التعدد او التسلسل وهما محالان فينقطعان عند تركيب العلة من الارادة الكلية
مع الوصول الى كل نقطة فانهما علة لتجدد الارادات الجزئية على الدوام فالمجموع علة للحركة الحادثة وههنا
بحث لطيف وهو من الاسرار والغوامض الحكمية لا بد من ذكره وقد نبه الشيخ الرئيس عليه وهو ان الحركة
الدورية المستمرة الوجود على الاتصال لا تحتاج الى علة حادثة لانها باعتبار انها لا ابتداء زماني لها
يكون دائمة الوجود مستغنية عن العلة الحادثة وهذه الحركة المذكورة يكون حادثة باعتبار تجددها
وتغيرها على الدوام ويكون جميع الحوادث مستندة اليها باعتبار حدوثها فان الحادث لا يستند الا الى
علة حادثة فان قلت فاذا كانت الحركة الدورية المستمرة التي جميع الحوادث مستندة اليها حادثة بهذا الاعتبار
وكل حادث يحتاج الى علة حادثة فكيف استغنت مع ذلك عن العلة الحادثة مع كونها حادثة على هذا
الاعتبار قلت الحكماء اذا اطلقوا لفظ الحادث فمرادهم يعنون به الماهية التي عرض لها الحدوث من حيث هي
معروضة له فحسب وبهذا الاعتبار لا يكون الحركة حادثة بل هي حادثة بمعنى آخر وهو انها حادثة لذاتها
اي ان ماهيتها هي الحدوث والتجدد لا امر آخر عرض له ذلك الحدوث وهذا الحدوث والتجدد لما كان دائم
مستمر الوجود فلا يحتاج الى علة حادثة فاذا كان المعلول متجددا حادثا وكان الحدوث زائدا على ماهية المعلول
وجب ان يكون العلة لا محالة حادثة واما اذا كان المعلول الحادث بنفسه هو التجدد والتغير كما هو الحال
في الحركات الدورية المستمرة فلا يجب ان يكون العلة حادثة الا ان يكون الحادث يعرض له تجدد وتغير بعد ان كان
على ذاته كالحركة التي تحدث بعد ان لم يكن في الاجسام العنصرية فيجب ان يكون علتها حادثة واما الحركات
الدورية الدائمة المتصلة فانها مستمرة الوجود ليست بحادثة بعد ان لم يكن فلا يحتاج الى علة حادثة
وهذا ظاهر عند العقل اذا تأمله حق التأمل فجميع الحوادث ينتهي في الافتقار الى ماهية دائمة هي نفس الحدوث

والتغير

والتغير فانها بهذا الاعتبار يكون علة للمتغيرات واما من حيث اعتبار الدوام الذي لا ابتداء له زماني
فلا يكون علة للحادث اصلا فافهم فانه بحث دقيق يجب تأمله ويحتاج اليه من اراد التوغل في العلوم الحكمية
فان قلت فقد ذكرت ان كل حادث لا بد وان يكون علته حادثة وان الحوادث باسرها مستندة الى الحركة الدورية
الفلكية فهي علة جميع الحوادث لكن ههنا ما يدل على ان الحركة يمتنع عليها ان يكون علة لحدوث شيء اصلا
فانها لو جاز ان يكون علة بالفعل لحدوث شيء فاما ان يكون علة قبل وجودها او مع وجودها او بعد وجودها
والاول محال فانها قبل الوجود معدومة والمعدوم لا يؤثر في وجود الغير لان وجود الغير من وجود
موجوده في ذاته متقدم على وجود غيره فاذا كانت العلة متقدمة على المعلول بالوجود فلا يجوز ان يكون
علة مع وجودها ايضا وكذلك لا يجوز ان يكون علة بعد وجودها فان الحركة كما عرفت هيئة لا يتصور
ثباتها فلا يكون باقية بعد الحصول فكل ما لا بقاء له بعد الحصول فلا يكون علة لشيء فالحركة لا يكون علة
بعد الحصول قلنا في الجواب ان هذه القبلية والبعدية والمعية التي للحركة اما ان يراد بها الذاتية
او الزمانية فان كان الاول فنحن نختار كونها علة بعد وجودها قوله لو كان كذلك لزم ان يكون المعدوم
علة للموجود قلنا لا نسلم فان القبلية والبعدية اذا كانتا ذاتيتين لا يلزم ذلك بل يكون الحركة متقدمة
على الحادث بالذات وهي معه في الزمان لكون وجود العلة يجب ان يكون مقارنا لوجود المعلول في الزمان
وان اريد بالقبلية والبعدية والمعية بالزمان فنحن نختار كونها علة مع وجودها قوله لو كان كذلك لزم
ان لا يكون وجود العلة متقدما على وجود المعلول لكن وجود العلة في نفسها سابق على ايجادها الغير
قلنا انما يكون ذلك لازما اذا كان التقدم ذاتيا اما اذا كان زمانيا فلا يلزم ذلك لوجوب كون العلة مع
المعلول زمانا وان تقدمت عليه بالذات وقد مثلوا هذا التقدم بتقدم حركة الشمس على حركة شعاعها
وان كانت الحركتان معا بالزمان والحق ان الشعاع كما عرفت عرض والاعراض لا ينتقل من محل الى محل بل
يحدث من فيضان العقل فيما يقابل المضيء دفعة واحدة ثم تعدم دفعة واحدة ويحدث بدله فيما جاوز
ذلك المقابل ما دام ذلك المضيء متحركا واما ما ذكروه من حركة الشعاع فمرادهم به توهم حركته وانتقاله
عند حركة المضيء لان الشعاع في نفس الامر يكون متحركا فان بطلان حركته قد ظهر مما تقدم فيجب ان يكون لكل واحد
من هذه الاشعة زمان سكون لئلا يلزم تتالي الانات فانه لو كان متحركا تبعا للنير لكان ذلك المحذور
لازما بل النير معدلان يذهب المفارق فذلك الشعاع فيما يقابل ذلك النير فلا بد من لبثه زمانا ثم يعدم
ويحدث شعاع آخر غيره فيما جاوزه من ذلك المفارق وهكذا الى غير النهاية فافهم فانه من هذه
اللطائف الحكمية **خاتمة في ان كل حادث يسبقه امكان وموضوع وتفصيل ذلك** قد علمت ان كل حادث قبل حدوثه
لا يجوز ان يكون واجبا والا لم يكن معدوما ولا ممتنعا والا لما امكن ان يوجد فهو ممكن وكل حادث فهو
قبل حدوثه ممكن فامكانه اما ان يكون نفس ذاته او مغايرا له والاول محال لوجوه الاول ان امكان الحادث
لما كان مشاركا لامكان سائر الممكنات في مفهوم الامكان لوقوعه عليها بمعنى واحد ومخالفا لها في الماهية و
الحقيقة وكان ما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز وجب ان يكون امكان الحادث مغاير الماهية الوجه الثاني
انا يمكننا ان نتعقل الشيء في نفسه ثم نتعقل بعد ذلك انه ممكن ولو كان الامكان نفس حقيقته لما تأخر تعقله
عن تعقل تلك الحقيقة فالامكان مغاير لماهية الحادث الوجه الثالث ان امكان الحادث متقدم عليه
فهو حاصل قبل وجود الحادث وماهية الحادث لا يكون حاصلة قبل وجودها فامكان الحادث غير ماهيته
ثم هذا الامكان المغاير للماهية اما ان يكون نفس عدم الحادث او غيره لا جائز ان يكون نفس عدم الحادث
لان عدم الشيء كما يكون مع امكان وجوده فكذلك قد يكون مع امتناع وجوده واما امكان الشيء فلا يكون
مع امتناع وجوده فامكان الشيء غير عدمه واذا كان امكان الحادث مغايرا لذاته ولعدمه فذلك الامكان

اما ان يكون نفس قدرة القادر للحادث او غير ذلك لا جائز ان يكون نفس قدرة القادر على ذلك الحادث
لان مقدوريته على ذلك الحادث تعلل بامكانه في نفسه فيمكن اولا في ذاته ثم يقدر عليه القادر ثانيا
فان كل ما ليس بممكن لا يكون مقدورا عليه فلو كان امكان الحادث هو نفس قدرة القادر عليه لكان في تعللنا
الشيء بنفسه وللزم ان يكون قولنا ان الشيء الفلاني غير مقدور عليه لكونه ليس بممكن في قوة قولنا انه غير
مقدور عليه لانه غير مقدور عليه وكذلك قولنا ان ذلك الشيء ليس بممكن لانه ليس بممكن وهو هذيان لا فائدة
فيه واذا ثبت ان امكان الحادث غير ذاته وغير عدمه وغير قدرة القادر عليه فهو غير قائم بذاته
لوجهين الاول ان كل ما قام بذاته فهو مستغن عما يحل فيه وكل ما استغنى عن الحلول في الشيء فلا يكون صفة
له لعدم التعلق به الثاني ان القائم بذاته لا ينضاف الى غيره لانه ليس انضيافه الى شيء لكونه وصفا له اولى
من انضيافه الى غيره فلو انضاف الى امر دون ما عداه لكان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال فامكان
الحادث ليس امرا قائما بذاته فلا بد له من محل وموضوع يقوم به وذلك الشيء الذي فيه امكان الحادث يجب
ان يكون امرا له تعلق بالحادث اذ لو كان امرا لا تعلق له بالحادث لم يكن كون ذلك الامكان امكانا للحادث اولى
من كونه امكانا لامر آخر فكل حادث يجب ان يسبقه مادة وامكان ويكون له قوة وجود في الهيولى فذلك الحادث
الذي له هذه القوة اما ان يكون في مادة كالصور والاعراض او عن مادة كالاجسام النوعية المؤلفة من المادة
والصورة او مع مادة كالنفوس الناطقة على ما فصلنا الحال فيه فيما تقدم واعلم ان هذا الامكان الذي
يجب سبقه على الحال المحتاج الى الموضوع لا يعنون به الامكان الحال الحقيقي فانه امر اعتباري على ما مر تقريره فلا
يحتاج الى الموضوع اذ المحتاج الى الموضوع انما هو الامر الموجود في الاعيان ولو كان المراد بهذا الامكان المتقدم
على الحادث هو الامكان الخاص لكان اما حادثا او قديما فان كان حادثا وكل حادث على ما علمت لا بد وان يسبقه امكان
سواء كان الحادث هو نفس الامكان وغيره فيكون لهذا الامكان الحادث امكان آخر متقدم عليه وموضوع
اذ العلة الموجبة لتقدم الامكان والموضوع على الحادث انما هو الحدوث والحدوث موجود في الامكان فوجب
ان يتقدم الامكان والموضوع على ذلك الامكان ثم موضوع هذا الامكان الثاني اما ان يكون نفس موضوع الحادث
الذي هذا الامكان امكانه وهو الامكان الاول وغيره والثاني محال والا لم يكن لذلك الموضوع تعلق بذلك
الحادث وحينئذ يكون اختصاصه به دون غيره ترجيحا من غير مرجح وهو محال فيجب ان يكون موضوع الامكان
بعينه موضوع ذلك الحادث ثم الامكان الثاني لا يجوز ان يكون قديما لما سيأتي فهو حادث فلا بد وان يسبقه
موضوع وامكان وذلك الموضوع لا يجوز ان يكون غير موضوع الحادث الاول لما مر فهو نفس موضوع ذلك
الحادث ثم الامكان الثاني لا بد وان يسبقه موضوع وامكان ثالث وهكذا يتسلسل الامكانات الى غير النهاية
متواردة على ذلك الموضوع الواحد الذي للحادث وهذه الامكانات الغير المتناهية التي للحادث الموجودة
في ذلك الموضوع يجب ان يمتاز بعضها عن بعض بامور والا امتنع التكثر والتعدد والتقدير وجودها
ولا يجوز ان يكون ذلك الامتياز بين الامكانات بنفس الطبيعة الامكانية لعدم اختلافها ولا بالموضوع الذي
للامكانات فانه واحد لا تعدد فيه ولا بالزمان ايضا لكونه متصلا واحدا لا اجزاء له الا بالفرض ولان
واحدا من تلك الاجزاء المفروضة من حصول امكان وليس بين كل امكانين من تلك الامكانات الغير المتناهية
فصل من الزمان ليحصل الامتياز بينهما بذلك فيكون حكمها حكم الامكان الواحد ولا يمكن ان يقال ان الامتياز
بين تلك الامكانات بما هي امكانات له لوجهين الاول ان تلك الامور الغير المتناهية التي هذه الامكانات امكانات لها
هو ايضا امكانات فيكون جميعها متشاركة في الطبيعة الامكانية فلا يكون حصول الامتياز ببعضها اولى
من بعض الاخر الوجه الثاني ان الامور التي هذه الامكانات امكانات لها معدومة عند وجود امكاناتها
المتقدمة عليها والمعدوم لا يكون مميزا للشيء واما ما يقال ان تلك الامور الغير المتناهية اذا عقلنا يقع اضافة

امكاناتها

امكاناتها اليها فيكون اضافة كل امكان لكل واحد من تلك الامور الغير المتناهية مميزا له عما عداه فليس يصلح
فان تعقل الامتياز لا يكون بفعل الامتياز الموجود في الاعيان بل هو تابع لذلك الامتياز وكلامنا الان في نفس
الامتياز العيني ولان الذهن ايضا لا يمكنه تصور امور غير متناهية بالفعل دفعة واحدة على سبيل التفصيل
ليقع اضافة الامكانات اليها وانما يمكنه تصورها على سبيل الاجمال وحينئذ لا يحصل اضافة كل واحد من
الامكانات لكل واحد من تلك الامور الغير المتناهية بالفعل فلا يقع الامتياز بذلك لان نسبة ذلك الاجمال
الى الكل نسبة واحدة فاذا امتنع الامتياز بما هي امكانات له امتنع تعددها فامتنع ان يحصل في موضوع
واحد معا او على التعاقب هذا كله فيما اذا كان امكان الحادث السابق حادثا واما اذا كان امكان الحادث السابق
قديما فيفتقر ذلك الامكان الى امكان آخر سابق عليه لما مر ان امكان الشيء في ذاته متقدم على وجوبه بغيره
فيمكن اولا ثم يجب بغيره ثانيا ويكون امكان الامكان قديما ايضا ثم نعود الكلام الى امكان الامكان في احتياجه الى
امكان آخر متقدم عليه قديم فيتسلسل الامكانات المترتبة الموجودة معا الى غير النهاية وذلك محال فعلم ان لا امكان
للحقيقي لو كان سابقا على الحادث لكان اما حادثا او قديما وكلاهما محال الان فالامكان لا يتقدم على الحادث وهذا
الدليل معارض لما ذكرناه من البرهان ان كل حادث لا بد وان يسبقه امكان ومادة والجواب عن هذه المعارضة
ان الامكان الحقيقي المذكور لو كان من الامور العينية الموجودة في الخارج لكانت هذه المعارضة لازمة
لا جواب لها واما اذا كان الامكان الحقيقي من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها الا في الاذهان على ما مر تقريره
فلا يكون المحال المذكور لازما فان قلت انه يصح ان يقال الموجودات الممكنة ممكنة في الاعيان وذلك يدل على
كون الامكان موجودا في الاعيان اذ لو لم يكن ذلك الامكان موجودا في الاعيان لكان اما واجبا او ممتنعا
فيلزم ان يكون المحكوم عليه بالامكان واجبا او ممتنعا وذلك محال قلت صحة اطلاق كون الممكن ممكنا
في الاعيان لا يلزم منه ان يكون ذلك الامكان موجودا في الاعيان بل العقل يحكم على الامكان بوجوه ثلثة
فيحكم عليه تارة من جهة الذهن انه ممكن في الاعيان وتارة اخرى انه ممكن في الاذهان وتارة يحكم عليه
مطلقا على وجه يعم العيني والذهني فهو صفة ذهنية يصفه الذهن الى كل واحد من الامور الثلثة المذكورة
والذي يدل على صحة هذا ان الامتناع حكمه حكم الامكان فانه امر ذهني لا صورة له في الاعيان على ما قرره
ومع ذلك فانا نحكم بان كذا ممتنع في الاعيان ولا يلزم من صحة اطلاق ذلك ان يكون الممتنع موجودا في الاعيان
وانه ان لم يكن الممتنع موجودا في الاعيان كان اما واجبا او ممكنا فالصفات التي يوصف بها الماهيات تنقسم
الى قسمين القسم الاول هي الصفات الموجودة في الاعيان والاذهان معا كالسواد والبياض والحركة وغيرها
مما لها هويات عينية والذهن له قوة على تصورها وتمثلها والقسم الثاني هي الصفات التي لا وجود لها
الا في الاذهان ووجودها العيني هو نفس وجودها الذهني لا غير كما كان في القسم الاول كالكلية والنوعية
والجوهرية المحمولة على الانسانية والفرسية فان هذه الامور وامثالها على ما بينا ليس لها صورة في
الاعيان بزيد على نفس الانسانية بل هي اعتبارات عقلية ولا يلزم من صحة حملها على الماهيات العينية ان يكون
مطابقة لها فان مطابقة ما في الذهن لما في العين انما يلزم في الصفات التي لها هويات في الاعيان واما الامكان
والوجوب والامتناع وامثالها فهي امور اعتبارية ذهنية فحسب وحينئذ فلا يلزم قوله انه لو لم يكن الامكان
في الاعيان كان الممكن اما واجبا او ممتنعا ثم الذي يدل على ان الامكان من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها
في الاعيان ان الامكان انما هو امكان الشيء ليس هو امكانا لنفسه فهو لا محالة مضاف الى ذلك الشيء الذي هو امكانه
وذلك الشيء المضاف اليه الامكان قد يكون معدوما فان كل حادث لا بد وان يكون امكانه سابقا عليه فيكون
الامكان مضافا الى ذلك الحادث حال عدمه ولو كان الامكان موجودا في الاعيان لما صح اضافته الا الى
ما له وجود في الاعيان لان الموجود في الاعيان لا يصح ان يضاف الا الى ما له وجود في الاعيان والامكان

السابق على الحادث المعدوم لما اضيف الى ذلك الحادث حال عدمه فلا يكون موجودا في الاعيان فان قلت
فلم لا يجوز ان يكون الامكان موجودا في الاعيان ومع ذلك يجوز اضافته الى المعدوم لا بمعنى اضافته الى
نفس المعدوم بل بمعنى اضافته الى ما عقل وتصور من ذلك الحادث فاذا تصورنا الحادث وجدنا في
موضوعه امكانا ينضاف الى ما تصورناه في اذهاننا وعلى هذا الوجه فيصح اضافة الموجود الذي هو
الامكان الى المعدوم الذي هو الحادث قلت وقد اجيب عن هذا بجوابين الاول ان الاضافة المذكورة لا تخلو
اما ان يكون الى ما في اذهاننا او الى ما يطابقه ما في اذهاننا والاول محال لان الصورة التي في اذهاننا
من ذلك الحادث عرض قائم في النفس يستحيل وقوعها في الاعيان لامتناع انتقال الاعراض عن محالها
واذا امتنع وجودها في الاعيان لم يكن ممكنة فلو صح اضافة ذلك الامكان الى ما في اذهاننا من صورة
الحادث لزم ان يكون الممكن الموجود في الاعيان ممتنع الوجود في الاعيان وذلك محال واما اذا كانت
اضافة الامكان الى ما يطابقه ما في الذهن فلا يكون الاضافة الى الصور الذهنية التي للحادث بل الى
امر يطابقه والمفروض ان تلك الاضافة انما هي الى الصور الموجودة فيه ثم الامر الذي يطابقه ما في الذهن
معدوم وقد وقع فيما هرب عنه واما الجواب الثاني فهو ان البرهان قد قام على ان كل حادث لا بد ان يسبقه
امكان وذلك الامكان السابق انما هو لكل واحد من جزئيات الانواع الحادثة الغير المتناهية الحاصلة
في المادة الواحدة وهذه الجزئيات لا يمتاز بعضها عن بعض في العدم واذا لم يكن ممتازة في العدم فامكاناتها
التابعة لها كذلك لا يمتاز بعضها عن بعض وانت قد عرفت ان جزئيات كل كلي غير متناهية فاي عدد
من تلك الجزئيات المعقولة الغير المتناهية فرضنا امكانه موجودا في موضوع يبقى امكان موجودا في ذلك
الموضوع ايضا فيلزم ان يكون في ذلك الموضوع امكانات مجتمعة غير متناهية وذلك محال فان اجتماع
هذه الامكانات ان كان على سبيل الترتيب فقد علم ابطاله وان كان على سبيل التكافؤ فلانا اذا قطعنا ذلك
الموضوع الذي هو محل الامكانات الغير المتناهية بنصفين فلا يخلو اما ان يكون ما في كل واحد من النصفين
متناه او غير متناه فان كان متناهيا لزم ان يكون مجموع ما في النصفين متناهيا ايضا لان مجموع المتناهيين
متناه فيكون ما في ذلك الموضوع متناه وقد فرضناه غير متناه هذا خلف وان كان ما في كل واحد
من النصفين غير متناه فان كان ما في كل واحد من النصفين عين ما كان في ذلك الموضوع قبل القطع فهو
محال لان انتقال الاعراض من الكل الى الجزء وان كان ما في كل واحد من ذينك النصفين غير متناه ايضا
الا انها غير ما كانت في كل الموضوع قبل القطع فاما ان يكون حادثة او قديمة فان كانت حادثة وكل
حادث من تلك الامكانات يسبقه امكان وللامكان امكان وهكذا الى غير النهاية وكل طبقة من هذه الامكانات
لا يتمكن الفاعل من تحصيلها الا بعد ان يسبقها وفي حال القطع طبقات غير متناهية وكل ما توقف حصوله
على حصول ما لا يتناهى فهو ممتنع الحصول وان كانت قديمة وكان ما في احد النصفين بعض ما في الكل فذلك محال
ايضا لان الجسم كما علمت ينقسم الى غير النهاية فاذا قسمناه الى اقسام فيجب عند كل قطع من حصول امكان يجب
في القطع الذي قبله فيكون هناك قبل الانقسام امكانات غير متناهية بحسب امكان انقسام الجسم متمايزة
المحال فان الامكانات على هذا التقدير قديمة غير حادثة فيجب ان يبقى عدد منها في جزء من ذلك الجسم بعد
القطع وعدد آخر في جزء آخر منه فان هذه الامكانات لما كانت اعراضا حالة في ذلك الموضوع فلو لم
يبق منها شيء في بعض الاجزاء لزم انتقال الاعراض من محل الى آخر فاذا كانت هذه الامكانات قديمة غير متناهية
في ذلك الجسم فيكون متمايزة المحال فيه بالفعل وتلك محال اللزوم منه احد امرين محالين اما الجزء الذي
لا يتجزى كما ذهب اليه المتكلم او ان يكون في الجسم محال متميزة بتلك الامكانات الغير المتناهية في الفعل فيكون
لكل واحد منها مقدار مخصوص وهما محالان وهذه المحالات المذكورة انما لزمت من كون الامكان له وجود

في الاعيان

في الاعيان فهو لا محالة موجود في الاذهان لا غير وهذا البحث هو خلاصة ما ذكره الشيخ الالهي في كتاب
المشارع والمطارحات فان قلت فانتم انما اثبتم امتناع ان يكون في المادة الواحدة لكل جزئيات
النوع الحادثة امكانات غير متناهية فلم لا يجوز ان يكون تلك الامكانات لنوع تلك الجزئيات لا لنفس تلك
الجزئيات والنوع من حيث هو نوع كلي شيء واحد لا تعدد فيه وحينئذ لا يلزم ان يكون الامكانات غير
متناهية مجتمعة في تلك المادة الواحدة فلا يمكن امتياز بعضها عن بعض في العدم لعدم امتياز جزئيات
النوع في العدم ولامتناع اضافة الموجود الى المعدوم قلت قد اجيب عن هذا السؤال بجوابين الاول ان النوع
كلي والكلي من حيث هو كلي ليس واقعا في الاعيان وحينئذ يمتنع ان ينضاف ذلك الامكان الواقع في الاعيان
الى ذلك النوع الذي لا وقوع له في الاعيان اذ لو اضيف الامكان للوجود في الاعيان الى الكلي الممتنع الوجود فيه
لزم ان يكون ما له امكان الوجود في الاعيان ممتنع الوجود وهو الطبيعة النوعية وذلك محال وما له امكان
الوجود كالجزئيات الحادثة للانواع غير ممكنة في الاعيان وذلك محال ايضا والجواب الثاني ان هذا الشخص الحادث
المشار اليه اما ان يكون قبل حدوثه ممكنا او لا يكون فان لم يكن ممكنا من حيث هو هذا المشار اليه كان قبل حدوثه
ممتنع الوجود فلم يوجد اصلا وان كان ممكنا قبل حدوثه فامكانه مغاير له ولامكان غيره وكذلك حكم
جميع الجزئيات الغير المتناهية للانواع فالامكان انما هو للشخص المشار اليه ولسائر الجزئيات الداخلة
تحت النوع لا للماهية النوعية فصح ان كل حادث من الجزئيات قبل حدوثه ممكن الوجود ولو كان الامكان
انما هو للنوع لم يكن الجزئيات قبل حدوثها ممكنة واما قول المعلم الاول ان كل امكان امكان الى غير
النهاية لا يعني به الامكان الحقيقي لما مر انه لا وجود له في الاعيان ولو كان لها وجود في الاعيان مع ان
لها ترتيبا طبيعيا واحادها موجودة معا لزم ان يكون متناهية مع انه حكم بعدم تناهيها ولاحتياجها
الى الموضوع والامكان الحقيقي لا يحتاج الى موضوع والامكان السابق على الحادث يحتاج الى الموضوع
فالامكان السابق على الحادث هو غير الامكان الحقيقي الذي هو اعتبار ذهني وهذا الامكان السابق
على الحادث هو الامكان القريب اعني الاستعداد التام الذي يرجح جانب وجود الشيء على جانب عدمه
فان الفاعل الغير المتغير انما يكون مصدرا لبعض الحوادث عنه في وقته دون ما عداه من الاوقات
لاستعداد حاصل للمادة القابلة لذلك الشيء وذلك الاستعداد الامكاني يترتب الى غير النهاية والاستعداد
القريب لا يجتمع مع البعيد بخلاف الامكان الحقيقي الذي ليس فيه قرب وبعد ولا يوجب من حيث كونه ممكنا
رجحان وجود الشيء على عدمه ولا يترتب الى غير النهاية

الفصل السادس في ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد

الواحد الحقيقي وهو الواحد من جميع الوجوه لا يقتضي من حيث هو واحد الا شيئا واحدا وهذا الحكم
يقرب من الاوليات يكفي فيه مجرد التنبيه وانما توقف فيه بعضهم لاغفالهم معنى الواحد الحقيقي فان كل
ما كان علة لامرين فلا بد ان يكون حقيقته مركبة في ذاتها او باعتبار جهات مختلفة في ذاته او شرائط
مختلفة كتعدد الالات والقوابل وواجب الوجود كما علمت لما كان واحدا من جميع الوجوه وهو الواحد الحقيقي
وجب ان لا يصدر عنه الا واحد والذي يدل على ان الواحد الحقيقي من حيث هو واحد لا يجوز ان يكون
مصدرا لامرين برهانان البرهان الاول انه لو جاز ان يكون الواحد الحقيقي مصدرا لامرين احدهما ج
والثاني ب لما كان الواحد الحقيقي واحدا حقيقيا والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان اللزوم ان الاثنينية
لا يمكن ان يكون موجودة الا باختلاف الحقيقة او بالشدة والضعف او بالعرضي المفارق على ما
بيناه ولا تتصور الاثنينية بغير ذلك ثم الاثنان اللذان يختلفان بالعرضي المفارق فلا بد وان يكون
ذلك العرضي غير متفق الحقيقة بين الاثنين والا لما كان هناك اثنينية واذا افاد ذلك الصادر
العرضي الذي به الامتياز والاثنينية وافاد كل واحد منهما فقد صدر عنه لا محالة امران مختلفان

اما بالحقيقة واما بالكمال والنقص واذا اختلف المقتضي اختلف الاقتضاء واختلاف الاقتضاء يدل على
اختلاف جهة الاقتضاء وذلك يدل على تركب في تلك العلة التي صدر عنها ذلك الامران فان العقل يحكم بان الاشياء
التي تساوت نسبتها الى العلة الموجدة لها يلزم ان يكون متساوية في جميع الامور التي لها ولو كانت الاشياء
المختلفة حاصلة عن جهة واحدة غير مختلفة لكانت تلك الاشياء المختلفة واحدة غير متكثرة لان المعلولات
اذا اتحدت نسبتها الى علتها الموجدة لها يلزم بالضرورة ان يكون لكل واحد من تلك المعلولات ما يكون
للمعلول الاخر فلا يكون بين تلك المعلولات امتياز بشيء وكل كثرة لا مميز لها يمتنع وجودها واما نحن فانما كثرت
افعالنا لتكثر الارادات والاعراض التي لنا ولو اتحدت ارادتنا واغراضنا لم يمكن ان يصدر عنا الا شيء واحد
مع كثرة الجهات التي فينا بسبب العلاقة البدنية والقوى الجسمانية فقد اتضح الملازمة بهذا البيان واما بطلان
التالي فبين بناء البرهان الثاني انه يصح ان يقال ان اقتضاء ج هو لا اقتضاء ب بالايجاب المعدم وهو ظاهر
لتقدم الربط في هذه القضية على حرف السلب فاقتضاء الجيم هو الموضوع وسلب اقتضاء البا هو المحمول وهو
اعم من الموضوع ههنا لان كل ما هو اقتضاء الجيم هو غير اقتضاء البا وليس كل ما هو غير اقتضاء البا فهو اقتضاء
للجيم لجواز ان يكون اقتضاء حقيقة اخرى غير الجيم هو الدال مثلا واذا ثبت ان اقتضاء ج هو غير اقتضاء ب وليس كل ما
هو غير اقتضاء ب هو اقتضاء ج فلو كان الشيء الواحد بالجهة الواحدة مقتضيا ج و ب لزم ان يكون ذلك الشيء الواحد
صادقا عليه انه اقتضاء ب لصدق صدور ج و ب عنه وانه ايضا غير مقتضي ب لصدق ان اقتضاء ج غير
اقتضاء ب واتحاد جهة صدورهما وحينئذ يصدق النقيضان على شيء واحد ويلزم من ذلك ان يكون من جهة الذي
اقتضى ب غير مقتضي ب وذلك محال ثم نقول لم ظن ان اخر ان الذي يدل على تغاير المفهومين في قولنا اقتضاء ج
غير اقتضاء ب او بالعكس انا اذا حملنا على احد هذين الاقتضائين سلب الاقتضاء الاخر لو كان المفهومان متحدين لكان هذا
الحمل من قبيل حمل سلب الشيء على نفسه وعرفت استحالته فالمفهومان لا محالة متغايران وتغاير المفهومين يدل
على تغاير حقيقتهما ويلزم من ذلك ان يكون المفروض واحدا وهو الشيء الموصوف بهما غير واحد بل هو شيئان
او شيء واحد موصوف بصفتين متغايرتين هذا خلف واوردوا على هذين البرهانين اشكالا وهو ان الشيء
الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كالانسان الواحد الذي يسلب عنه الحجر والمدر والشجر وغيرها من الاشياء
الكثيرة والمفهوم من احد هذه السلوب غير المفهوم من السلبين الاخرين وكذا يسلب عن الواجب لذاته الجسمية
والجوهرية والعرضية والذي يفهم من احدهما غير ما يفهم من الاخرى وذلك يوجب التكثر في الذات الواحدة
فكان ينبغي ان لا يسلب عن الواحد الا الواحد ولا يوصف الواحد الا بواحد وكذلك كان يجب ان لا يقبل الواحد
الا واحدا واجاب بعضهم عن هذا الاشكال بان سلب الشيء عن الشيء ووصف الشيء بالشيء وكذلك قبوله له ليست
لازمة للواحد من حيث هو واحد بل هي محتاجة في تحققها ووجودها الى امور اخرى خارجة عنها كالمسلوب
والموصوف به والمقبول وذلك لا يقدح في وحدة تلك الذات فانها واحدة عرض لها اضافة الى الامور الخارجة
وذلك لا يقتضي تكثرها في ذاتها فان قلت اذا كان السلب لا يتحقق الا بمسلوب والصفة بموصوف فكذلك الصدور
لا يتحقق الا بصادر ومصدر فتحققه متوقف على غيره كسائر الاضافات قلت الحكماء لا يعنون بالصدور في هذا
الموضع المعنى الاضافي الذي يكون بين العلة والمعلول الموجودين معا في الزمان ليلزم من ذلك ان لا يتحقق الصدور
الا بمصدر كما هو الحال في الامور الاضافية بل يعنون بالصدور ههنا ان يكون العلة بحالة يصدر عنها المعلول
والعلة بهذا المعنى يكون متقدمة على المعلول ومتقدمة على الاضافة التي بين العلة والمعلول وهذا القدر
من التقدير يكفي في ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد وقد جرت عادتهم بعد ذلك ان يذكروا الزيادة
الوضوح ان كل فاعل لشيئين يجب ان يكون منقسما في حقيقة ذاته وبرهان ذلك انك قد علمت ان الذات
التي يصدر عنها ج و ب لا بد ان يكون فيها حيثيتان مختلفتان بسببهما صح صدور ج و ب عن تلك العلة الواحدة

فلك

فتلك الحيثيتان مختلفتان اما ان يكونان من مقومات تلك العلة الواحدة او من لوازمها او يكون الواحد مقوما
والاخر لازما والاول محال والا لزم ان يكون الواحد البسيط مركبا وكذلك الثالث واما الثاني وهو ان يكونا لازمين
فهو محال ايضا فان الكلام في انهما لا يمكن صدورهما عن العلة الواحدة الا من حيثيتين مختلفتين فاما ان يذهب تلك السلسلة
المترتبة الى غير النهاية مجتمعة معا وهو محال او ينتهي الامر الى حيثيتين مقومتين للعلة الصادرة عنها ذلك الشيئان وهو مقتضي
للتركيب اما في ماهية العلة كالجسم المركب من مادة وصورة او لانها موجودة كالعقل الاول المتكثر باعتبار ما يلزم
عند وجوده من تغاير ماهيته ووجوده او باعتبار ما يلزمها بعد الوجود من تفرق كما ينقسم الشيء الى اجزائه
او جزئياته فظهر ان كل ما يلزم عنه اثنان معا من غير ان يكون احدهما متقدما على الاخر ولا حاصلا بتوسط
فهو منقسم الحقيقة مركبها وفائدة قولنا ولا حاصلا بتوسط ان الاشياء الكثيرة يمكن صدورها عن الواحد
الحقيقي ولكن يكون البعض حاصلا بتوسط البعض الاخر فان الواجب لذاته وان كان واحدا حقيقيا فجميع الممكنات
صادرة عنه بعضها بغير واسطة والبعض الاخر بواسطة ومما يتفرع على قاعدة ان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد ان الممكن لما كان منه الاخس والاشرف فاذا وجدنا الاخس موجودا دل ذلك على ان الممكن الاشرف
وجد قبل ذلك اما بيان الملازمة فلان الممكن الاخس اذا كان موجودا فهو من معلولات الواجب لذاته فان صدر عنه
بواسطة معلول اخر له فيكون ذلك المعلول علة لهذا الممكن الاخس والعلة يجب تقدمها على المعلول الذي
ويكون اشرف منه ويلزم من ذلك صدق الملازمة وان كان ذلك الممكن الاخس معلولا للواجب لذاته من غير واسطة
فان جاز مع ذلك صدور الاشرف عنه ايضا من غير واسطة فقد بطلت القاعدة المقتضية كون الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد لصدور الشيئين الذين هما الممكن الاخس والاشرف على ما فرضناه وقد فرض بطلان ذلك وان ما
اذا صدر عنه ذلك الاشرف بواسطة امر اخر لزم ان يكون المعلول اشرف من العلة لانا فرضنا الممكن الاخس صادرا
عنه بغير واسطة فاذا جاز صدور الاشرف عنه بواسطة معلول اخر لزم صدور الاشرف عن الاخس
وذلك محال ولان الواجب لذاته اذا اقتضى الاخس بجهته الواحدانية فلا جهة اخرى فيه يقتضي الاشرف والاشرف
لما كان ممكنا بالفرض المذكور وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال من جهة ذاته وان كان يجوز ان يلزم المحال
من جهة اخرى فانا فرضنا الممكن الاشرف موجودا ولم يكن واجبا بالواجب لذاته لان المفروض وقوعه بغير
ولا يجوز ان يكون واجبا بشيء من معلولاته لامتناع كون الاشرف صادرا عن الاخس فيكون وقوعه مستدعيا جهة
اشرف مما عليه واجب الوجود وذلك محال فانه لا يتصور ان يكون في الوجود العيني والذهني جهة اشرف مما عليه
واجب الوجود وكما لا يتصور ان يكون اشرف من ذاته فلا يتصور ان يكون اشرف من معلوله الصادر عنه بغير
واسطة وكذلك الاقرب اليه منه ويجب ان يكون الوسائط الحاصلة بين الواجب لذاته وبين الاخس الاشرف
فالاشرف حتى ينتهي الى نهاية مراتب المعلولات فلا يصدر عن الاخس الاشرف بل يجب ان يصدر عن الاشرف الاخس
الى اخر المراتب ومما يتفرع على هذه القاعدة ان العقل يحكم بان العلتين اذا اقتضت احديهما المعلول
الاشرف لذاتها من غير اعتبار شرط والاخرى اقتضت المعلول الاخس ان العلة الاولى اتم واكمل من الثانية
وانما قيدنا بقولنا من غير اعتبار شرط لان شرف المعلول اذا كان حاصلا من العلة ذاتها فاذا استوى
الفاعلان في الشرف ولم يكن فعلهما متوقفا على غيرهما فيجب تساوي معلولهما في الشرف ويستحيل ان يكون
فعل احدهما اشرف من فعل الاخر واذا كان فعل كل واحد منهما او فعل احدهما فقط متوقفا على غيرهما
جاز ان يكون الشرف الحاصل للمعلول انما لحقه باعتبار ذلك الغير لا من نفس ذاته وحينئذ لا يلزم من كون
ذلك المعلولين مختلفين بالشرف والخسة اختلاف علتيهما بل جاز تساويهما ومما يبتنى على هذه القاعدة ان الجواهر
الروحانية وهي المجردة عن المواد الجسمانية بالكلية اشرف من الجواهر المجردة التي لها تعلق بالاجسام كالنفوس
الناطقة الارضية والسماوية فان الجواهر العقلية المجردة بالكلية ممكنة الوجود والا لما امكن وجود النفوس

المجردة المتعلقة بالابدان ويلزم من وجود النفوس المذكورة امكان العقول المجردة ووجودها والنفوس الناطقة اشرف من الاجسام وما هو منطبع فيها من الصور والاعراض التي لا حيوة لها ولا ادراك والاجسام اشرف من الصور والاعراض المحتاجة الى المحل فيها فالموجودات يترتب على اقسام اربعة فاشرفها هو العقل ثم الذي يليه في الشرف هو النفس ثم الذي يليه هو الجسم ثم اخسها الامور المادية من الصور والاعراض ووجود الاخس منها دال على وجود الاشرف فوجود النفس والجسم دال على وجود العقل المقدس وهو المجرد عن المواد بالكلية لان وجود الاخس يدل على وجود الاشرف واما وجود النفس والامور المادية فظاهر غني البيان ومما يتبنى على القاعدة المذكورة ان النفوس الناطقة يمتنع عليها العدم فبقاؤها غير ممتنع اذ لو امتنع بقاؤها لكان ذلك الامتناع اما لذاتها او لغيرها والاول لمحال فان النفس لو كانت علة لعدم نفسها لم يمكن ان توجد اصلا واذا لم يمتنع استمرار دوامها وبقاؤها لذاتها فدوامها في ذاتها ممكن وهو الامكان الاشرف بالنسبة الى الممكن الاخس الذي لا دوام له فيجب بناء على القاعدة السابقة الامكان الاول الاشرف وهو امتناع عدم النفوس فيكون دائمة مستمرة الوجود بعد حدوثها وهو المطلوب واورد على هذا ان النفوس الناطقة بسبب حدوثها وتعلقها بالابدان يقع تحت الحركات الفلكية والتاثيرات الكوكبية وستعرف فيما بعد ان الامكان الاشرف انما يصح وقوعه فيما لا يكون واقعا تحت الحركات واجاب بعضهم عنه بان النفوس الناطقة وان كانت من جهة علاقتها البدنية واستكمالاتها واقعة تحت تاثير الحركات فعللها المثبتة لها لا يقع تحت تاثير الحركات فيكون النفس دائمة الوجود بدوام وجود تلك العلل الثابتة قاعدة الامكان الاشرف وايضا النفوس لا تدخل تحت الحركات من جهة بقائها ودوام وجودها لانها معلولة لما لا يقع تحت تاثير الحركات فيدوم بدوامها وعلى هذا فيصح دخولها تحت قاعدة الامكان الاشرف ومما يتبنى على تلك القاعدة ان الحركات الفلكية اذا كانت لامر علوي فهو اشرف من ان يكون حركتها لامر سفلي مما تحتها فيجب للعلوي دون السفلي ولان الاجرام الفلكية لما كانت دائمة الوجود مستمرة الثبات فيستحيل عليها الكون والفساد وجب ان يوجد الاعلى اتم ما ينبغي فانك ستعلم ان الامور الدائمة لا تحصل الا على اشرف ما يمكن ان يكون عليه ومما يتبنى على قاعدة الامكان الاشرف ان وجود الشقاوة والشر في عالم الكون والفساد مشاهد ظاهر والسعادة والخير لما كانا اشرف من الشقاوة والشر فوجودهما ممكن في العوالم العقلية والامور الثابتة الفلكية فيجب وجودهما هناك بناء على تلك القاعدة المذكورة ومما يتبنى على قاعدة ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وقاعدة الامكان الاشرف ما ذكر في اثبات العقل وهو ان النفوس كثيرة وقد بينا انها حادثة فهي ممكنة وكل ممكن لا بد له من علة فعلتها لا يجوز ان يكون هو الواجب لذاته لانه واحد والواحد لا يصدر عنه الا واحد فبقي ان يكون العلة اما جوهرا او عرض لا جائز ان يكون عرضا فان العرض لا فعل له بذاته وانما يفعل بواسطة الجوهر والجوهر اما جسم او مجرد عن المادة ومحال ان يكون العلة هي الجسم فان العلة اشرف من المعلول والنفس اشرف من الجسم الذي لا حيوة له ولا ادراك فكيف يكون الخسيس علة للشريف واما الجوهر المجرد فاما ان يكون نفسا او عقلا واذا امتنع ان يكون العلة هي النفس فانها متساوية في الطبيعة النوعية فلا يوجد بعضها بعضا لعدم الاولوية في علية بعضها لبعض دون العكس لتساوي جميع الاشخاص في تلك الطبيعة النوعية فتعين ان يكون العلة القريبة للنفوس هو العقل المجرد عن المادة بالكلية فثبت من وجود النفوس المعلولة وجود العقل الذي هو العلة في وجود النفوس وذلك هو المطلوب فان قلت لو كان حصول الامكان الاشرف واجبا على ما قررته من تلك القاعدة وجب ان لا يكون بعض الاشخاص ممنوعا عما هو اشرف وكمال له وليس الامر كذا فان اكثر الخلق ممنوعون عن كمالاتهم العقلية مع ان حصول تلك الكمالات لتلك الاشخاص اكمل واشرف لهم من عدم حصولها فلو صحت قاعدة الامكان الاشرف لوجب ان لا يكون بعض الاشخاص ممنوعا عما هو اشرف والتالي باطل فالمقدم مثله والجواب ان قاعدة الامكان

الاشرف

الاشرف لا يكون استعمالها مطردا في جميع الموجودات الممكنة فيكون السؤال واردا بل انما يكون بمطردة في الامور الممكنة الثابتة الوجود الممتنعة عليها العدم بسبب امور من الامور الحادثة بل يكون دائمة الوجود بدوام عللها الثابتة المرتفعة عن تاثير الحركات الفلكية والاشعة الكوكبية بخلاف الممكنات الواقعة تحت تاثير الحركات المختلفة وهي المركبات العنصرية فان الحركات السماوية وان كانت مؤثرة في وجودها فهي ايضا مؤثرة في عدمها فان كثيرا مما في عالم الكون والفساد يمكن عليها في ذاتها اشياء كثيرة ثم انها تصير باسباب اخرى خارجة عن ذاتها ممتنعة الوجود عما هو اكمل واشرف لممانعة اسباب سماوية ومصالحة اسباب طبيعية تابعة للحركات السماوية وجميع الامور الواقعة تحت الحركات هذا شانها فيجوز ان يعطى الشيء الواحد امرا شريفا تارة وخسيسا اخرى بسبب استعداده بالحركات الدائمة لا لذاته بخلاف الامور الدائمة فان شرفها وخستها لا يختلف الا لاختلاف الفاعل ولا اختلاف جهات فيه فيفعل بالاشرف فالاشرف وبالاخس فالاخس فاتضح بهذا الفرق بين ما تطرد فيه الامكان الاشرف وبين ما لا تطرد فيه فاندفع السؤال المذكور وظهر بما ذكر ان الامور الدائمة ولوازم الكليات الطبيعية لا يمنعها عما هو اشرف واكمل استعداد او حادث غريب لتقدمها على ذلك وكونها معللة بعلل ثابتة غير داخلة تحت الحركات وجميع هذه المباحث اللطيفة لم نجدها في كتب الحكماء القدماء ولا في كتب المتاخرين الا في كتب الشيخ الالهي رضي الله عنه وذكر في كتاب المشارع والمطارحات ان هذا البحث فصلنا نحن واما اجماله فهو للامام الباحثين ارسطاطاليس من اشارة اشار اليها في كتاب السما والعالم ما معناه انه يجب ان نعتقد في العلويات ما هو الاكرم لها والاشرف

الفصل السابع في دوام جود مبدأ الاول وكونه تعالى لم يتعطل عن الفعل

اعلم ان هذه المسئلة من المهمات الحكمية التي يجب تقريرها في الاذهان وحصولها في العقول ويتبنى عليها عدة من المسائل المهمة ايضا ويقال ان القول بقدم العالم وازلية الحركات بعد اثبات الصانع والقول بالعلة الاولى انما ظهر بعد المعلم الاول فانه خالف القدماء صريحا وابدع هذه المقالة بناء على اقيسة برهانية سنحت له ونسج على منواله تلامذته وتلامذة كتبه وكل من جاء بعده وصنف برقلس المنتسب الى افلاطون الالهي في مسئلة قدم العالم كتابا اورد فيه الادلة العقلية الدالة على قدم العالم و بيان هذا المطلوب ان الواجب لذاته اذا كان موجبا ومرجحا لوجود غيره من سائر الممكنات سواء كان الموجب ذاته او صفة من صفاته على ما هو مذهب المتكلمين ان له صفات واجبة الوجود فهو متقدم على جميع الممكنات لانه علتها والمرجح دائم فيدوم الترجيح لان كل ما لاجله كان الواجب لذاته صانعا للعالم ومؤثرا فيه كوجود وقت او زوال المانع او وجود شرط او طبع او حصول ارادة او قدرة وبالجملة وجود حال اي حال كان على ما يفرضه القائلون بالصفات كالمعتزلة والاشاعرة وغيرهما من طوائف المتكلمين لا يخلو اما ان يكون ازليا او لا يكون فان كان ازليا كان لا محالة العالم كذلك ازليا لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وان لم يكن ازليا كان حادثا وكل حادث لا بد له من مرجح حادث والا لكان الحادث غير حادث ثم نعود الكلام الى ذلك المرجح الحادث فاحتياجه الى مرجح اخر حادث ولم نجد الان ولم نجد قبله وهكذا الى غير النهاية فيلزم حصول المطلوب من وجود حوادث لا اول لها وبالجملة فقد عرفت ان الواجب واحد من جميع الوجوه غير متغير ولا متبدل وانه متشابه الاحوال والافعال فان لم يوجد عنه شيء ازلا بل كانت الاحوال كلها على ما كانت عليه وجب استمرار العدم كما كان وان تجدد حال من الاحوال المذكورة موجبة لوجود العالم فهو محال لانه ليس في العدم الصريح حال يكون الاولى فيه ان يكون العالم موجودا وبالباري ان يكون موجدا ويكون فيه حال اخرى يقتضي وجوده لتشابه الحال في العدم ولا تعلق اهل الملل فان بعضهم وان اثبت الواجب لذاته صفات زائدة على ذاته كالعلم والحيوة والقدرة والارادة وغير ذلك الا انهم يقولون ان السبب في ايجاد العالم انما هو الارادة وقد جعلها الكرامية حادثة قائمة

فى ذاته تعالى فيلزم ان يكون محلا للحوادث المتغيرة وذلك محال لوجهين الاول انه يلزم ان يكون فى ذاته
جهة فاعلية وقابلية وعرفت استحالته الثانى لو حلت فيه الحوادث فالحادث الثابت زمانا فى ذاته
الباطل بعد ذلك ان كانت علته نفس ذاته وجب ان لا ينعدم عنها ابدا وان كان المبطل له امرا يضاده فلما كان
يوجد فى ذاته فلابد لحدوثه من علة ولبطلانه من اخرى حادثة وعلة الحدوث لا تخلو عن الحدوث وعلة
البطلان لا تخلو عنه وما هذا شانه هو الحركة الغير المنصرمة وهى الوضعية الدفعية فمحل هذه الحركة
ان كان هو ذات الواجب لذاته لزم ان يكون جسما متحركا على الدوام وهو محال وان كان محلها غير ذاته لزم ان يكون كان
ذلك الغير من معلولاته ويكون الواجب لذاته منفعلا عن ذلك المعلول المتحرك انفعالا دائما وذلك محال
وبابطال الارادة الحادثة فى ذات البارى يندفع قول بعضهم ان الواجب لذاته له ارادات حادثة غير
متناهية لا الى بداية ولم يزل البارى مؤثرا بتلك الارادات الحادثة حتى حدثت ارادة خاصة موجبة
لحدوث هذا العالم ولا يلزم تسلسل الحوادث الى غير النهاية ويكون العقول والنفوس والاجسام
حادثة ومن القائلين بحدوث الارادة كابى على وابى هاشم والقاضى عبد الجبار الهمدانى واتباعهم فانهم
يقولون بانها قائمة لا فى محل وهو محال فان الارادة اذا كانت عرضا فتحتاج الى محل يقوم فيه فكيف
يقوم لا فى محل ومنهم من جعلها قديمة وقالوا بان الارادة التى هى السبب فى ايجاد العالم وان كانت
قديمة الا ان الله تعالى انما اراد احداث العالم فى الوقت الذى حدث ولم يكن ارادته متعلقة بايجاده
فى وقت آخر غير الوقت الذى وجد فيه ولا يجوز لاحد ان يسئل عن لمية احداثه وسبب تخصيصه فى
ذلك الوقت دون غيره فان تلك الارادة لذاتها وماهيتها يقتضى التخصيص بذلك الوقت والاحداث فيه
ولوازم الماهيات لا ينبغى ان تعلل بامر من الامور غير ماهياتها التى هى ملزومات لها وانت فقد عرفت
ان الارادة الحادثة فى ذات البارى تعالى محال بالوجهين السابقين ولان الارادة الحادثة لا بد لها من مرجح
حادث ايضا فيعود الكلام الى ذلك الحادث المتجدد لم تجدد الآن دون ما قبله وما بعده ولا يمكن ان
يقال ان الواجب لذاته كان عاجزا عن ايجاده قبل ذلك ثم انه صار بعد ذلك قادرا على ايجاده فانك
قد عرفت من كمال البارى وعدم تغيره واستمرار فعله ما يبطل هذا الخيال الفاسد وكذلك لا
يمكن ان يقال ان وجود العالم قبل ايجاده لم يكن مصلحة وحسنا ولا اولى واليق ثم صار فى الوقت
الذى وجد فيه مصلحة وحسنا واولى واليق فانك قد عرفت ان العدم الصريح متشابه الاحوال
فلا يتميز فيه حال لكون الاولى فيه ايجاد العالم وكل ما يفرض قبل العالم مما هو علة لوجوده من حياة
ارادة او قدرة او وقت او زوال المانع او تعلق علم او وجود مصلحة او غير ذلك من الاحوال
فان الكلام عايد فى حدوثه واستدعائه لمرجح حادث كما كان الكلام جاريا فى علة حدوث العالم نفسه
وذلك يوجب تسلسل الحوادث الى غير النهاية وهو مطلوبنا على ما مر واما ما ذكره بعض المتكلمين ان الحكماء
يقولون ان صدور هذا العالم عن الواجب لذاته فى وقت مخصوص ليس اولى من صدوره فى وقت آخر غيره
قبله او بعده فلا يوجد فى ذلك الوقت المخصوص فلم يصب فى النقل عنهم فان الحكماء متفقون على ان الزمان
متقدم على جميع الممكنات تقدما ذاتيا والوقت المذكور من جملة الممكنات فانه مقدار الحركة الفلكية
فلا يتقدم على جميع الممكنات وكذا الحركة وموضوعها والا لزم ان يتقدم الشئ على نفسه وهو محال و
كذلك لا يمكن ان يقال ان الارادة القديمة اوجبت وجود العالم فى الوقت الذى وجد فيه وقبل
ذلك الوقت لم يكن تلك الارادة القديمة موجبة لوجوده كما انا اذا اردنا الآن ان نفعل فعلا
مخصوصا بعد سنة فان الارادة الحادثة الآن يقتضى وجود ذلك المراد بعد سنة ولا يقتضى وجوده
فى الحال وهذا ايضا محال فانه ليس قبل جميع الممكنات شئ يوجب حصول المراد كما لنا فى المراد الذى يحصل بعد

سنة

سنة فان هناك احوالا يقتضى حصول المراد بعد السنة وليس قبل وجود العالم الا العدم المحض وهو متشابه
الاحوال فبجواز تعلق الارادة به فيستحيل ان يتميز فيه الوقت الذى تعلقت به الارادة القديمة عن وقت
آخر يماثله بل كما امكن تعلق الارادة بهذا الوقت فتعلقها بالوقت الذى قبله ايضا ممكن فالذى اوجب تعلق
الارادة بهذا الوقت الممكن وما الذى يميزه عن غيره من الاوقات فى تعلق الارادة والشئ لا يتميز عن غيره
الا بمخصص ولا مخصص فى العدم الصرف كما عرفته غير مرة فظهر مما ذكرناه دوام ازلية العالم وانه دائم
الوجود بدوام مبدعه تعالى وانه يلزم من وجود الارادة الموجبة لحدوث العالم سواء كانت قديمة او حادثة
كما هو مذهبهم عدم تناهى الحوادث واما المتكلمون من ارباب الملل وهم القائلون بالحدوث فقد استدلوا على
ابطال مذهب القدم بعدة وجوه الوجه الاول ان الحوادث لو كانت غير متناهية وليكن تلك الحوادث مثلا
حركات الافلاك ودوراتها فيلزم ان يكون كل واحدة من الحركات مسبوقة بعدم ما لا اول لها فيكون العدمات
كلها مجتمعة فى الازل من غير ترتيب لان الترتيب انما يكون فى الامور الوجودية لا فى الامور العدمية واذا كان
جميع تلك العدمات المتقدمة على كل واحد من هذه الافراد لها اجتماع فى الازل فلا يخلو مجموع تلك العدمات
اما ان يحصل معها فى الازل شئ من الافراد الوجودية او لا يحصل معها شئ من ذلك والاول يقتضى ان يكون
السابق المتقدم مقارنا للمسبوق فى المتاخر وذلك محال والثانى هو لا يحصل مع تلك العدمات المجتمعة فى الازل شئ
من الموجودات فيلزم ان يكون لمجموع الموجودات بداية وذلك هو المطلوب وقد يقررون هذا الوجه بطريق
آخر فيقولون اما ان يجوز حصول شئ من هذه الحركات والحوادث فى الازل او لا يجوز حصول شئ منها فيه فان
جاز حصول شئ منها فى الازل لم يسبقها غيرها فيكون لمجموعها بداية فلا يكون غير متناهية وذلك هو
المطلوب وان سبقها غيرها فذلك الغير هو اول الحوادث فهو بدايتها وان لم يجز حصول شئ منها فى الازل كان
لمجموعها بداية وهو المطلوب وهذان الطريقان لا يبتنيان على قاعدة ان الحكم على الكل هو الحكم على كل واحد
وقد يقررون هذا الوجه بناء على ان الحكم على الكل هو الحكم على كل واحد فيقولون كل واحد من الحركات والحوادث
مسبوق بالعدم فيكون الكل مسبوقا بالعدم او كل واحد منها داخل فى الوجود فيكون الكل داخلا فى الوجود منحصلا
فيه فلا يكون غير متناه والجواب عن الطريق الاول انكم ان عنيتم بكون العدم السابق لكل حادث لا اول له
كونه غير مسبوق بحادث آخر فذلك ممنوع فان عدم كل حركة يكون مسبوقا بحادث آخر لا الى نهاية وان عنيتم
بكون العدم السابق لكل حادث لا اول له ان يكون كل واحد من الحوادث مسبوقا بعدم ولا يكون مسبوقا بحادث
بعينه فلا يلزم من صحة هذا الاجتماع العدمات فى الازل فان معنى كون الشئ ازليا كونه غير مسبوق بالغير فقط
واذا كان كذلك فلا يلزم من عدم السبق بحادث معين عدم السبق بحادث اصلا لما عرفت انه لا يلزم من انتفاء
الاخص انتفاء الاعم واما الجواب عن الطريق الثانى ان يقال ان مسمى الحركة او الحادث وهو القدر المشترك من جميع الافراد
اما ان يؤخذ داخلا فى جملة الحركات والحوادث المذكورة او لا يؤخذ كذلك فان اخذ داخلا فيها فاذا قال انه
ان يجوز حصول شئ من الحركات والحوادث فى الازل ولا يجوز فنختار حينئذ حصول شئ منها فى الازل وذلك الشئ
هو مسمى الحركة ولا يلزم من كونه غير مسبوق بغيره ان يكون اول الحركات والحوادث وانما يكون ذلك لازما ان لو كان
هو الاول واما اذا لم يؤخذ ذلك المسمى داخلا فيها فنحن نختار حصول شئ من تلك الحركات والحوادث فى الازل فقوله
لو كان كذلك لزم ان يكون لمجموعها بداية قلنا لا نسلم فان الحق على ما قررنا ان كل واحد من الحركات والحوادث مسبوق بآخر
مثله الى ما لا يتناهى فيكون مسمى الحركة المذكورة محفوظة بواسطة تعاقب الحركات ازلا وابدا واما الجواب عن الوجه
الذى هو فيه حكم الكل على حكم كل واحد فقد عرفت فساده غير مرة ونقضه الان بقولنا ان كل ممكن ما عدا الحركة
يجوز ان يقع كل واحد منها فى الوجود دفعة واحدة ولا كذلك جميع الممكنات التى هى غير الحركة فانها لا يمكن وقوعها
دفعة لان منها ما لا يقع الا على الترتيب الزمانى وكذلك يصدق ان كل واحد من الضدين يمكن حصوله فى محل واحد

ووقت واحد ولا كذلك الكل فانه لا يمكن حصوله في محل واحد في وقت واحد وجواب آخر وهو الاصل في هذا
الباب وذلك ان الحوادث الماضية لا يمكن ان يكون لها كل مجموعي ابدا ليلزم من ذلك ان يكون ذلك الكل مسبوقا بالعدم
او غير مسبوق لان تلك الحوادث معدومة والمعدوم لا كل له اصلا فلا يصح الحكم عليه بل ليس الموجود في الخارج
من تلك الحوادث في كل وقت الا واحدا الوجه الثاني لهم في ابطال القدم ان الحوادث في الازل لو كانت غير متناهية
وجب ان يكون وجود كل واحد منها يتوقف على انقضاء ما لا يتناهى وكل ما يتوقف وجوده على انقضاء ما لا يتناهى
فوجوده محال ينتج ان الحوادث في الازل لو كانت غير متناهية لكان وجود كل واحد منها محالا وبطلان ذلك
ظاهر والجواب لكم ماذا تعنون بهذا التوقف ان عنيتم به المفهوم العرفي وهو الذي اذا قيل فيه ان شيئا كذا متوقف
على كذا كان معناه عندهم ان ذلك الشيئين يكونان موصوفين بالعدم الا ان الاخير منهما لا يمكن ان يوجد الا بعد وجود
المعدوم الاول كما يقال ان يوم الجمعة المعدوم لا يوجد الا بعد وجود الخميس المعدوم فالملازمة ممنوعة غير مسلمة
فانه بهذا المعنى لا وقت من الاوقات يصح ان يقال فيه ان ذلك الشيء الاخير وجوده متوقف على ما لا يتناهى لان كل
ما لا يوجد الا بعد وجود ما لا يتناهى في الزمان المستقبل فوجوده محال فان التوقف بهذا المعنى انما يقال على الاشياء
ما حصلت بعد وتلك الاشيا من حيث عدم حصولها انما يكون في الزمان المستقبل ويلزم من ذلك ان يكون كل ما يفرض
من الحوادث المستقبلة متوقفا على غيره من الحوادث في المستقبل الى الابد وان يكون تلك الحوادث المتوقف عليها غير متناهية
ولما اذا عنيتم بهذا التوقف ان يكون الشيء المتوقف غير واقع في الوجود الا بعد وجود حوادث غير متناهية
في الزمان الماضي فلا يكون هذا محالا بل هو بعينه مذهب الحكما فان عندهم كل حادث يقع لا بد وان يسبقه حوادث
غير متناهية في الماضي ولا يتصور وقوع كل حادث الا كذا فكيف يصح ان يمنع صحة توقف الحادث على ما لا تناهى
في الماضي وهو نفس محل النزاع واخذ محل النزاع مقدمة مستعملة في ابطال نفسها من قبيل المصادرة على
المطلوب الاول وقد عرفت ان ذلك من جملة المغالطات وبالجملة فالتوقف المذكور ان عني به المعنى الاول العرفي
فالملازمة ممنوعة وان عني به المعنى الثاني فالملازمة مسلمة والاستثناء ممنوع على التفصيل الذي ذكرناه
الوجه الثالث ان الحوادث الواقعة في الزمان الماضي لها آخر وكل ما كان له آخر فهو متناه ينتج من الاول ان الحوادث
الواقعة في الزمان الماضي متناهية اما بيان الصغرى فلان الآن الحاضر آخر ما مضى واما بيان الكبرى فظاهر
والجواب لكم ماذا تريدون بقولكم ان الآن آخر ما مضى ان اردتم بكونه اخرا انه ليس بعده شيء اصلا منعنا
الصغرى فان مذهب الحكما ان بعده آنات وازمنة غير متناهية وان عني بكونه اخرا انه آخر ما مضى بحسب
فرضنا واعتبارنا فقط فلا يلزم منه ان يكون اخرا ليس بعده شيء آخر واما النهاية المذكورة في الكبرى
ان كل ما له آخر فهو متناه ان اريد بتلك النهاية ما يكون في جانب بداية الحوادث منعنا الكبرى وان اريد بها
ما يكون في جانب الاخر منها فتصير صورة النتيجة هكذا الحوادث الواقعة في الماضي متناهية من جهة
اخرها لكن لا يلزم من جهة ذلك تناهيها من جهة بدايتها وليس كلامنا في تناهي الحوادث من جهة آخرها بل الكلام
انما هو من جهة اولها وبدايتها فلا يرد ما ذكروه الوجه الرابع انا اذا اخذنا الحركات الماضية من هذه السنة
التي نحن فيها الى الازل جملة ثم اخذناها ناقصة بسنة وهو من العام الماضي الى الازل جملة اخرى ثم اطبقنا
في الوهم الطرف المتناهي من احدى الجملتين على الطرف المتناهي من الجملة الاخرى بحيث يقابل كل فرد من الجملة الاولى
ما يشبهه ويقابله في الجهة من الجملة الثانية فلا يخلو اما ان ينقص الجملة الناقصة على الزائدة في الطرف
الاخر ولا ينقص فان لم ينقص بل ذهبا الى غير النهاية كان الناقص مساويا للزائد ويكون الشيء مع غيره
كهو لا مع غيره وكلاهما محالان وان نقصت احدى الجملتين عن الاخرى لزم تناهي الجملة الناقصة من الجهة
الاخرى التي من جهة الازل والجملة الزائدة تزيد على الجملة الناقصة بمقدار متناه وما زاد على المتناهي
بمقدار متناه فهو متناه فالجملتان المتكونتان من الحركات الماضية متناهيات في جانب الازل كما تناهيا

في جانب

في جانب الابد وذلك هو المطلوب والجواب ان الحركات الماضية التي تألفت منها الجملتان معدومة والامور
المعدومة لا كل لها فيكون فرض اجتماعها في الازل محالا وحينئذ لا يلزم من فرض اجتماع ذلك المحال نهاية الحركات
في الماضي لما عرفت من امتناع اجتماع الحركات المتعاقبة التي لا يمكن وقوعها في الوجود الا شيئا فشيئا الوجه الخامس
ان الواجب لذاته لو كان علة تامة لوجود العالم وقد عرفت انه يلزم من وجود العلة التامة وجود معلولها
ومن وجودها ودوامه فاذا فرضنا عدم الواجب لذاته لزم منه عدم العالم وبالعكس ويلزم من صحة ذلك الا
ان يكون العالم مساويا للواجب لذاته وذلك محال والجواب ان ذلك اللزوم الذي ذكروه بين العلة والمعلول ليس على
وتيرة واحدة فان ارتفاع العلة التامة لذاتها يوجب ارتفاع المعلول واما ارتفاع المعلول فلا يوجب لذاته
ارتفاع العلة بل ارتفاع المعلول يستدل به ان العلة ارتفعت قبل ذلك لا ان ارتفاع المعلول لذاته يوجب
ارتفاع العلة فاتضح الفرق بين اللزومين الوجه السادس ذكره الشيخ الالهي نيابة عن المتكلمين فقال النفوس
الناطقة حادثة وباقية بعد المفارقة على ما اعترفتم به فلها اجتماع بعد المفارقة فذلك المجموع اما ان يكون
حادثا او غير حادث ويمتنع ان يكون ذلك المجموع غير حادث لانه معلول الاحاد الحادثة على ما اعترفتم عليه
ومتى كانت العلة حادثة كان المعلول لا محالة حادثا فمجموع النفوس الحاصلة بعد مفارقة الابدان حادث
واذا ثبت ان مجموعها حادث لزم ان يكون للحوادث بداية فان الحوادث لو لم يكن متناهية في الماضي كانت النفوس
الحادثة فيه بحسب حدوث الابدان غير متناهية الى النفس التي يكون قبلها نفس اخرى وحينئذ يلزم ان لا يكون مجموعها
حادثا بالضرورة لكن مجموعها في الماضي حادث على ما عرفت فالحوادث لا محالة لها بداية وذلك هو المطلوب
والجواب عنه من وجوه الاول ان ذلك المجموع الذي اخذتموه من النفوس الناطقة في الزمان الماضي و
ان كان حادثا لكن لا يلزم من حدوثه ان يكون للحوادث الماضية بداية لان كل احادها مجموع فان ذلك المجموع
يتبدل باضافة واحد اليه ويحصل له مجموع آخر مغاير للمجموع الاول على النفوس الناطقة الحاصلة في
الماضي وان كان لها الآن مجموع الا انه دائما في كل وقت يتبدل فيحصل مجموع آخر غير ما كان بسبب حدوث النفوس
في كل وقت وانضمامها الى كل مجموع يحدث مجموع آخر حدوثا زمانيا وهكذا لا يزال يتبدل ذلك المجموع الى ما
لا يتناهى وليس هذا الحكم مختصا بالنفوس الناطقة بل حال جميع الموجودات هكذا فانه اذا اخذ قديمها
مع محدثها مجموعا فان ذلك المجموع لا محالة يتبدل في كل وقت بحسب حدوث الحوادث وانضمامها اليه و
يحصل مجموع آخر غير ذلك المجموع الاول الذي كان قبل الزيادة وهذا لا يدل في النفوس الناطقة على نهايتها
او بدايتها وكونها مسبوقة بالعدم بالغير فانه لا يلزم من حدوث كل مجموع في كل وقت ان يكون هناك وقت
لا يحصل فيه شيء من النفوس الناطقة بل في كل وقت يحصل مجموع آخر غير ما كان حاصلا قبل حدوث الحادث
اللاحق وهكذا لا يزال ذلك المجموع بحسب حدوث كل حادث متبدلا الى غير النهاية ولا يدل ذلك على نهاية
النفوس الناطقة وبدايتها فاندفع ذلك السؤال الذي اوردوه على الحكما والجواب الثاني ان النفوس الناطقة
الباقية بعد المفارقة لا كل لها فلا يكون لها مجموع حقيقي اذ لا ارتباط لبعضها ببعض بحيث يمكن الذهن من عدها
وحصرها فلا يلزم ما ذكروه من نهاية الحوادث الجواب الثالث انا ولئن سلمنا تناهي النفوس الناطقة وحدوثها
في الماضي ولكن لا يلزم من ذلك تناهي الحوادث لجواز ان يكون الحوادث غير متناهية في الماضي مع تناهي النفوس
وحدوثها بان تتشكل الفلك بشكل غريب يحدث فيه نوع من الحيوانات لم يوجد قبل ذلك ولا يوجد بعده
ويكون الانسان من هذا القبيل وحينئذ يكون نوعه حادثا بعد ان لم يكن فلا يلزم من تناهيها تناهي الحوادث
الوجه السابع لهم ان النفوس الناطقة المفارقة للابدان لها عدد وكل عدد فاما ان يكون زوجا او فردا
فان كانت زوجا كانت منقسمة بمتساويين ويكون نصفها اقل من كلها وكلما كان الشيء اقل من غيره كان متناهيا
واذا تناهى النصف تناهى الكل وان كانت فردا فاذا نقصنا منها واحدا صارت زوجا والزوج كما عرفت

متناه فاذا اضفنا ذلك الواحد الى ذلك الزوج المتناهي صار الكل متناهيا فعلى كلى التقديرين يكون النفوس
الماضية متناهية ويلزم من نهايتها نهاية الحوادث والجواب انا لا نسلم ان النفوس الناطقة المفارقة للابدان
لها عدد موجود في الاعيان لما عرفت ان العدد امر اعتباري لا وجود له في الاعيان فلا يوصف بزوجية
ولا فردية ولا قلة ولا كثرة ولا مساواة ولا تفاوت فلا كل لها عددي في الاعيان اذ لا ارتباط لبعضها
ببعض في نفس الامر ولا في الاذهان ايضا فان الذهن لا يمكنه عدها وتصورها على سبيل التفصيل والا
وعلى تقدير التسليم انها عدد فلا يلزم من ذلك ان يكون اما زوجا او فردا فان الزوجية والفردية وكون
الزوج منقسما بمتساويين والفرد لا ينقسم من خواص العدد المتناهي لا من خواص مطلق العدد ثم ولئن سلمنا
عدم خلوها عن الزوجية والفردية فلم قلتم ان كل عدد يكون اقل من غيره يجب ان يكون متناهيا لا ينتقض
ذلك بالمئين التي هي اقل من الالوف مع كونهما غير متناهيين وكذلك على مذهبكم مقدورات الواجب لذاته
اقل من معلوماته لدخول الممتنعات في قسم المعلومات دون المقدورات مع عدم تناهيهما وقد تقدم قبل
هذا ما يصلح جوابا لهذا من ان تناهي النفوس وحدوثها لا يدل على ان للحوادث لها بداية الوجه الثامن لو كانت
الحوادث غير متناهية في الازل لزم ان يكون النفوس المفارقة غير متناهية واذا امتنع عدمها فهي موجودة
معا فاذا استعملنا فيها برهان التطبيق الذي مر لزم تناهيها واذا تناهى النفوس الماضية تناهت الحوادث
ايضا والجواب ان برهان التطبيق لا يتم فيها لعدم الترتيب الذي هو احد شروط تمام البرهان فان النفوس وان
كانت موجودة معا الا انه لا ترتيب لها لا طبيعيا ولا وضعيا فاندفع السؤال الوجه التاسع ان العالم ممكن
الوجود لذاته وكل ما هو ممكن الوجود لذاته فهو محدث لان تاثير المؤثر فيه لا يخلو عن اقسام ثلثة لانه اما
ان يكون في حال وجوده او في حال عدمه او لا في حال الوجود ولا في حال عدمه لا جائز ان يكون تاثيره فيه
حال وجوده لانه من قبيل ايجاد الموجود ولا جائز ان يكون تاثيره فيه حال عدمه لكونه جمعا بين الوجود
والعدم وذلك محال فتعين ان يكون تاثير المؤثر فيه لا في حال الوجود ولا في حال العدم وذلك هو حال
الحدوث فكل ما له مؤثر فهو حادث فالعالم حادث والجواب المختار ان التاثير انما يكون في حال الوجود قوله
لو كان كذلك لكان ذلك ايجادا للموجود قلنا لا نسلم ان الامر كذلك وانما يكون ذلك ايجادا للموجود لو كان الفاعل
تعطيه وجودا ثانيا وليس كذلك بل تاثير الفاعل في مفعوله عبارة عن كونه واجب الوجود بعلته وحينئذ
فيجوز ان يكون ذلك الاثر واجب الوجود بعلته حالة وجوده ثم الذي يدل على ان التاثير يجب ان يكون
في حال الوجود انه لو بطل ان يكون التاثير في حال الوجود وجب ان يكون التاثير اما في حال العدم و
يلزم منه ذلك الجمع بين الوجود والعدم وذلك محال واما لا في حال الوجود ولا في حال العدم ويلزم من ذلك
ثبوت الواسطة بين الوجود والعدم وذلك ايضا محال على ما عرفت ولاصحاب الحدوث وجوه اخر
غير ما ذكرنا لولا خوف التطويل لاوردناها مع اجوبتها لكن ذلك غير لائق بالمختصرات وقد يتوهم
اكثر الضعفاء والجمهور ان اقوال الحكماء فيجبهم مخالفة للشرائع الالهية ولما جاءت به الانبياء عليهم السلام
وان الحكماء قدس الله ارواحهم يقولون ان العالم قديم بالكلية غير محدث بوجه من الوجوه وليس الامر
كذلك فان الحكمة غير مخالفة للشرائع الالهية الحقة وانما يقول بمخالفتهما من لا معرفة له بتطبيق
الخطابات الشرعية على البراهين الحكمية ولا يعرف ذلك الا مؤيد من عند الله تعالى كامل في العلوم الحكمية
والشرعية مطلع على الاسرار النبوية فانه قد يكون الانسان كاملا في الحكمة لا حظ له من العلوم الشرعية
وبالعكس فاذا اردت ان تعرف وجه الموافقة بين الشريعة والحكمة في هذه المسئلة المهمة فيجب ان تعرف
جميع معاني المحدث فلفظ المحدث يقع بالاشتراك على ثلثة معان وكذلك لفظ القديم المقابل له يكون مشتركا
بين معان ثلثة بازاء معان المحدث فالمعنى الاول من معاني المحدث ما يقال لكل ما كان زمان وجوده قصيرا

محدث

محدث ويقابله القديم وهو الذي يقال لكل ما طال زمان وجوده كما يقال ان هذه المدينة قديمة وتلك
الاخرى محدثة قال الله تعالى والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم وقال انك لفي ضلالك القديم
فالذي يقول بان العالم قديم غير محدث ويريد بهما ما ذكرناه من هذين المعنيين فليس ذلك مخالفا للشرع ولا
لما جاءت به الانبياء المعنى الثاني من معاني المحدث هو الذي يقال لكل موجود يسبق على اول وجوده زمان
انه محدث فيكون قبل وجوده زمان لم يكن فيه موجودا ثم انقضى ووجد ذلك المحدث في زمان آخر بعده و
وهذا المحدث يقال له محدث زماني واما القديم الذي يقابله فهو الذي لا يسبق وجوده زمان لا يكون فيه
موجودا ويقال له قديم زماني وقد عرفت ان الزمان مقدار للحركة الاولى وهذا المقدار يمتنع وجوده
قبل حركة الفلك فقبل وجود الفلك لا يكون زمان فلا يصح ان يقال للزمان الذي هو مقدار لحركة الافلاك
ولا للفلك نفسه انهما محدثان زمانيان لان المحدث الزماني عبارة عما يسبق على اول وجوده زمان لم يكن فيه
ذلك الحادث موجودا فلو كان الفلك ومقدار حركته محدثا زمانيا لزم ان يكون الفلك وحركته سابقين على نفسهما
وذلك محال واذا كان الفلك او مقدار حركته من جملة اجزاء العالم ولا يصدق عليهما الزماني لم يكن كل العالم
محدثا زمانيا فلا يصح ان يقال للعالم انه قديم زماني اذ عنى بالعالم كله فان المركبات العنصرية كالمعادن
والنبات والحيوان محدثة حدوثا زمانيا ثم لا شك ان بعض اجزاء الزمان المفروضة كاليوم والليلة والسنة محدثة
حدوثا زمانيا لانه لا بد وان يسبقها ما هو من نوعها من الزمان ولا يصح ان يكون الزمان باعتبار آخر محدثا بل
هو قديم لان الزمان السابق عليه زمان اخر فذلك الزمان السابق ان كان متناهيا فيكون لتلك النهاية زمان
لا يسبقها زمان اخر فلا يكون محدثا زمانيا بالتفسير المذكور وان كان غير متناه بان يكون قبل كل زمان مفروض
زمان آخر فيكون الزمان السابق لا اول له فلا يكون كل الزمان محدثا زمانيا لانه لا زمان قبل وجود كل الزمان
لان اي زمان فرض فهو من الكل وليس قبل الكل شيء فالزمان بهذا الاعتبار قديم وليس بمحدث كما عرفته في نفس الافلاك
وليس من يقول بان الفلك او الزمان قديم بهذا التفسير وليس بمحدث فلا يكون ذلك مخالفا للشرايع الحقة فان
الشرايع لا يقال ما يخالف صريح العقل المعنى الثالث من معان المحدث هو المحدث الذاتي وهو كل ما يتاخر وجوده
عن وجود غيره تاخرا ذاتيا وبازائه القديم الذي يتقدم على غيره بالذات كما مر تقريرهما في العلم الكلي
فالعالم وهو ما عدا الواجب لذاته محدث بهذا التفسير لانه ممكن الوجود محتاج الى العلة الواجبة الوجود ويكون
متاخرا بالذات عن تلك العلة فيكون محدثا بالمعنى المذكور ومن قال انه قديم بهذا المعنى فقد خالف الشرايع الالهية
ولا يكون القديم الا واجب الوجود لذاته فقط واما الحدوث الزماني فلا يصدق على ما عرفت الا على بعض اجزاء
الزمان وبعض المركبات العنصرية وما عداه فهو اما قديم او محدث بالمعاني المذكورة واذا تقررت هذه المعاني
واتضحت سقط النزاع بين العقلاء في هذه المسئلة واذا تقررت هذه المسئلة المهمة كما ينبغي في النفس
واثبات الواجب لذاته ووحدانيته ايضا وعلم تجرد النفس وبقاؤها بعد خراب البدن ووجود المفارقات
العقلية فقد حصلت الامور المهمة من المسائل الحكمية ولا على الانسان بما فاته بعد ذلك من انواع العلوم وكم
بقوله الا التجرد والرياضة والانقطاع الى الله تعالى ليشاهد الامور العقلية الروحانية فان تيسر له ذلك
فقد حصل الكمال الانساني علما وعملا وهذه المباحث التي ذكرناها في هذه المسئلة وان كان اجمالها للقدماء فهذه
التفاصيل انما هي ماخوذة من المعلم الاول فانه بذل وسعه فيها وباحث في تقريرها اشد بحث بحيثما كاد ان يسبق
الفطريات لظهورها ووضوحها ولا يصير الطالب حكيما فيلسوفا حتى يتيقن هذه المسئلة واخواتها ويستقر في نفسه
استقرارا تاما كاستقرار القضايا الاولية فان تيسر الله بثبوت هذه المسئلة في العقل تيسر باقي المسائل وان لم يتيسر
صعب تحصيل الحكمة وارتفع الحجب لان ايجاد العالم حينئذ يكون من غير سبب لما ذكرنا من انتفاء الاسباب الموجبة
لوجوده وايجاد العالم من غير علة يقتضي وجوده هو العبث ولا يبقى مع القدرة العبثية كلام لامكان

ايجاد امور لا تعقل بل يكون منافية للعقل الصريح فلا يبقى امر معقول ولا يصح دليل على مدلول ويزول الاعتماد
على المحسوسات التي رقينا منها الى المعقول لانه يجب على العاقل اتقان هذه المسئلة المهمة التي يبتني عليها كثير من المسائل
المهمة واذا ثبتت هذه المسئلة ثبت كون الاجرام العلوية غير كائنة ولا فاسدة لان حركاتها القديمة التي هي
اسباب الحوادث دائمة الوجود واذا ثبت دوام ازليتها لجود ثبت دوام ابديته لعدم التغير الفصل الثامن
في المبادي والغايات والغاية المطلقة هي التي لاجلها يصدر المعلول عن علته الفاعلية واما غاية الحركة فهي ما
يتحرك اليه الشيء ومتى وصل اليها وقف واعلم ان الغني المطلق هو الذي لا يتعلق بغيره مما هو خارج عنه
في امور ثلثة الاول في ذاته والثاني في هيئات متمكنة في ذاته كالشكل والثالث في هيئات هي كمالات لذاته التي
نفسه ويكون تلك الهيئات مبادي اضافات له الى غيره كالعلم والقدرة وما اشبههما والفقير هو الذي
يتعلق بغيره في شيء مما ذكرناه ويرجع حاصل الغني المطلق في الاخير الى وجوب الوجود من جميع الوجوه كما انه
يرجع حاصل الفقر الى امكان الوجود واما الملك الحق فهو الغني المطلق الذي يفتقر كل شيء اليه وله ذات كل شيء
واما الجود فهو افادة ما ينبغي لا لعوض وانما اشترطنا كون ما يفيده الجواد مما يكون ينبغي بالقياس الى الذي
يفيده مرغوبا فيه عنده لان المفيد لما لا ينبغي ليس بجواد لعدم الاستفادة وانما اشترطنا ان يكون الافادة
لا لعوض لان المفيد لما ينبغي طالبا به عوضا من الاعواض سواء كان عينا او مدحا وثناء او تخلصا عن مذمة
وقبح او اظهار فضيلة وقدرة او غير ذلك مما اشبهه ليس بجواد بل هو معامل واعلم ان الغني المطلق هو
الذي لا يستغني عنه شيء من الاشياء اذ لو استغنى عنه شيء منها كان فقر ذلك الشيء الى الغني اولى بذلك الغني
من فقره اليه ويلزم من استغناء ذلك الشيء عن ذلك الغني المطلق وعدم فقره اليه ان ينتفي عن الغني المطلق
ما هو الاولى واذا انتفى عنه ما هو الاولى فهو عادم كمال وكل عادم كمال فهو مفتقر الى غيره في تحصيل ذلك الكمال
وكل مفتقر الى الغير لا يكون غنيا مطلقا فلو استغنى عن الغني المطلق شيء لزم ان لا يكون الغني المطلق غنيا مطلقا
لكونه مفتقرا الى الغير في تحصيل ذلك الكمال المفقود ومتى كان الغني المطلق موجودا لزم بالضرورة ان
لا يستغني عنه شيء من الاشياء فكل ما هو غني مطلق لا بد وان يكون ملكا مطلقا والا لم يكن ذات كل شيء له لان
الملك هو الذي له ذات كل شيء واذا لم يكن ذات كل شيء له فيستغني عنه بعض الاشياء فلا يكون غنيا مطلقا
وقد فرضناه كذلك هذا خلف وهذا يدل على وحدانية الواجب لذاته فانه غني مطلق فلا يجوز ان يكون في
الوجود واجبان والا لكانا غنيين مطلقين ويلزم بالتقرير المذكور ان يستغني كل واحد منهما عن الاخر
وقد عرفت ان كل ما استغنى عنه شيء لا يكون غنيا مطلقا فعلى تقدير ان يكون في الوجود غنيان مطلقان يلزم
ان يكون الغني المطلق منهما لا محالة واحدا وذلك محال فواجب الوجود الغني المطلق لا يكون الا واحدا و
ذلك هو المطلوب والمقصود من تفسير معنى الغني والملك والجود وان الموصوف بها بالحقيقة الواجب لذاته
دون ما عداه ان يكون ذلك مقدمة لنفي الغرض عن فعل الواجب لذاته ويلزم من ذلك ان لا يكون فعله تعالى
بالارادة والاختيار لعدم خلوهما عن الغرض فان فعل الواجب لذاته لو كان لغرض فلا بد وان يكون ذلك
الغرض هو الاستكمال بذلك الفعل وكل من استكمل بفعل خارج عن ذاته لا يكون كاملا بذاته ينتج ان فعل الواجب
لذاته لو كان لغرض لم يكن كاملا بذاته وكل من فعل بالارادة والاختيار هذه حاله اعني لا بد وان يكون مستكملا
بالغير فلا يكون كاملا في ذاته فان كل مريد ومختار لا بد وان يختار احد طرفي النقيض لغرض ولغيره لغرض
ما من الاغراض المذكورة اعني الغنى والمدح والثناء والتخلص من مذمة وغير ذلك وانا وجدنا الغرض
الذي هو عبارة عما يجعل وجود الفعل عند الفاعل اولى من لا وجوده وجدت الارادة والاختيار
الموجبان للترجيح فوجد الفعل واذا انتفى الغرض لم يتصور وجود الفعل لعدم ترجح احد طرفي النقيض
لاستوائهما بالنسبة الى المريد والمختار فلا يمكن حينئذ ترجح جانب الوجود على جانب العدم لخلوه عن الفائدة

وكان

وكان لقائل ان يقول لم اختار الفاعل جانب الوجود على جانب العدم مع تساويهما عنده وليس للقائل ان يقول
ان الفاعل انما اختار الوجود على العدم لغرض يرجع الى الغير وفائدة تعود اليه لا لفائدة تعود الى ذلك
الفاعل بالاختيار بل القصد انما هو افاضة الخير على الغير فقط كما في اختيار الانسان اعادة عن... لا لفائدة
تعود اليه بل لافاضة الخير عليه او يقال ان اختيار ايجاد الفعل حسن في ذاته فيكون وجوده في ذاته اولى
من عدمه لانا نقول في الجواب انك قد علمت ان الفاعل بالارادة والاختيار لا يخلو عن الغرض فان كان ذلك الغرض
عائدا الى الغير فنقول ان ذلك الغرض الذي هو افاضة الخيرات على الغير او الاحسان اليهم او كون الفعل حسنا
في نفسه لا يخلو اما ان يكون ذلك اولى له واحرى من لا حصوله او يكونا متساويين والثاني محال لامتناع ترجيح
ذلك الفعل على تركه لكون الترجيح والترك متضادان واجتماع الضدين محال فالاول وهو ان يكون القصد للفعل
الاحسان الى الغير والافاضة عليهم اولى واحرى من تركه فيلزم حصول الغرض لان فعل ذلك الاحسان وافاضة
الخيرات عليهم مما يحصل لفاعل ذلك الاولوية فيكون ذلك الفاعل مستكملا بذلك الغير فيكون لا محالة ناقصا في ذاته فكل فاعل
بالارادة والاختيار له غرض يكتسب به كمالا من الغير فلا يكون كاملا في ذاته ولما كان الواجب لذاته الكامل الاشرف
والجود الاعم وكانت جميع الكمالات الالهية التي هي منبع لسائر الكمالات الامكانية حاصلة له بالفعل من جميع الجهات
فلا يتصور ان يكون ايجاد الفعل بالنسبة اليه اولى واحسن عنده من لا ايجاده والا لزم ان يكون مستكملا بالغير
ناقصا في ذاته وذلك بين البطلان مما مر فظهر ان الواجب لذاته لا يفعل بالارادة والاختيار بل يكون فعله اعلى
واشرف من ذلك الا ان يريد بالارادة والاختيار كونه تعالى عالما بفيضان الوجود عنه من غير ان يكون
صدوره عنه منافيا للذات بحيث لا يكون كارها بذلك الصدور والفيضان بل يكون راضيا بذلك فيكون الواجب
لذاته مريدا ومختارا بهذا المعنى واما الارادة والاختيار بمعنى القصد الى الفعل المؤدي الى حصول الغرض
والاستكمال فهو كما علمت ممتنع عليه واذا عرفت ان الواجب لذاته منزه عن الغرض في صنعه على الاطلاق فيجب ان تعلم
ان كل عال في مرتبة العلية لا غرض له بالنسبة الى السافل في مرتبة المعلولية والا لزم ان يكون العالي في مرتبة
العلية مستكملا بالسافل في مرتبة المعلولية والمستكمل بالشيء من حيث هو مستكمل به انقص مما حصل به الاستكمال
من حيث هو كذلك وذلك يقتضي كون المعلول اكمل واشرف من العلة وذلك محال لان كمال المعلول انما هو حاصل
من كمال العلة والمعلول اثر من اثار العلة فكيف يساويها في كمالها التام فضلا عن كونه اكمل فالعالي لا غرض له
في السافل اصلا بالمعنى المذكور واما ما ذكره فخر الدين ان العالي لو كان له غرض في السافل لكان مستكملا
لان ما يراد لغيره فهو انقص واخس من ذلك الغير ينتقض ذلك بالراعي للغنم والمعلم والنبي فان الراعي يراد به
للغنم والمعلم للمتعلم والنبي للامة فلو كان ما لاجله الغرض اكمل لكانت الغنم افضل من الراعي والمتعلم من المعلم
والامة من النبي وذلك بين البطلان والجواب ان الغنم افضل من الراعي من حيث هو راع لا من حيث كونه انسانا
فانه من حيث انسانيته افضل من الغنم وكذلك الحال في المعلم بالقياس الى المتعلم والنبي بالقياس الى الامة وردوا
على قولهم ان كل مريد ومختار لا بد وان يترجح بالنسبة اليه احد طرفي النقيض والا لكانت النسبة امكانية
وعرفت ان كل ممكن لا يقع في الوجود الا بمرجح انه يجوز ان يكون الارادة مخصصة لترجيح احد الطرفين المتساويين
دون الاخر لا لغرض يقتضي ترجيح ذلك الطرف الواقع بالقياس الى ذلك الفاعل بل لان الارادة نفسها من شأنها
وخاصيتها ان ترجح احد الطرفين المتساويين لا لمرجح ومخصص واذا كان ترجيح احد المثلين من خاصية
الارادة ولوازمها ولوازم الماهيات غير معللة فينقطع اللمية بالكلية وحينئذ لا يلزم المحذور المذكور
من ان الفاعل بالارادة والاختيار لا بد وان يكون مستكملا لفعله واجابوا عن هذا بان ترجيح احد طرفي النقيض
من غير مرجح محال في ذاته والارادة اذا تساوى الطرفان بالنسبة اليها لا يمكن ان ترجح احدهما دون الاخر
لا لمرجح واما قولهم ان الارادة يجوز ان يكون من خاصيتها ترجيح احد الطرفين المتساويين لا لمرجح ولا لسائل لم

عن لمية ذلك لان لوازم الماهيات لا تعلل لبين بطلانه لان الارادة اذا كان من خاصيتها الترجيح فلو اختار الطرف
الاخر لكانت الخاصية حاصلة ايضا وحينئذ يكون النسبة امكانية فيحتاج الى مرجح يرجح احد الطرفين فلا
المرجح الارادي مرجحا للذات من غير مرجح بل لا بد من اولوية تعود الى الفاعل يقتضي الترجيح وتخصيص الارادة
بالترجيح لاحد الطرفين المتساويين بعد هذه الاولوية محال العود بالسؤال حينئذ مع المرجح الارادي فلا بد
الارادة باحد الطرفين من مرجح يكون اولى بالفاعل وتلك الارادة المخصصة باحد الطرفين لا تحصل الا بعد حصول
الترجيح المتقدم على الارادة وكل عاقل اذا رجع الى ذاته يعلم علما يقينيا ان الارادة نفسها لا ترجح احد الطرفين
المتساويين الا اذا تقدمها امر يقتضي حصول الارادة كالعلم الحاصل في اذهاننا ان فعل هذا الشيء مصلحة مفيدة
فحينئذ ينشأ من حصول هذه العلم ارادة خاصة لذلك الفعل المعين وكل ارادة لا بد لها من علة مرجحة لوجودها
وهو العلم اليقيني والظني اذا لم يكن هناك مانع عن حصول الارادة فانا اذا حصل لنا علم وجداني بالجوع
يرجح لا محالة ارادة الاكل الا اذا منع مانع كالصوم او الحمية او عدم وجدان الطعام الحلال وامثال ذلك
واذا بطل كون الارادة غير مخصصة لاحد الطرفين بالوقوع دون مرجح ثبت ان واجب الوجود لذاته لا
يفعل لغرض ولا يصنع لغاية اصلا فان كل غاية لا يخلو عن اولوية ويلزم المحذور المذكور من استكماله بالغير
الا اذا عني بالغاية لا ما لاجله الشيء بل ما ينتهي اليه فعل الفاعل او اشرف ما ينتهي اليه الفعل فان هذا لما لم يكن علة
غائية لم يكن ممتنعا في حق الواجب لذاته فيكون لفعله غاية بهذا التفسير لكن ليس لمن اثبت له الغاية بهذا المعنى ان يحكم
انه تعالى اوجد طبقات العين لاجل الابصار والانف لاجل الشم والاسنان للطحن والرجل للمشي وغير ذلك من
منافع الاعضاء وفوائدها فانه اذا اوجد هذه الاعضاء لهذه العلل الغائية المتصورة فيه كان السؤال الاول
عائدا في ان الواجب لذاته لما خلق الانياب محددة الرؤوس لاجل القطع والاضراس عريضة الرؤوس لاجل الطحن هل كان
اولى به حصولها لهذا للتقطيع والطحن او لا يكون ذلك الحصول اولى والثاني محال لانه اذا لم يكن ايجادها على ذلك
الوجه اولى به واليق فلم اوجدها على ذلك الوجه دون العكس وان كان الايجاد على ذلك الوجه اولى به لزم ان يكون
لفعله غرض وقد عرفت بطلانه وليس لقائل ان يقول ان كون الانياب خلقت محددة الرؤوس والطواحن عريضة الرؤوس ليس
تلك الاولوية تعود الى الخالق بل هي عائدة الى المخلوق فلانا نقول ان حصول هذه الاولوية بالخالق هل يكون
ذلك اولى بالخالق ولم يكن فان لم يكن ذلك اولى فلم اوجدها على ذلك الوجه دون غيره مع استوائهما بالنسبة
اليه وان كان ذلك اولى به كان له غرض ولزم توقف كماله على غيره وذلك محال وما يقال انه فعل ذلك لا لغاية
يلزم عنها اولوية يوجب استكماله بالغير بل فعل ذلك لانه جواد بحسب ولا يلزم من ذلك استكماله بغيره فيقال
لهذا القائل ان جواديته لا يخلو اما ان لا يكون حاصلة الا بهذه الاشيا فيفعل ليحصل له الجوادية او يكون
جوادا دون ذلك ثم لزم هذا عن الجواد فان كانت الجوادية غير حاصلة الا بهذه الاشياء ثم انه فعل ليحصل له
الجوادية فالجوادية لا محالة اولى به اذ لو لم يكن اولى لم يفعل لحصولها واذا كانت اولى به كان كماله متعلقا على غيره
وعرفت بطلانه وان كان جوادا دون هذه الاشياء الا انها لزمت عن الجواد فيقال هذا يحتمل وجهين
احدهما انه اذا كان جوادا دون هذه الاشياء الا ان ذلك الجود فعل شيء لمصلحة شيء آخر كما اذا فعل آ
لاجل ب اقتضا للجود فلزم عنه آ لذلك لا على قصد منه ثم لزم من ذلك اللزوم ان يكون آ صالحا لمصالح
ب فهذا ليس بعلة غائية يجعل بقصدها الفاعل فاعلا لاجله بل هذا هو انتهاء الفعل الى مصلحة شيء وهذا
ليس بممتنع في حق الواجب لذاته والعالي بالنسبة الى السافل والوجه الثاني ان يتصور الفاعل آ ثم انه ان التصور
اوجب وجود ب لاجله حتى حصل من ذلك الفعل ما هو الاولى لا فيكون تلك الاولوية جعلت الواجب لذاته
فاعلا لا ويلزم من ذلك ان يكون الواجب لذاته جعل الغاية التي هي حصول الاولوية لا علة موجبة
لفعل ب وحينئذ لا بعد ان يكون ذلك اولى بالواجب لذاته اذ لو لم يكن ذلك اولى به لم يترجح عنده حصول ب

على الحصول

على الحصول له وحينئذ يلزم توقف ذلك الاولى الذي للواجب على غيره فيكون مستكملا بذلك الغير وهو
محال ثم نحو الواجب لذاته اذا كان وقوعه انما هو بحصول الفعل عنه وكانت الغاية هي التي جعلت الفاعل فاعلا
لذلك الفعل فيكون الغاية لا محالة هي العلة الفاعلية له وتلك الفاعلية هي علة موجبة فيكون الغاية علة
موجبة لوجوده وللجواد اولى به فيتوقف ذلك الاولى به على غيره الذي هو الغاية فيكون مستكملا به وليس
للجود هو الذي حصل ولا ثم انه اوجب حصول ب لمصلحة آ بل الجود فعله واضافته الى حصول الفعل
الصادر عنه انما هو بسبب الغاية التي هي علة لفاعلية الفاعل فالغاية علة للجود وهي الموجبة لكون الفاعل
جوادا بالفعل واذا كان كذلك فاصح قولهم ان الجود هو الذي كان زيدا للغاية وانه يتوقف عليها اصلا
فالغاية على هذا الوجه وهي الموجبة لاستكماله بغيره هي الممتنعة على الواجب لذاته واما الغاية التي
لا يكون علة غائية لفعله تعالى بل هي نهاية ما ينتهي اليه الفعل فيجوز عليه وسبب غلط من اثبت له الغاية
امران الاول اشتراك لفظ الغاية بين المعنيين المذكورين الثاني انما وقع لهم من الظن الفاسد ان الغاية قد تكون
حاصلة في غير الفاعل فان الذي تريد ان تبني دارا غايته انما هو حصول لصورة الدار في موادها القابلة
لها ويجب ان تعلم ان حصول لصورة الدار في موادها القابلة لها ليس بعلة غائية اولية بل الغاية انما هو
انتفاع الفاعل وحصول لذة ولما كان الواجب لذاته غنيا من جميع الوجوه فيمتنع ان يكون لفعله غاية مصلحة
بالمعنى المذكور بل ذاته المقدسة ذات يحصل منها جميع الاشياء على اتم ما ينبغي وكل ما يمكن لتمام ذاته
وكمال فاعليته لا لقصد منه الى رعاية المصالح وحفظها ثم لو كانت الغاية بالمعنى الذي لاجله الشيء ثابتة
للواجب لذاته والمبادي العقلية لكان المعلول الاول للواجب لذاته علته الغاية هي المعلول الثاني له بحيث يكون
وجود الاول مؤديا الى وجود الثاني وهكذا الى آخر مراتب العلية والمعلولية فلزم ان يكون المعلولات
كلما بعدت عن الواجب لذاته اكثر كانت اشرف بحيث يكون هيولى عالم الكون والفساد اشرف من جميع الافلاك
والافلاك اشرف من النفوس والنفوس من العقول ويكون كلما سفل منها اشرف مما علا لان الغاية القصوى
لا تحصل الا بعد جميع ما يبتني عليه حصولها فالواجب مع كونه لا علة غائية له هو غاية جميع الموجودات
باسرها لانها بحسب ما لها من الكمالات الممكنة الذاتية الاولية لا يزال دائما طالبة لما لها من الكمالات
الثواني متشبهة في ذلك كله بالكمالات الحقيقية التي للواجب لذاته بقدر الامكان وجميع المفارقات لها
عشق عقلي الى ذلك الكمال دون الشوق الذي لا بد فيه من حصول شيء وفقد شيء والمفارقات جميع كمالاتها
حاصلة لها بالفعل واما النفوس والاجسام فلها شوق وعشق الى ذلك الكمال اما ارادي ان كان له حيوة
واما طبيعي ان لم يكن له ذلك ويجب ان نعلم انه لولا العشق والشوق الى الواجب لذاته عز شانه وتقدست
اسمائه ما تكون متكون ولا حدث حادث ولا تحرك متحرك ولا حصل النظام العجيب والترتيب الغريب
في عالمنا هذا فانه لولا عشق العالي لانطمس السافل واما ما نسب الى الحكيم الالهي انباذقلس من انكاره للغايات
واعترافه بالبخت والاتفاق فليس الامر كما ذكروه فانه لم ينكر العلة الغائية في الممكنات وانما انكرها في الواجب
لذاته وهو ومن تقدمه يسمي الامور اللاحقة بالاشياء لا لذاتها بل لغيرها امورا اتفاقية فمعنى هذا
اذا قيل للعالم انه وجد بالاتفاق بمعنى ان وجوده ليس من ذاته بل من الواجب لذاته كان ذلك صحيحا غير منكر ولا
يعنون بالاتفاق ما يفهمه العوام من ان الاتفاق ما يكون موجبا من ذاته او ما يكون الواجب لذاته اوجده
جزافا فان هذا ما قاله حكيم اصلا وهذا السهو انما وقع للنقلة بسبب الاصطلاحات واختلاف طبايع
اللغات ونقلها من لسان الى لسان مع ان كلام القوم مبني على الرموز والالغاز والا فهذا الرجل
اعني انباذقلس كان من كبار الحكماء واساطينها وله ملكة الخلع والمشاهدات العلوية الرفيعة وقد وقع له كرامة
فوجية تدل على قوة سلوك وشدة اتصال بالعالم العقلي ومشاهدته اذا عرفت هذا فيجب علينا الان ان نبحث

في تحريكات الفلكية في احوال نفوسها فنقول اختلف الحكماء في نفوس الافلاك فذهب اكثر قدماء المشائين ان نفوسها منطبعة في اجرامها ولم يزل القول بهذا المذهب مستمرا الى ان ظهر الشيخ ابو علي بن سينا قدس الله نفسه وروح رمسه فكانه هو اول من تفطن انها نفوس ناطقة مجردة عن المواد هي المحركة لاجرامها وهذا هو الحق ويدل على ذلك وجوه من البراهين الاول انك قد علمت في اخر العلم الطبيعي ان حركات الافلاك ليست بطبيعية ولا قسرية بل هي ارادية فلا تخلو اما ان يكون مطلوبها بتلك الحركة الارادية اما نفس تلك الحركة او يكون مطلوبها غيرها ومحال ان يكون المطلوب هو نفس الحركة فانها ليست من الكمالات العقلية ولا الحسية المطلوبين وانما هي وسيلة الى تحصيل غيرها من الكمالات غير مطلوبة لذاتها بل لغيرها ولا يجوز ان يكون النفوس الفلكية ولا اجرامها مقتضية للحركة لما عرفت انها ثابتة والثابت لا يقتضي الغير الثابت من الحركة فلا بد ان يكون مطلوبها بالحركة غير الحركة فذلك الامر المطلوب الذي هو غير الحركة اما ان يكون حاصلا او غير حاصل والاول محال لكونه تحصيلا للحاصل والثاني وهو ان يكون المطلوب غير حاصل فاما ان يكون جزئيا او كليا لا جائز ان يكون جزئيا اذ لو كان جزئيا لما دامت حركاتها والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان اللزوم ان الجزئي لا بد ان يكون وقوعه دفعة لما مر ان كل حادث غير الحركة يجب ان يقع دفعة فاذا كان المطلوب هو الجزئي الذي يجب ان يقع دفعة فاما ان يمكن وقوعه في وقت ما ولا يمكن وقوعه اصلا وعلى كلا التقديرين لا بد من وقوف الحركة الفلكية اما اذا امكن وقوعه في وقت ما فظاهر لان المطلوب من الحركة انما هو تحصيل ذلك الجزئي وقد حصل فلو استمرت الحركة بعد ذلك مع كون المطلوب هو ذلك الجزئي لكان ذلك تحصيلا للحاصل وان لم يمكن وقوعه اصلا مع كونه هو المطلوب بالحركة كان الطالب حينئذ طالبا للمحال وهو باطل لعدم استمراره ودوامه فيجب وقوف الحركة على هذا التقدير ايضا واما بطلان التالي فلما علمت او ستعلم من دوام حركاتها واذا بطل كون المطلوب بالحركة امرا جزئيا فمطلوبها لا محالة امر كلي فيكون لنفوس الافلاك المحركة لها ارادة كلية موجبة لعلم كلي وكل ما له علم كلي فله نفس ناطقة مجردة عن المادة غير منطبعة فيها لما مر في العلم الطبيعي البرهان الثاني انك قد عرفت قبل هذا ان الافلاك لها ارادات جزئية منضبطة بارادات كلية فيكون الارادة الذي لكل فلك منها علة لتجدد الارادات الجزئية ولولا الارادة الكلية ما امكن تجدد الارادات الجزئية الموجبة لحصول الحركة واذا كانت الارادة الكلية الموجبة للعلم الكلي موجودة وجب الجزم بانها نفوس ناطقة مجردة غير منطبعة في ابدانها وذلك هو المطلوب البرهان الثالث النفوس الفلكية اما ان يكون طالبة بحركتها الارادية امرا حيوانيا او امرا عقليا فان كان حيوانيا وكان لجذب ملايم فيسمى شهوة وان كان لدفع مناف فيسمى غضبا ولا تخلو جميع الاعراض الحيوانية عن هذين الامرين ولا يجوز ان يكون طالبة لاحدهما او لكليهما لاختصاصهما بالاجسام الكائنة الفاسدة المحتاجة الى التغذي والنمو والهرب عن الضد والمزاحم وغير ذلك مما هو ممتنع على الاجرام الفلكية لامتناع الخرق والالتيام والحركة المستقيمة عليها فان النمو لا يكون الا بالتغذي الذي انما يكون بالحركة المستقيمة كان المزاحمة على المكان والمحل انما يكون بالحركة المستقيمة الممتنع عليها ذلك كما عرفته وكونها لا يتصل بها شيء ولا ينفصل عنها شيء يوجب ان لا يكون مطلبها امرا شهوانيا وكونها مباينة عن تفرق الاتصال وفساد الصور ومزاحمة الضد يوجب ان لا يكون مطلبها امرا غضبيا فلم يبق الا ان يكون مطلبها بالحركة الارادية امرا عقليا وذلك لا يكون الا ادراكا عقليا وقد عرفت انه لا يكون الا في المجرد عن المادة فنفوسها ناطقة وذلك هو المطلوب واذا ثبت ان مطلوبها امر كلي عقلي فذلك الامر لا بد وان يكون لها غرض في تحصيله فذلك الغرض المطلوب بالتحريك اما ان يكون امرا مظنونا كالثناء والمدح او لا يكون كذلك والاول باطل اما اولا فلان الحركات الفلكية واجبة الدوام فيجب ابتناؤه على علة واجبة الدوام والامر المظنون ليس بواجب الدوام فالحركات الدائمة لا تبتني على الامور المظنونة واما ثانيا فلان تحريك الافلاك لغرض علوي غير مظنون هو الامكان الاشرف فيجب حط ذلك

واما ثانيا

واما اذا كان غرضها ومطلوبها امرا غير مظنون فاما ان يكون ذلك لما تحتها او لا لاجله ان يكون غرضها في التحريك لما تحتها من العنصريات فانها بالنسبة الى اجرامها الشريفة اخس واحقر من ان تتحرك لاجلها فان مجموع العالم العنصري لا نسبة له محسوسة الى فلك الثوابت فضلا عما فوقه او مجموعه مع ان الافلاك لها القوة الغير المتناهية وهي غير كائنة ولا فاسدة فمع هذا الشرف الاصيل كيف تتحرك للعنصريات الخسيسة الحقيرة من جهة والكيف الصحيح لا يتوقف في هذا الحكم الذي هو قريب من الاوليات وذكر الشيخ الالهي انه لو كان غرضها بالتحريك الارادي نفع السافلات لما امكن اندراس العلوم والفضائل الحكمية في الازمنة الطويلة ولما وجدت الملل الجاهلة والدول الجابرة الظالمة والسياسات المذمومة والاعتقادات الباطلة وغير ذلك من الامور المخيلة في هذا العالم بل كان يجب ان يكون الامور فيه على اتم ما ينبغي واكمله وليس الامر كذلك وعرفت ان العالي لا يعمل للسافل فلو كان غرضها نفع السافل لكان ذلك اولى لها ويلزم من ذلك ان يكون مستكملة بما تحتها والشريف لا يستكمل بالخسيس على ما مر وان لم يكن الغرض لاجل ما تحتها بل لاجل ما فوقها فيجب ان يكون ذلك المطلوب معشوقا لها لان التحريك الارادي الذي لها لا بد وان يكون لطلب شيء يكون حصوله له بالنسبة اليها اولى وافضل من لا حصوله وكل ما هو كذا فهو محبوب والمحبة اذا افرطت سميت عشقا ولكن الحركة المقصود بها حصول المحبوب لما كانت دائمة مستمرة الوجود دل ذلك على افراط المحبة المسماة بالعشق فثبت ان حركاتها لاجل معشوق فاما ان يكون مطلوبها نيل ذاته او نيل صفة من صفاته فان كان الاول فاما ان يمكن نيله دفعة او لا دفعة فان كان مما ينال دفعة وجب ان يقف الحركة المستمرة الوجود وذلك محال فان كان الثاني محال فان الذي لا يمكن حصوله دفعة بل على التدريج لا يكون ذاتا بل هو حركة فان الحركة لا تحصل الا على التدريج وان كان المطلوب نيل صفة من صفاته فذلك محال لان الصفة المطلوبة للعاشق حالة في ذات المعشوق ولا يمكن حصولها للطالب الا بالانتقال وذلك محال على الصفات العرضية وان لم ينتقل بل حصل مثلها لم يحصل لها عين المطلوب بل مثله وشبهه واما اذا كان المطلوب المعشوق لا يمكن نيله هو ولا ما شبهه وهو محال لامتناع استمرار طلب ما لا يمكن حصوله بالارادة الكلية فبقي ان يكون المطلوب بالحركة الدائمة هو التشبه بمعشوق لا ينال دفعة بل على التدريج ولا يجوز ان يكون ذلك المتشبه به جرما فلكيا بحيث يكون كل فلك متشبها بفلك آخر اذ لو كان كذلك لزم ان يكون الحركات الفلكية باسرها متفقة في الجهة وليس الامر كذلك وليس بصحيح قول من قال ان المانع من اتفاق حركاتها في الجهة طبيعة كل واحد منها فان الاوضاع التي للاجرام الفلكية الكرية من حيث اقتضاء الطبيعة الجرمية والميل النسبية متساوية فكيف يقتضي الحركة من تلك الحيثية الى جهة معينة ولا وضع معين ايضا ولو كان للاجرام الفلكية طبايع يقتضي الوضع المعين كان انتقالها عنه بالقسر الممتنع في الافلاك لكن كل جزء من اجزاء الفلك يمكن ان يوجد على كل نسبة ممكنة على الطبيعة المقتضية لتشابه اجزائه وحواليه فلا يكون شيء من الاجرام الفلكية يقتضي الوضع المعين ولا الحركة الى الجهة المعينة ولو كان المتشبه به نفوسا فلكية لزم تشابه الحركات في الجهات والتالي باطل فالمقدم مثله والتزوير بين ولا يجوز ان يكون نفوسها مريدة للحركة الى جهة معينة او وضع معين بحسب اقتضاء الطبيعة الفلكية فان الارادة تابعة للغرض لا للطبيعة وليس الغرض تابعا للارادة تابعة للغرض فلا يكون نفوس الافلاك تقتضي طبعها ارادة الحركة الى جهة معينة او وضع معين ليلزم من ذلك ان يكون الارادة تابعة للطبيعة واذا بطل ان يكون المتشبه به جرما فلكيا او نفسا لها بطل ان يكون المتشبه به عرض حالا في واحد منهما ولا يجوز ان يكون المتشبه به هو الواجب لذاته او عقل واحد من العقول والا للزم ما ذكرنا من اتفاق الحركات في الجهات لان الغرض اذا كان متحدا كان المطلوب متحدا وليس كذلك فبقي ان يكون الافلاك متشبهة في الحركات الدائمة الارادية بعقول كثيرة فان التشبه اذا كان بالاغراض الحالة في تلك العقول كان التشبه بها ايضا في تلك الاغراض التي لها وان يكون التشبه ايضا خارجا عن ان يكون بعقول كثيرة ويجب ان يكون العقول المتشبه بها بالفعل من جميع الوجوه لانه لو كان بالقوة من بعض الوجوه فاما ان يمكن خروجها الى الفعل بواسطة الحركات الفلكية او لا يمكن والاول محال او

ان يكون الامور المجردة عن المادة مستكملة بالاجرام الفلكية وحركاتها فيكون متعلقة بها ويلزم ان يكون
العقول المجردة نفوسا فلكية وذلك محال والثاني محال ايضا والا لكانت العقول المجردة فاقدة لبعض الكمالات
العقلية الممكنة دائما وذلك محال فان تلك الكمالات لو لم يكن ممكنة لها لكانت ممتنعة فلا يكون كمالا لها لكن في
الامكان الاشرف يقتضي امكان تلك الكمالات ووقوعها بالفعل على ما مر تقريره واذا ثبت ان المتشبه بالفعل
من جميع الوجوه فيكون النفوس الفلكية التي ليست بالفعل من جميع الوجوه متشبهة بتلك العقول في اخراج كمالاتها
الممكنة لها من القوة الى الفعل في كل وقت على التعاقب شيئا فشيئا الى غير النهاية ولا يجوز ان يكون جميع تلك الكمالات
يخرج الى الفعل في وقت من الاوقات حتى لا يبقى فيها شيء بالقوة والا لصارت عقولا مجردة بالكلية فيستغني
عن تحريك تلك الاجرام وذلك يقتضي انقطاع الحركات الواجبة دوامها واستمرارها وذلك محال بل هي دائمة
بالقوة من بعض الوجوه ولما امتنع خروج كمالاتها كلها دفعة واحدة وجب ان تخرج ذلك على التدريج والتعاقب
ازلا وابدا قال المشاؤن فلكل واحد منها معشوق عقلي يتشبه به في حركاته وللجميع معشوق واحد مشترك اذ اشتركت
الحركات في دوريتها طلبا للتشبه بمعشوق واحد مشترك بينها واختلفت حركاتها في الجهات لاختلاف معشوقاتها
ثم قالوا ان الافلاك بالفعل الا من جهة الوضع فانها بالقوة من تلك الجهة ولا يجوز ان تدوم على وضع واحد والا
لزم تعطلها في الاوضاع فيها بالقوة الغير الخارجة الى الفعل ابدا مع امكانها ولما لم يمكنها الجمع بين جميع الاوضاع
دفعة واحدة فاخرجت الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل على التدريج والتعاقب المستحفظ لنوع ما يمتنع بقاء
شخصه بشخص منتشر ثم تبع ذلك رشح الخير الدائم على السافل ازلا وابدا لا قصدا منها النفع بل تشبها بالعالي واما ان يقال
انها تطلب باصل الحركة التشبه بالعالي الا ان اختلاف الجهات اختيارية مع تساويها بالنسبة اليها النفع السافل
ليس بصحيح فانه لو جاز ان يقال ذلك لجاز ان يقال في اصل الحركة ذلك فيقال ان الحركة والسكون متساويان بالنسبة اليها
الا انها اختارت الحركة لنفع السافل وذلك محال لما عرفت ان الافلاك لا تحرك لما تحتها وان الشريف لا يستكمل بالخسيس
وذكر الشيخ الالهي انه لو كان قصدها التشبه بالعالي في اخراج الاوضاع من القوة الى الفعل لما دامت حركتها على نهج
ثابت لبقاء اوضاع بالقوة غير واقعة ابدا حينئذ بل النفوس الفلكية تنال من الافق الاعلى والعالم الاسنى المجرد
عن المواد والتغيرات انوار قدسية في غاية ما يكون من اللذة فينبعث عنها لاجلها حركات بعد تلك الحركات لا
شراق آخر وذلك الاشراق الآخر لحركة اخرى وهكذا لا تزال الاشراقات العقلية موجبة للحركات الفلكية
والحركات معدة لحصول الاشراقات من غير انصرام ولا انقطاع وهذه الحالة حاصلة لكل من اعتبر وتأمل
حالة عند الطرب فان البدن واعضاءه يتحرك بسببه لما علمت من انفعال كل واحد من النفس والبدن عن
احوال صاحبه فالبارقات الالهية اذا وردت على النفس ادى ذلك الى الحركة البدنية واضطرابه كما ترى ذلك
من اهل المواجيد في السماع فان الانسان اذا حصل في نفسه شيء من الهيئات بسبب امور عقلية او تخيلية تحرك
شيء من اعضائه حتى ربما ادى الى الرقص والتصفيق وحركات بدنية محمودة او مذمومة مناسبة لذلك المتعقل
او المتخيل واذا عرف العاقل هذا من نفسه فلا ينبغي ان يتعجب من دوام حركات الافلاك واستمرار مواجيدها
عن انوار ربانها وشرف علتها من العالم العقلي والصنع الالهي بل اذا انفعلت نفوسها عن تلك اللذات القدسية
والبهجات الروحانية والاشراقات العلوية فيتبع ذلك انفعال اجرامها العلوية الفلكية بالحركات الدورية
المناسبة لتلك الاشراقات النورية ولما كانت النفس الناطقة التي لنا عند استغراقها في المعقولات وامعانها في
الافكار لا تخلو عن استصحاب الخيال وتمثيل امور تحاكي ما ادركته النفس من المعقولات تنزلا ما من المحاكات
ثم يتبع ذلك انفعال البدن كله او بعض اجزائه عن تلك التصورات فلا يبعد ان يكون حال نفوس الافلاك مع
اجرامها ذلك الحال فاذا حصل في نفوسها اشراقات عقلية وانوار قدسية فينفعل اجرامها الشريفة
عنها انفعالات مستمرة النظام تابع لانفعال يحصل من نفوسها يشبه الخيال الذي لنا ويكون تلك

الانفعالات

الانفعالات الفلكية حاصلة عن تصور الكمالات الحاصلة لنفوسها من العقول المفارقة ولما كانت النفوس
الفلكية واجرامها خلقت تامة على كل ما ينبغي في مرتبتها وهي بالفعل ليس فيها شيء بالقوة الا فيما يتعلق بجسمه
من الاوضاع وكماله من هذه الجهة اخراج كل وضع يمكن فيه من القوة الى الفعل دائما على التعاقب ولذا الا
شكال الذي اورده المتأخرون ان الحكماء زعموا ان الغرض في حركات الافلاك انما هو اخراج الاوضاع من القوة
الى الفعل وهو باطل لان الانسان اذا تردد في زوايا بيته قاصدا بذلك اخراج الاوضاع التي فيه من القوة
الى الفعل لنسبت ذلك الانسان الى الجهل والغباوة وكذلك يكون الحال في الافلاك والجواب ان احدا من الحكماء لم
يذهب الى ان حركاتها لاجل اخراج الاوضاع الممكنة بل الذي يقولونه هو ما ذكرناه انها تحرك لما ينالها من
الكمالات العقلية والانوار الروحانية وتلك الكمالات المحرك لاجله قد يكون بحسب اجرامها الشريفة وهو اخراج
الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل وقد يكون بحسب نفوسها الناطقة وهو ما تناله من الانوار العقلية والاشعة
القدسية ثم يتبع هذا المحصول في النيل ويلزمه حركة اجرامها المستلزمة لاخراج الاوضاع المختلفة المستلزم
لرشح الخير الدائم ازلا وابدا على كل قابل مستعد مما في عالمنا هذا والمؤثر في هذا العالم انما هو اختلاف اوضاع
الاجرام العلوية الفلكية والكوكبية لا نفس الاوضاع وقد ظهر لك في الطبيعيات على سبيل الاجمال انه لولا
اختلاف اوضاع الاجرام العلوية لم يختلف الاثار ههنا فما كان يكون متكون ولا يفسد فاسد اصلا واذا لم يكن
المقصود هو اخراج الاوضاع بل هو التشبه بالمبادي العقلية فقط ويلزم ذلك اخراج الاوضاع المختلفة
المستلزم لنفع السافل على سبيل التبعية لا على سبيل القصد واذا ثبت ان المتشبه ليس بواحد ثبت ان المتشبه به
ذوات عقلية كثيرة هي بالفعل من جميع الوجوه وكل فلك يتشبه في حركته بعقل هو معشوق له وبهذا الطريق
ثبت وجود العقل المتشبه بها فبعض الحكماء جعلوا في بادي نظرهم العقول بعدد الافلاك الكلية وهي تسعة
الفلك الاطلس وفلك الثوابت وسبعة افلاك للسيارات السبعة اعلاها زحل ويليه المشتري ثم المريخ
ثم الشمس ثم الزهرة ثم العطارد ثم القمر وهو ادناها وجعلوا كل فلك ككل الحيوان ولكل واحد له نفس واحدة وجعلوا
الافلاك الجزئية كاعضاء ذلك الحيوان وبعضهم جعل عدد العقول بعدد الافلاك الكلية والجزئية وكان رأي المعلم الاول
يقرب من خمسين فلكا اذا اعتبرت كليتها وجزئيتها من الممثلات والخوارج المراكز والتداوير والافلاك المحركة
في العرض والميل وغير ذلك مما ذكر في علم الهيئة وسيأتي في ترتيب الوجود له تتمة وتفصيل خاتمة لهذا
الفصل في احوال القوى الجسمانية وتناهيها كل قوة متعلقة بالاجسام الفلكية او العنصرية سواء كانت
تلك القوى نفوسا مجردة او كانت قوى منطبعة فانه يجب بها الافعال والاثار الصادرة عنها على سبيل المبدئية
واما على سبيل الوساطة فيجوز ان يكون الاثار الصادرة عن بعض القوى المجردة غير متناهية كما في نفوس
الافلاك المحركة لاجرامها حركات غير متناهية لا على سبيل المبدائية بل بواسطة استمداد العقول المفارقة
وههنا مقدمتان الاولى ان النهاية واللانهاية متقابلان تقابل العدم والملكة لا تقابل السلب والايجاب وهما
من الاعراض الذاتية اللاحقة بالكم لذاته ويلحق كل ما له كم وكل ما يتعلق به كم بسبب الكم اذا عرفت هذا فالقوى
المتعلقة بالاجسام اذا لم يكن كما بالذات بل بالعرض فاذا قيل انها متناهية او غير متناهية لا يراد بذلك
تناهيها ولا تناهيها من جهة الذات بل يعني بذلك انها بحسب صدور اثار واعمال عنها متناهية او غير متناهية
الثانية ان تفاوت اعمال القوى وافعالها يكون على اقسام ثلثة اما بحسب شدة او مدة او عدة اما القسم الاول
وهو ما يكون التفاوت وافعال القوى بحسب الشدة وذلك كما يكون في رامين يقطع سهامهم مسافة
محدودة في ازمنة مختلفة فيجب ان يكون القوة التي زمان فعلها اقل اشد من تلك القوة التي يكون زمان فعلها
اكثر ويلزم من ذلك ان يكون عمل القوة الغير المتناهية واقعا لا في زمان القسم الثاني ان يقع التفاوت
في القوى بحسب المدة وذلك كما يفرض صدور عمل منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كراميين يختلف ازمنة

حركات سهامها في الهوا ويلزم ان يكون القوة التي زمانها اطول اقوى من القوة التي يكون زمانها
اقصر ويلزم من ذلك ان يكون عمل القوة الغير المتناهية واقعا في زمان غير متناه القسم الثالث
ان يقع التفاوت في القوى بحسب العدة كما يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرامين
يختلف عدد رمي سهامهما ويلزم ان يكون القوى التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من القوى التي
يصدر عنها عدد اقل ويجب ان يصدر عن عمل القوة الغير المتناهية عدد غير متناه واذا عرفت
هذا فنقول ان اقوى الرامين اذا استوى مع الاضعف في امرين من هذه الامور الثلثة المذكورة فيجب
التفاوت بينهما لا محالة في الامر الثالث كما انا استويا في الشدة والعدة فلا بد وان يتفاوتا في المدة و
كذلك اذا استويا في المدة والعدة تفاوتا في الشدة اذ لو لم يتفاوتا في الامر الثالث لزم تساويهما
في الامور الثلثة وحينئذ لا يكون بينهما تفاوت في شيء اصلا فلا يكون احدهما اقوى والاخر اضعف
والمقدر خلافه ثم نقول بعد ظهور ما بين المقدمتين ان القوى المتعلقة بالاجسام اما ان يكون منطبعة
فيها او غير منطبعة وعلى كلا التقديرين فيجب ان يكونا متناهيين اعني المنطبعة وغير المنطبعة يجب تناهي
اثارها اما اذا كانت القوة منطبعة في الاجسام فبرهان ذلك ان القوة المنطبعة في الجسم يجب انقسامها
عند انقسام ذلك الجسم الحامل لها فيكون في كل جزء منه جزء من القوة فاذا فرضنا ان جزء القوة يحرك
كل الجسم الحامل لتلك القوة وكلها تحرك ذلك الجسم وان جزء القوة وكلها منطبعان في جسمين متساويين في
الحجم وهما تحركان الجسمين من مبدا محدود مسافة معينة فاذا تساويا وكان اثرهما في الشدة والعدة فيجب تفاوتهما
لا محالة في المدة والا لزم ان يقوى جزء القوة على ما قوى عليه كلها وحينئذ لا يبقى الكل كلا ولا الجزء جزءا
وذلك محال واذا وجب التفاوت في المدة فلا يخلو اما ان يقع في الوسط او في الوسط والطرف لكن يمتنع
وقوعه في الوسط لانا ما فرضناهما معا في المبدا مع تساويهما في شدة الحركة وضعفها فيجب ان يقع
التفاوت المذكور في الطرف وحينئذ فاذا حرك كل القوة جسما ما تحريكات غير متناهية في المدة و
حرك بعض تلك القوة كذلك لزم ان لا يكون بين الكل والجزء تفاوت وقد عرفت انه لا بد من التفاوت
بين كل القوة وجزئها فيتناهى تحريكات الجزء ويزيد عليه تحريكات كل القوة على نسبة زيادتها على جزء
القوة المتناهية التحريك ولا محالة يجب نهاية تحريكات القوة الزائدة لان ما زاد على المتناهي بمتناه فهو
متناه فالقوى الجسمانية متناهية الاثار والافعال وذلك هو المطلوب ولنذكر الان البرهان العام
وهو الدال على تناهي القوى المتعلقة بالاجسام سواء كان ذلك التعلق على سبيل الانطباع كالقوى
الجسمانية او لا على ذلك الوجه كالنفوس الناطقة السماوية والارضية وهي المجردة عن المادة فنقول
لو كانت القوة الغير المتناهية موجودة وحركت بكل قوتها جسما واحدا من مبدا محدود مسافة معينة
وحركت قوة اخرى متناهية ذلك الجسم في تلك المسافة المعينة ايضا فلا يخلو اما ان يكون قطع ذلك الجسم
تلك المسافة بكل واحد من القوة الغير المتناهية والقوة المتناهية في زمان او لا في زمان ومحال ان يقطعها
ذلك الجسم في لا زمان لما عرفت ان كل حركة فهي واقعة في زمان وحينئذ فيجب ان يكون الجسم قاطعا للمسافة المذكورة
بالقوة الغير المتناهية في زمان اقصر مما يقطعها بالقوة المتناهية والا لم يكن بين القوتين تفاوت وذلك
محال ولما كان احد الزمانين اقصر من الاخر فلا محالة له نسبة اليه وليكن نسبة العشر بان يقطعه القوة
المتناهية في ساعة ويقطعه القوة الغير المتناهية في عشر ساعة ويكون نسبة سرعة احدى الحركتين الى
بطوء الحركة الاخرى كنسبة زمان احدى الحركتين الى زمان الحركة الاخرى ويلزم ان يكون الحركة التي زمانها
اقصر اسرع من الحركة التي يكون زمانها اطول ويكون نسبة القوة الى القوة كنسبة الزمان الى الزمان
وقد كان نسبة الزمان الى الزمان نسبة متناه الى متناه فنسبة القوة الى القوة نسبة متناه الى متناه اذ

اذ لو لم يكن كذلك لزم ان يكون نسبة تاثير القوة الغير المتناهية الى تاثير القوة المتناهية نسبة ما تاثيره
غير متناه الى ما تاثيره متناه وذلك ظاهر البطلان فيجب ان يكون نسبة احدى القوتين الى الاخرى نسبة متناه
الى متناه فالقوة المتعلقة بالاجسام كيف كانت وهي التي فرضناها غير متناهية هي متناهية هذا خلف وطريق
اخر يدل على تناهي القوى المتعلقة بالاجسام كيف كانت لكنها يختص بالقوى المحركة للاجسام بالقسر فنقول انه
لما كان التفاوت في الحركات الطبيعية انما هو بسبب الفواعل دون القوابل لعدم المعاوقة في الجسم الذي يحله
تلك القوة الطبيعية ولان الجسم من حيث الجسمية لا يقبل الحركة على ما عرفت في العلم الطبيعي وليس فيه ما يمنع عن
قبولها ايضا فيكون الجسم الاكبر والاصغر عند تجردهما عن القوة المنطبعة فيهما متساويين في قبولهما الحركة فلذلك
يكون التفاوت في الحركات القسرية بسبب القوابل دون الفواعل فاذا فرضنا قوة يحرك جسما ما عن مبدا محدود
حركات لا يتناهى ثم حركنا بمثل تلك القوة جسما اخر اصغر من الاول فما قبل ميلا منه عن ذلك المبدا الاول ايضا مع
مساواتها لتحريكات القوة الاولى شدة وعدة فلا محالة يتفاوتان في المدة والا لزم ان يستوي القسرية الحركة
على قليل الممانع وكثيره وذلك محال واذا لم يكن التفاوت واقعا في الاول لان المبدا فرضناهما واحدا
ولا في الوسط وهو ظاهر فيكون في الاخر فيتناهى القوة المحركة للجسم الاكبر ويزيد القوة المحركة للجسم الاصغر
على حركات القوة المحركة للاكبر على قدر نسبة نقصان الاصغر عن الاكبر وذلك متناه وما زاد على المتناهي
بمتناه فهو متناه فالقوة المفروضة غير متناهية لا بد وان يكون متناهية هذا خلف فان قلت اذا كانت القوة
المتعلقة بالاجسام غير متناهية فلا يظهر عندها تفاوت بين ممانعة الجسم الاكبر وممانعة الجسم الاصغر فلا يكون
الزيادة التي تزداد بها الاكبر على الاصغر موثرة في تلك القوة المحركة فيكون تفاوت تلك الزيادة وممانعة
الجسم الاكبر وجودها وعدمها سواء بالنسبة الى تلك القوة الغير المتناهية وحينئذ فلا يكون استواء
القسرية المذكورة على قليل الممانع وكثيره محالا كما ذكره في البرهان السابق والشيخ الالهي ذكر ان هذا
السوال وارد لا سبيل الى دفعه والحجة المذكورة انما هي للمتاخرين فانهم لما ارادوا اثبات العقول المجردة
وكان برهان تناهي القوى الجسمانية المنطبعة غير كاف في اثبات تناهي القوى الفلكية المثبتة بذلك وجود
العقول لما علموا ان لها نفوسا مجردة غير منطبعة فلا جرم احتجوا بتلك الحجة المذكورة على تناهي قوى الفلكية
الغير المنطبعة ليثبتوا بذلك وجود العقول الغير المتناهية القوى فيكون القوى الفلكية المتناهية مستمدة
منها القوى الغير المتناهية الى غير النهاية واذا دل البرهان السابق على تناهي قوى النفوس الفلكية الناطقة يجب
تناهي قوى نفوسنا الناطقة البشرية مع كونها اضعف من النفوس الفلكية واما ما ذكره الحكماء في اثبات تجرد النفس
الناطقة التي لنا ان نفوسنا يقدر على تعقل المعقولات الغير المتناهية فيكون قواها غير متناهية اما تعقلها
للمعقولات الغير المتناهية فلانها تعقل الاعداد الحسابية والاشكال الهندسية وهما غير متناهيين
فكل ما عقل الامور الغير المتناهية فقواه غير متناهية فنفوسنا قواها غير متناهية ولا شيء من
القوة المنطبعة يقوى على الادراك والافعال الغير المتناهية فنفوسنا غير منطبعة في ابداننا
وهذه الحجة ليست برهانية على ما اعترف به الجماعة فان احد مقدماتها قولهم ان نفوسنا يقدر على الادراك
الغير المتناهي وهي ممنوعة فان ادراك الامور الغير المتناهية على سبيل التفصيل محال فصح ان القوى سواء
كانت مجردة او منطبعة متناهية الاثار ثم كل من له ادنى نظر وتامل صحيح اذا رجع الى نفسه يرى انه لو كان
لانفسنا القوة الغير المتناهية لما امكن ان يمنعها القوى البدنية عن عالمها العقلي ومشاهدته ولا
لتلذذ بما انجست في علاقة الاجرام وتقيدت في تدبير الاجسام ولما كان تاثيرها منحصرا في بدن
واحد والتالي في الكل باطل فكذا المقدم فاذا كانت الحركات الفلكية غير متناهية وقواها المحركة لها متناهية
فيجب ان يكون المبدا العقلي الذي لها دائم الفيض على تلك النفوس الفلكية وهو قابلة لتلك الافاضات العقلية

النورية والتشريفات الالهية القدسية الغير المتناهية ويكون الحركات والتاثيرات الصادرة عنها غير متناه على سبيل الوساطة لا على سبيل المبداية لما عرفت من تناهي قواها كيف كانت فلا يزال العقول المجردة ممدة لتلك النفوس الفلكية بالقوى الغير المتناهية ازلا وابدا وهي تحرك شوقا وعشقا الى تلك الذوات العقلية ويترشح عنها الخير الدائم على قابل من السفليات على سبيل العرض لا على سبيل القصد واذا عرفت مما سلف من القواعد ان المجرد عن المادة بالكلية لا يباشر الحركة اصلا وعرفت ان الواجب لذاته اتم تجردا عن المادة من كل مجرد عنها فيعلم من ذلك انه تعالى لا يمكن ان يباشر الحركة اصلا وههنا برهانان خاصان دالان على امتناع مباشرته للحركة الاول ان الواجب لذاته ثابت يستحيل عليه التغير والتبدل والحركة متغيرة غير ثابتة وقد عرفت ان الامر الثابت يمتنع ان يكون علة للامر الغير الثابت فالواجب لذاته لا يباشر الحركة الوجه الثاني ان الواجب لذاته لو جاز ان يكون محركا لجسم ما على سبيل المباشرة لوجب وقوع حركة لا يتصور اسرع منها والتالي باطل فكذا المقدم اما بيان اللزوم فلان سرعة الحركة انما يكون بحسب شدة القوة المحركة فكلما كانت القوة اشد كانت الحركة لا محالة اسرع والواجب لذاته لما لم يتصور ان يكون اشد من قوته فلا يتصور ان يكون اشد مما يحركه بالمباشرة بكل قوته الغير المتناهية واما بيان بطلان التالي فلان كل حركة يجب ان يكون واقعة في زمان منقسم على ما مر بيانه فاذا قطع متحرك ما مسافة في زمان فيكون قطعها لتلك المسافة في نصف ذلك الزمان اسرع من المتحرك الذي قطعها في كل ذلك الزمان وكذلك قطعها في ربع ذلك الزمان اسرع من قطعها في نصفه وهكذا الى غير النهاية في باقي الكسور فصح ان ما من حركة يتحرك الجسم الا ويتصور وقوع اسرع منها وذلك محال لانه يؤدي الى وقوع الحركة لا في زمان وقد عرفت بطلانه

فصل التاسع في ترتيب الموجودات

اما الطريقة المشهورة التي لافاضل المشائين في ترتيب الوجود فهي هذه قد عرفت ان الواجب لذاته لا يصدر عنه الا الواحد وذلك الواحد الصادر عنه لا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا لكن يمتنع ان يكون عرضا والا لزم ان يكون ذلك العرض علة لما بعده من الجواهر والاعراض فيكون متقدما على الجوهر الذي هو محله وذلك محال فتعين ان يكون الصادر الاول عن الواجب لذاته جوهرا واقسام الجواهر خمسة الجسم وجزءاه الهيولى والصورة فانهما على راي المشائين جوهران والنفس والعقل اما الجسم فلما كان مركبا من الهيولى والصورة وليس جعل احدهما بعينه هو جعل الاخر ليكون الجسم بسيطا في الخارج كالعقل مركبا في الذهن كالسواد بل فيه جعلان فهو مركب في الخارج فلا بد وان يكون الفاعل له فيه اثنينية فلا يجوز ان يكون صادرا عن الواجب لذاته لانه واحد لا اثنينية فيه واما الهيولى والصورة فيمتنع ان يصدر احدهما عنه والا لوجب تقدمه على صاحبه وقد علم ان احدهما لا يتقوم على الاخر ولا يجوز ايضا ان يكون الصادر عنه نفسا والا لوجب تقدمها على الجسم لكن النفس من حيث هي نفس لا يتقدم على الجسم فلم يبق الا ان يكون الصادر الاول عن الواجب لذاته جوهرا عقليا يسميه المشاؤن عقل الكل باعتبار انه عقل لمجموع العالم ويجوز ان يكون انما سمي بعقل الكل لانه على رايهم علة لوجود الفلك الاعلى وهم يسمون جرمه جرم الكل وحركته حركة الكل باعتبار ان جرمه شامل لجميع الاجرام وحركته تعم جميع الحركات الداخلة تحت حركته فيكون عقل الكل بهذا الاعتبار ايضا وقد يسميه بعض الاوائل بالعنصر الاول باعتبار اصل الوجود جميع الممكنات معلولة له ولما كان هذا العقل هو المعلول الاول للواجب لذاته بلا واسطة فهو اقربها اليه فيكون لا محالة اشرف جميع الموجودات واكملها ولما ظهر انه واحد حقيقي فظهر انه يصدر عنه العقل الاول فيمتنع ان يصدر عنه شيء آخر غيره جوهرا كان او عرضا فمجموع ما ذكرناه من الطرق الدالة على وجود العقل ستة الاول افتقار النفس الناطقة في خروجها من القوة الى الفعل الى مخرج هو العقل الثاني افتقار النفس في وجودها الى علة هي العقل الثالث ما ذكر من قاعدة الامكان الاشرف فانه اذا وجد النفس الاخس وجب وجود العقل الاشرف الرابع الحركة السماوية واختلافها الدالة على وجود العقل الممد الخامس احتياج قواها المتناهية الى ممد غير متناه القوة وهو العقل

السادس وهو آخر الطرق كون الواجب لذاته لا يصدر عنه الا الواحد وذلك الواحد هو العقل وقد جرت عادتهم ان يذكروا ههنا ان الجسم لا يجوز ان يكون علة لجسم آخر لافتقارهم الى ذلك في بيان ترتيب الموجودات فقالوا لو جاز ان يكون الجسم علة لجسم آخر فاما ان يكون احدهما حاويا للاخر او يكونا متباينين فان كان احدهما حاويا للاخر فلا يخلو اما ان يكون الحاوي علة للمحوي او المحوي علة للحاوي والاول محال اذ لو جاز ان يكون الحاوي علة للمحوي مع كون نسبة المعلول الى العلة هو الامكان ونسبة العلة الى المعلول هو الوجوب فوجود العلة ووجوبها متقدمان على وجود المعلول ووجوبه تقدما ذاتيا فيكون وجود المعلول ووجوبه متاخرين عن وجود العلة ووجوبها فمع وجوب الحاوي امكان المحوي لكون وجوب المحوي انما يكون بعد وجوب الحاوي ووجوده فيكون مع وجود الحاوي الذي هو العلة امكان كون المحوي الذي هو المعلول وقد عرفت ان امكان وجود المعلول عند قطع النظر عن العلة مقارن لامكان العدم فيكون لا محالة مع تقدير وجود الحاوي امكان ان لا يكون المحوي المعلول ويلزم من ذلك ان يقارنه امكان الخلا وذلك محال لان الخلا كما عرفت ممتنع الوجود لذاته لا ممكن الوجود واورد الشيخ الالهي على هذا البرهان وما يناسبه ان الممكن لذاته قد يعرض له ان يصير واجبا بغيره او ممتنعا بخلاف الممتنع لذاته فانه لا يمكن ان يصير ممكنا بغيره بعد امتناعه في ذاته ففي مسئلتنا هذه وان كان وجود المحوي وعدمه ممكنين لذاته بالنسبة الى وجود الحاوي وبقائه الا ان وجوده واجب بعلته وعدمه ممتنع بالغير وذلك الغير هو امتناع الخلا لذاته ثم المحوي وان لم يكن معلولا للحاوي فانه يمكن عليه الوجود والعدم لذاته من غير اختصاص بكونه معلولا للحاوي فلو صح البرهان المذكور لزم ان يكون الخلا ممكنا مطلقا وذلك محال ثم انه بقي من وجه اخر ان الحاوي لا يصح ان يكون علة للمحوي لان علته له موقوفة على تعين هويته وتعين الهوية موقوفة على تعين وضعه وتعين حيزه وهما موقوفان على تعين ما تحته فلو كان الحاوي علة للمحوي لزم ان يكون المحوي الذي فرضناه معلولا للحاوي حاصلا قبله وذلك محال فظهر ان الحاوي لا يكون علة للمحوي واما ان المحوي لا يجوز ان يكون علة للحاوي فلانه لو جاز ان يكون علة لكان المحوي اشرف من الحاوي وافضل منه والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان اللزوم ان العلة يجب ان يكون اتم وجودا واكمل هوية من المعلول وهو ظاهر والحاوي لما كان محيطا بالمحوي وقاهرا او محركا له فهو اعظم منه مقدارا واكبر صورة واشد قوة فيكون لا محالة اشرف من المحوي واكمل والمحوي اخس وانقص واضعف وقد سبق ان الاخس لا يكون علة للاشرف فالمحوي لا يكون علة للحاوي واذا ظهر ان الحاوي لا يجوز ان يكون علة للمحوي ولا بالعكس ظهر انه لا يجوز ان يكون شيء من الاجرام الفلكية علة لجرم فلكي او عنصري واذا امتنع ان يكون الاجرام الفلكية مع شرفها وكمالها علة لشيء من الاجسام امتنع ان يكون الاجرام العنصرية مع خستها علة لشيء من الاجسام سواء كانت على سبيل الاحاطة او على سبيل التباين فظهر ان الجسم لا يجوز ان يكون علة لجسم اخر مطلقا واذا لم يجز ان يكون الجسم علة لجسم اخر امتنع ان يكون علة للنفس والعقل اللذين هما اشرف من الجسم لانه اذا لم يصح ان يكون علة للاخس فاحرى ان لا يكون علة للاشرف واما الاعراض فيجوز ان يكون الاجسام تعد اجساما اخرى لحصول صور واعراض تحصل من العقل المفارق الواهب لجميع الصور والاعراض واوردوا على البرهان الاول ان الحاوي والعقل الذي هو علة للمحوي علتهما عقل واحد على ما سياتي بيانه فهما معا في الوجود والعقل الذي هو علة للمحوي لما وجب تقدمه عليه وجب ايضا تقدم الحاوي المقارن في الوجود لذلك العقل على المحوي فان ما مع المتقدم فهو متقدم ايضا فيكون الحاوي متقدما على المحوي ويلزم من ذلك امكان الخلا لذاته وقد علم انه ممتنع لذاته واجابوا عن هذا الايراد بان ما مع القبل بالزمان فهو لا محالة قبل واما ما مع القبل بالذات فانه لا يلزم ان يكون قبلا بالذات ولهذا تقدم العقل على المحوي ليس الا بالعلية كما ان ما مع العلة لا يلزم ان يكون علة فكذلك ما مع القبل بالذات لا يلزم ان يكون قبلا بالذات واوردوا اشكالا اخر وذلك ان كل واحد من الحاوي والمحوي لما كان ممكنين في ذاتيهما

وممكن الكون لمكن الا كون فيمكن خلو مكانيهما ويلزم من ذلك امكان الخلا الممتنع الوجود واجابوا عن هذا الاشكال
بانه لا يلزم من فرض عدم الحاوي والمحوي امكان وجود الخلا لان العدم المحض ليس بخلا بل الخلا بعد قائم لا في مادة
وانما يصح فرضه عند وجود المحيط الحاوي اذا لم يكن فيه حشوه شئ فاذا لم يكن الحاوي والمحوي موجودين فلا يمكن
فرض وجود الخلا اصلا ومما يحتاج اليه في ترتيب الوجود ايضا قولهم ان النفس لا يجوز ان يكون علة لجسم ما
اذ لو جاز ان يكون علة لكان ذلك اما بواسطة جسم اخر او لا بواسطة والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم والملزوم
بين واما بيان بطلان التالي فلان النفس لو كانت علة لوجود الجسم من غير واسطة جسم لكانت مستغنية في فاعليتها
عن الجسم والمستغني في فعله عن الجسم ليس بنفس بل هو عقل فلو جاز ايجادها الجسم بغير واسطة لزم ان يكون النفس
عقلا وذلك محال ثم لو كانت موجدة للجسم الجوهري بغير واسطة لما كانت تنحبس عن التجرد المحض بسبب العلاقة المرضية
التي بينها وبين بدنها الخاص فتعلقها به وانحباسها عن التجرد بالكلية يدل على انها غير موجدة لشئ من الاجسام
واما انه لا يجوز ان يكون النفس موجدة للجسم بواسطة جسم اخر فانه لو جاز ذلك لزم امكان وجود الخلا لان نفس
الجسم الحاوي بواسطة جسمها يكون علة للجسم المحوي والعلة متقدمة على المعلول فيكون الحاوي بالضرورة متقدما
على المحوي ويلزم امكان الخلا وعرفت استحالته وللحكماء المشائين طريقة اخرى على ان الجسم لا يجوز ان يكون علة لجسم
اخر كيف كان وبرهان ذلك ان الجسم لو جاز ان يكون علة لجسم اخر فاما ان يكون فاعليته له بمادته او بصورته او بهما
جميعا والتالي باقسامه باطل فالمقدم مثله والملزوم ظاهر واما بيان بطلان التالي فالقسم الاول منه وهو عدم جواز
ان يكون فاعلا بالمادة وذلك ان المادة قابلة للصورة فالجهة التي بحسبها يكون قابلة غير الجهة التي يكون بها
فاعلة فلو كانت المادة علة للجسم لزم ان يكون فيها جهتان مختلفتان وهما القبول والفعل فيكون المادة التي
فرضناها بسيطة غير بسيطة وذلك محال ولا يقال بان هذا ينتقض بالنفس الناطقة فانها على ما عرفت ذات
احدية بسيطة مع كونها تقبل عما فوقها من المجردات العلوم العقلية وتفعل فيما دونها من الاجسام لانا نقول
ان النفس الناطقة ذات بسيطة لا تركيب فيها ولا اثنينية ليكون قابلة وفاعلة بحسب ذلك بل انما قبلت وفعلت بحسب
عوارض يعرضها من خارج وليست المادة كذلك ثم لو كانت المادة فاعلة بسبب عوارض يعرض لها من خارج
لوجب الا يفعل بذاتها دون مشاركة الصورة فانا لا نعني بالصورة الا العارض الذي به الفعل ومما احتجوا به
على ان المادة لا تفعل الا بواسطة الصورة ان الفاعل يجب تشخصه اولا ثم انه يفعل بعد ذلك ثانيا والمادة لا يمكن
ان يوجد متشخصة بالفعل الا بمقارنة الصورة فاذا لم يقارنها الصورة لم يجز ان يوجد فضلا عن ان يوجد جسما واما
بطلان القسم الثاني وهو ان يكون الصورة علة للجسم فلانها لو كانت علة له وحدها وجب ان يوجد مستقلة من غير افتقار
الى الحلول في المادة وذلك محال واما بطلان القسم الثالث وهو ان يكون الفاعل للجسم هو مجموع المادة والصورة
وحينئذ يجب ان يكون الصورة هي الفاعلة بتوسط المادة لان المادة من حيث هي مادة لا يجوز ان يكون فاعلة على
ما مر ولا يجوز ان يقال ان الصورة علة للمادة ويكون المادة علة للجسم فيلزم ان يكون الصورة علة العلة
وان يكون المادة فاعلة من حيث هي مادة وقد مر بطلانه وان قيل ان الصورة يفعل بتوسط المادة وكان معنى
توسطها هو ان يكون الصورة فاعلة وواصلة الى المعلول ومؤثرة فيه بتوسط المادة وهذا التاثير
على هذا الوجه يفتقر الى علاقة وضعية بين الصورة المؤثرة وبين الشئ الذي فيه الاثر ويلزم
ان يكون الصورة بتوسط المادة مؤثرة فيما يلاقيها او يجاورها او يقابلها كالنار مثلا فانها تؤثر
الاحراق بالمماسة والتسخين بالمجاورة والاضاءة بالمقابلة حتى لو عدمت هذه الاسباب الثلثة فانها
لا تؤثر شيئا وذلك يستدعي شيئا اذا وضع يمكن وصفه بالاسباب الثلثة المذكورة فلو كانت الصورة
موجدة للجسم بتوسط المادة وجب الا يوجد الا بمشاركة من الوضع والجسم المفروض ان الصورة موجدة
له بتوسط المادة معدوم لا وضع له من الصورة فيمتنع ان يكون علة للجسم فالحق ان الجسم بعد الجسم القبول

صورة او عرض يفيض عليه من واهب الصور كما مر من تسخير النار بالماء واعداده لان يفاض عليه صورة
الهوائية من العقل المفارق وبرهانا ان جميع الاعراض من المجردات ان النار والشمس بعد ان الجسم بالمقابلة والمجاورة
لحصول الحرارة فيه من المبداء المفارق فان الحرارة يبقى موجودة فيه بعد زوال الشمس عن المقابلة والنار عن الملاقاة
والمجاورة ولو كانتا العلة الموجبة للحرارة لم يبق فان المعلول لا يبقى بعد زوال العلة وههنا وجهان اخران ذكرهما
الشيخ الالهي الاول ما ذكره في حكمة الاشراق ان الجسم لو جاز ان يكون علة لجسم اخر وجب ان يكون الجسم العالي من الاجسام
الفلكية لعلو مكانه وكمال رتبته وقربه من المبادي العقلية اشرف من السافل فهو اولى بالعلية من العكس لكن قد يكون
السافل اشرف من العالي فان الشمس اسفل من المريخ والمشتري وزحل وجميع الثوابت مع كون الشمس اشرف من جميع
الكواكب فانها اعظمها حجما واشدها نورا فالعالي لا يكون علة للسافل واما الاجسام السفلية فان تضادها
تقابلها وانقلاب بعضها الى البعض يقتضي ان لا يكون بعضها علة للبعض بل الحق ان بين الاجسام العلوية تكافؤ من
وجوه مختلفة وكذا بين السفلية الوجه الثاني ان النفوس الناطقة مع كونها جوهرا مجردا عن المادة يمتنع
عليها ان يكون موجدة للجسم فبالاولى ان يمتنع ذلك على الجسم مع كونه اخس من النفس لتركيبه وظلمته وعدم الحيوة
ثم الجسم لو كان علة للجسم لزم ان يكون هيولى الجسم الذي هو العلة متقدمة على هيولى الجسم الذي هو المعلول وذلك
ممتنع لاستوائهما واشتراكهما في الطبيعة النوعية فليس كون احدهما علة اولى من الاخر ولو كان احدهما علة
لكان هيولى المعلول متقدما على حيثية العلة فيلزم تقدم المعلول على العلة وذلك بين البطلان قالوا ويجوز ان
يكون النفس والجسم علة لعرض فان النفس بواسطة الجسم يصدر عنها تحريكات وانفعالات وادراكات
مختلفة باعتبار امور خارجة كارادات جازمة واحوال وشرائط والعرض قد يجوز ان يكون علة لعرض
كالمثلث لزواياه فانها من اللوازم الممتنعة الرفع اللاحقة به لذاته ولو كانت علة غيره لامكن بالنسبة اليه
فامكن رفعها عنه وذلك محال ولما كانت نسبة الزوايا الثلث الى المثلث نسبة الوجوب ورفعها عنه ممتنع
فالمثلث هو العلة لزواياه واذا تقررت هذه المقدمات فالنشرع الان في كيفية ترتيب الوجود على ما يراه
افاضل الحكماء فنقول قد عرفت ان الصادر الاول عن الباري عز جلاله لا يجوز ان يكون اكثر من واحد
بسيط وهو العقل الاول فان صدر عن كل واحد واحد وهكذا الى اخر الموجبات من غير ان يوجد
عن واحد من المعلولات اثنان او واحد فيه اثنينية وتركيب خارجي لزم ان لا يكون الجسم موجودا لتركبه
من الهيولى والصورة اللتين ليس احدهما علة للاخر وايضا لو كان ذلك حقا لزم ان لا يوجد في الوجود
موجودان في مرتبة واحدة وليس كذلك لان الطبايع الاربعة التي تركبت منها المواليد الثلثة لا ترتيب فيها
بين الانسان والفرس ولا بين نوع ونوع من النبات والمعادن ولا بين السواد والبياض والحلو والحامض
وغير ذلك بل يكون الانواع الحاصلة من هذه الطبايع متساوية في رتبة الوجود ومتساوية في
القرب من الباري فان الانسان لا يتقدم في الوجود على الفرس ولا نوع الكرم على التين وكذلك ساير الانواع
لا تقدم لبعضها على بعض لامتناع ان يكون احدهما علة للاخر فلا بد وان يصدر عن بعض احاد المعلولات
اكثر من واحد ويكون ذلك الواحد الذي يصدر عنه الكثرة لا محالة فيه كثرة فان الواحد من جميع الوجوه
يمتنع ان يكون يصدر الكثرة على ما مر تقريره فيجب ان يكون الواحد الذي يصدر عنه الكثرة فيه لا محالة
كثرة معنوية فلا يخلو اما ان يكون تلك الكثرة كلها حاصلا له من ذاته او من علته البسيطة او يكون البعض
من ذاته والبعض من علته لا جائز ان يكون كل تلك الكثرة من ذاته والا لم يكن واحدا بسيطا فلم يكن معلولا
للواحد البسيط ولا من علته البسيطة ايضا والا لزم ان يكون الواحد البسيط يصدر عنه اكثر من واحد
من غير واسطة وذلك محال فلم يبق الا ان يكون بعض تلك الكثرة من ذاته والبعض الاخر من علته البسيطة التي
لا كثرة فيها بوجه من الوجوه وبيان ذلك ان الواحد الحقيقي الذي هو المبداء الاول يجب ان يكون هويته ماهيته

مغايرة للمبدإ الاول ويكون مفهوم كونه صادرا عن الاول مغايرا لمفهوم كونه ذا هوية فيلزم ان يكون ههنا
امران معقولان لان احدهما الامر الذي صدر عن المبدإ الاول وهو المسمى بالوجود والامر الاخر هو الهوية اللازمة لذلك
الوجود وهو المسمى بالماهية فتلك الهوية من حيث وجوبها بالاول تابعة لذلك الوجود فان المبدإ الاول لو لم يكن فاعلا
لشيء لم يكن تلك الهوية حاصلة لكن الوجود من حيث العقل يكون تابعا للهوية المسماة بالماهية لان الوجود صفة للماهية
فاذا اضفنا تلك الماهية وحدها الى ذلك الوجود وجب تعقل الامكان فتعقل الامكان لازم للماهية بالنسبة الى
وجودها فاذا اضفنا تلك الماهية لا وحدها بل بالنسبة الى المبدإ الاول الى ذلك الوجود وجب تعقل الوجوب
بالغير فتعقل الوجوب بالغير لازم للماهية بالنسبة الى وجودها لكن بالنظر الى المبدإ الاول ولاجل ذلك يجوز
ان يتصف كل واحد من الماهية والوجود بالامكان تارة وبالوجوب اخرى ثم ذلك الوجود الصادر عن الاول
تعالى اذا اعتبرناه وحده قائما بذاته كان عاقلا لذاته واذا اعتبرناه بالنسبة الى الاول كان عاقلا للاول
ثم هذه الاعتبارات الكثيرة في الواحد بعضها للمعلول من ذاته وهي الهوية والامكان والوجود وتعقله
لذاته الا ان الهوية والامكان هما له من حيث انه بالقوة والوجود وتعقله لذاته هما له من حيث انه بالفعل واما البعض
الذي للمعلول من علته فهو وجوبه بتلك العلة وتعقله لها وهذه الكثرة المعنوية وان كانت موجودة في المعلول
لازمة له فهو في الخارج بسيط واحد هو العقل ويكون اسم العقل متناولا لهذه الاعتبارات المذكورة تضمنا
والتزاما فمجموع الاعتبارات التي للعقل ثمانية الماهية والوجود والامكان والوجوب اربعة امور وتعقل
الامور الاربعة اربعة اخرى فالوجود يكون في اول المراتب والهوية اللازمة لذلك الوجود في ثاني المراتب
باعتبار مغايرته للاول وكذلك التعقل للذات باعتبار تجردها عن المواد ثم التعقل للمبدإ اللازم له المستفاد
من الاول واما الامكان الذي له من ذاته والوجوب الذي له من الغير فهما من ثالث المراتب باعتبار تاخر الهوية عن
الوجود واما باعتبار تقدم الهوية على الوجود يكون الامكان والوجوب في ثانية المراتب مع الوجود ويكون
تعقل الامكان والوجوب في ثالثة المراتب ثم ان الهوية والامكان يتشاركان في كونهما حالة للمعلول في ذاته من حيث
انه بالقوة والوجود والتعقل للذات فهما يتشاركان في كونهما حالة في ذات المعلول من حيث انه بالفعل
الوجوب والتعقل للمبدإ فهما يتشاركان في انهما حالة يستفاد من المبدإ وهذه الاحوال الثلثة يعبرون
عنها بالتثليث الحاصلة في العقل الاول ويشترك الحالة الاولى والثانية في انهما حالة في ذات المعلول
واما الحالة الثالثة فهي له بالقياس الى المبدإ الاول وهي الحالة التي يعبر عنها بالتثنية والعقل وان كان فيه هذه
الكثرة الذهنية فهو في الخارج بسيط ولهذا قال الشيخ ولانه معلول فلا مانع من ان يتقوم بمختلفات يعني
انه يتقوم بالمختلفات الكثيرة في الذهن لا في الخارج كما يتقوم السواد في الذهن من لونيته هي الجنس وجامعيته
البصر هي الفصل والسواد في الاعيان شيء واحد لا تركيب فيه في الخارج واعلم ان هذه الكثرة المعنوية الموجودة
في العقل هي التي يحصل بها وجود الكثرة لكن يجب ان يحصل بالجهة والاعتبار الاشرف وهو تعقل وجوبه بالاول
معلول اشرف وهو العقل وبالاعتبار الاخس وهو تعقله لذاته ولامكانه اخس وهو النفس الفلكية وجرمه
فانه اذا استند معلولان احدهما اشرف من الاخر فانه يجب استناد المعلول الاشرف الى العلة الاشرف والمعلول
الاخس الى العلة الاخس كما مر تقريره من قاعدة الامكان الاشرف والاخس فيجب ان يكون الاعتبار الذي للمعلول
من ذاته وهو بالقوة ومن اخس الجهات كالامكان وتعقله علة لاخس المعلولين الذي هو جرم الفلك الذي هو
هيولى لصورته النوعية وان يكون الامر الذي هو بالفعل وهو تعقل الوجود والذات علة لما هو بالفعل
وهو النفس الفلكية التي يسمى صورة نوعية وان يكون الوجوب بالغير وتعقله له وهو اشرف الجهات علة
لاشرف المعلولات وهو العقل كما مر تقريره وقال الظاهر لونين من المشائين ان العقل الاول وهو الصادر عن
البارئ جل جلاله لما كان فيه الجهات الثلثة المذكورة فيكون الوجوب بالاول تعالى وتعقله له علة لعقل ثان

المعلول

وامكانه

وامكانه في نفسه وتعقله له علة لجرم الفلك الاقصى وتعقله لوجوده وذاته علة لوجود نفس ذلك الفلك
ثم العقل الثاني فيه الجهات الثلثة ايضا فيكون بالجهة الاشرف فيه علة لعقل ثالث والاخس علة لكرة الثوابت
والاوسط علة نفسه والعقل الثالث بجهة الاشرف علة لعقل رابع والاخس علة لكرة زحل والاوسط
علة لنفسه وهكذا الى ان ينتهي الامر الى فلك القمر الذي هو آخر الاجسام الفلكية ثم عقل فلك القمر وهو العقل
العاشر يحصل منه باعتبار تعقل امكانه لنفسه هيولى العالم العنصري المشتركة بين جميع العناصر الاربعة و
يحصل منه باعتبار تعقل ماهيته صورة العناصر ويحصل منه ايضا باعتبار تعقل وجوب الوجود لمبدإه
نفوسنا الناطقة وانما يكون ذلك بمعاونة الاجرام السماوية المناسبة وحركاتها المتغيرة فان العقل لما كان من
الامر الثابت لا يكون علة لامر متغير او حادث الا بواسطة امر متغير ولما كانت الاجسام العنصرية يشترك
كلها في هيولى واحدة وتتباين بالصور النوعية المختلفة وكان كل واحد من الهيولى المشتركة والصور المختلفة
قابلا للتغير والحركة في نفسه وجب ان يكون العلة للمادة المشتركة امر مشترك في الاجرام الفلكية وان يكون
العلة للصور المختلفة امر مختلف فيها لكن الامر المشترك بين الافلاك كونها طبيعة خامسة مقتضية للحركة
المستديرة الدائمة فناسب ان يكون هذا الامر المشترك علة لوجود امر مشترك وهي المادة والامر الذي يفترق فيه
الافلاك هو اختلافها في الحركات [illegible] فناسب ان يكون ذلك علة لصورها النوعية المختلفة الاشتراكات بازاء
الاشتراكات والافتراقات بازاء الافتراقات ويكون العقل هو الذي يفيض منه المادة بمعاونة الحركات الفلكية
الدورية ويكون في تلك المادة رسم صور العالم السفلي باعتبار الانفعال الذي فيها كما ان في العقل الفعال رسم تلك
الصور باعتبار الفعل الذي فيه فاصل وجود المادة انما هو من العقل الفعال وكونها بحيث تقبل الحركة والتغير
من الاجرام الفلكية وتخصصها بصورة معينة دون غيرها من الصور الاخرى لا يكون حاصلا لها من ذلك
العقل الثابت الغير المتغير فيجب ان يكون ذلك لها من امر متغير وليس ذلك الا من الاجرام الفلكية فان المواد بسبب
اختلاف نسبتها الى تلك الاجرام الشريفة يحصل لها استعدادات مختلفة تقبل بها من العقل المفارق صورا واعراضا
مختلفة وربما يكون الاستعداد الخاص لبعض المواد من بعض الاجرام العنصرية كالنار المعدة للماء بالتسخين الشديد
لصيرورته هواء فيفيض الجوهر العقلي على مادة الماء صورة الهوائية عند كمال الاستعداد ولما كانت المواد
العنصرية لها استعدادان احدهما عام وهو الذي يكون نسبة جميع الصور اليها واحدة وثانيهما هو الاستعداد الخاص
الذي يترجح نسبته لقبول احدى الصور دون غيرها فيفتقر المادة في حصول الصورة المخصوصة الى حصول هذا
الاستعداد الخاص بعد العام فان مادة الهواء مستعدة لقبول صورة النارية والمائية على السواء الا
ان غلبة الحرارة عليها مما يجعلها اولى لقبول صورة النارية من المفارق كما انها عند غلبة البرد عليها يصير اولى
لقبول صورة المائية عند حصول الاستعداد بسبب البرودة فيخلع المادة حينئذ الصورة الهوائية ويلبس الصورة
المائية فاذا وجدت المادة المشتركة الذي للاجسام السفلية من المفارق ووجد منه ايضا صورها
المختلفة واعراضها بسبب معاونات الاجرام الفلكية ثم وجود العناصر الاربعة ثم انها بسبب تاثير الاجرام العلوية
فيها يمتزج امتزاجات كثيرة مختلفة ويحصل من ذلك الامتزاج الآثار العلوية والمعادن والنبات والحيوان في
كل ذلك من واهب الصور فالاجرام السماوية بسبب الحركات [illegible] المختلفة والاتصالات المتنوعة من
المقابلة والمقارنة والتثليث والتسديس والتربيع وغير ذلك من الانفراج الذي يختلف به مطارح شعاعاتها
لان المفيدة للاستعداد المتنوعة وهذه الاجسام التي لدينا والعقل المفارق بسبب تلك الاثار يفيض منه الصور
والنفوس والاعراض على كل قابل مستعد فيلزم بذلك وجود هذا العالم ويستمر تجدد الحوادث الى غير النهاية فالخير
فايض من المبدإ الاول بواسطة العقل الاول والمبادي العقلية على جميع الموجودات من غير بخل بافادة الخيرات
وافاضة الكمالات وعدم حصول بعض كمالات لبعض الموجودات انما هو لقصوره عن قبول ذلك الكمال الافضل

في المبادي الفياضة بالطبع كافاضة نور الشمس بالطبع على كل قابل مستعد من الاجسام الهوائية والمائية والارضية
وغير ذلك فالفيض على هذه الاجسام وان كان متساويا الا ان قبولها للنور مختلف بحسب اختلاف استعداداتها
فان قبول الارض اكثر من قبول الهواء وينعكس الشعاع من الماء والمراة اكثر مما ينعكس من الارض فاختلاف القبول
للشعاع لم يكن من الشمس فانها فياضة بالطبع بل الاختلاف في استعداد المواد فكذلك يكون الحال في افاضة الاشعة
العقلية والكمالات الجسمية من العقول المفارقة فالفيض من المبادي العقلية انما يحصل لتغير القوابل واستعدادها
لا لتغيرها في ذاتها والا لو جاز عليها التغير لكان بسبب تغير علتها الفاعلة وتغير العلة الفاعلة لتغير ما فوقها من
العلل وهكذا يذهب التغير في الارتقاء حتى ينتهي التغير الى الواجب الوجود لذاته وذلك محال وههنا دقيقة هي
انا بينا فيما سلف ان الصور النوعية التي حكم المشاؤن بجوهريتها اعراض فلا يكون الجسم جوهرا محضا فيجوز ان يكون
النفس والجسم علة لعرض على ما عرفته وحينئذ فلا يكون قولهم ان الصور النوعية صادرة عن العقل المفارق متعينا
لجواز ان يكون صادرة عن النفوس الفلكية او اجرامها او غير ذلك واما النفوس الناطقة والجسم يعني الهيولى المشتركة
بين العناصر الاربعة فلا يجوز صدورها الا من العقل المفارق لكن بمعاونة الاجرام العلوية على ما مر تقريره
فان قلت انا جوزنا صدور الحوادث والامور المتغيرة عن العقول الثابتة الدائمة بواسطة الاستعدادات المختلفة
ومعاونة الحركات الفلكية فلم ما جوزتم صدورها عن الواجب لذاته عند حصول الاستعدادات المختلفة للمواد بسبب
الحركات السماوية ولا يلزم من التغيرات الواقعة في هذا العالم تغير الواجب لذاته كما لم يلزم تغير العقول على تقدير ان
يكون جميع هذا العالم حاصلة من العقول قلت الجواب عن هذا من وجهين الاول انه لو جاز ان يكون الحوادث
والتغيرات الحاصلة في مواد هذا العالم صادرا عن الواجب لذاته فاما ان يكون حاصلة قبل الوجود العقول
والافلاك وترتيبها او بعد ذلك والاول باطل اذ قبل وجود العالم العقلي والفلكي لا يمكن ان يفرض حركة واستعداد
مادة لان الاستعدادات انما هي حاصلة من الحركات الفلكية والافلاك انما تحصل من العقول وحركاتها انما هي
لتشبهها بها فلا يمكن ان يكون الحركات والاستعدادات الحاصلة بسبب العقول والافلاك متقدمة عليها والثاني
باطل وهو ان الحوادث والتغيرات صادرة عنه بعد حصول العقول والافلاك وترتيبها لانه لو جاز ذلك
كان فعله تعالى ينقسم الى ما يكون في المادة من الحوادث والى ما لا يكون في المادة وهو المعلول الاول الذي هنا
انه اول صادر منه فيلزم ان يكون متكثرا في ذاته وعرفت استحالته الجواب الثاني لو جاز صدور الحوادث عن
الواجب لذاته بلا واسطة مع ان بعض العقول يصدر عنه عقل ونفس وجرم سماوي يلزم ان يكون ذلك العقل
المعلول العقل آخر اشرف من الحوادث الحاصلة من الواجب في المواد العنصرية فيكون معلول معلوله اعني العقول
والنفوس والاجرام الفلكية اشرف من معلوله اعني الحوادث الحاصلة في المواد وذلك ظاهر البطلان بما عرفته
من قاعدة الامكان الاشرف والاخس فيجب ان يكون المعلول الصادر عن الواجب لذاته واحدا ازليا والا لزم تغيره تعالى
لانه اذا صدر عنه الامور الكثيرة المتغيرة وجب تغيره اذ التغير انما يكون لتغير الفاعل فقط فلا يمكن ان يصدر
عنه الحوادث المادية والمتغيرات الزمانية لكثرتها ولكونها ابتداء زمانيا فلا يصلح ان يكون معلولة للواجب
تعالى من غير واسطة لما عرفت ان معلوله لا يمكن ان يكون الا واحدا ازليا فلا يقال ان العقل لما لزم من تعقله لامكان
نفسه جرم فلكي او عنصري وجب ان يكون كل ممكن تعقل امكانه ان يصدر عنه شيء فان الحكماء لم يقولوا بان تعقل
الامكان كيف كان يحصل منه شيء بل يقولون ان العقل لخصوصية ذاته بحسب اعتبار تعقله لامكانه يصدر عنه جرم الفلك
ولذا فعل لخصوصية ذاته بتوسط امر آخر شيئا لا يلزم ان يشاركه في ذلك ما ليس له تلك الخصوصية فلا يلزم ان يكون
النفس تعقل بتوسط تعقل امكانها شيئا لان تعقل الامكان ليس علة تامة وصدور الفعل بل هو شرط في ذلك فيكون
جزء العلة التامة فيكون المجموع من العقل وتعقله لامكانه غير المجموع من النفس وتعقلها لامكانها وتعقل الامكان
الذي هو جزء كل واحد من المجموعين وان كان احدهما مساويا للآخر من حيث كونه تعقلا للامكان فلا يكون احد المجموعين

مساويا

مساويا للمجموع الاخر وحينئذ لا يلزم ان يكون معلول احد المجموعين معلولا للمجموع الاخر وتعقل الامكان لما كان
امرا زائدا على نفس الممكن في الذهن وكان الوجود الذهني ليس بعديم صرف جاز ان يصدر عنه بحسب هذا الاعتبار شيء و
الهيولى لا يكون حادثة لانها لا قابل لها ولا شيء من الحادث لا قابل له ينتج من الثاني ان الهيولى غير حادثة اما بيان الصغرى
وهو انه لو كان لها لزم ان يكون للهيولى هيولى الى غير النهاية وذلك محال واما الكبرى فبينة فان الحادث لا بد له من استعداد
قابل فانك قد عرفت ان الفاعل اذا لم يتغير فلا بد في وجود الحادث من تغير القابل فاذا لم يكن للهيولى قابل فلا يمكن ان
تحصل حادثة حدوثا زمانيا وان كانت هي وسائر الممكنات حادثة بالحدوث الذاتي الذي عرفته وزعم المشاؤن
ان العقل الاخير وهو العاشر عندهم يصدر عنه صور العناصر والمواليد الثلاثة التي هي المعادن والنبات والحيوان
حتى ينتهي الوجود في الترتيب الى النفس الناطقة وهي التي يقف عندها ترتيب الوجود العقلي فهي اول مراتب الوجودات
المجردة لافتقارها الى الاستكمال بالالات البدنية فالوجود يبتدئ من الاشرف فالاشرف حتى ينتهي الى الاخس
فالاخس وهي مراتب المبدء وهي اربعة مراتب فالاول منها مرتبة العقول المجردة من العقل الاول الى العقل الاخير و
المرتبة الثانية مرتبة النفوس الناطقة الفلكية من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى مع كواكبها والمرتبة الثالث
مرتبة الصور النوعية من صورة الفلك الاعلى الى صورة الادنى العناصر والمرتبة الرابعة مرتبة الهيوليات من هيولى
الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة التي للعناصر الاربعة واما مرتبة العود فانها خمسة مراتب المرتبة الاولى مرتبة
الاجسام البسيطة النوعية من اقصى الفلك الاعلى الى آخر العناصر التي هي الارض المرتبة الثانية مرتبة صور المركبات
الثلثة الحادثة بعد التركيب كصور المعادن والنبات والحيوان والمرتبة الثالث مرتبة النفوس النباتية والمرتبة الرابعة
مرتبة النفوس الحيوانية والمرتبة الخامسة مرتبة النفوس الناطقة البشرية وقد عرفت في العلم الطبيعي ان لها
اربع مراتب فادناها هو العقل الهيولاني واوسطها هو العقل بالملكة ثم العقل بالفعل واعلى المراتب هو مرتبة العقل
المستفاد ثم النفس القدسية وهما نهايتا مراتب النفس الناطقة في العود فمراتب المبدء واشرفها ما قرب من المبدء
الاول ثم يليها على الترتيب النازل حتى ينتهي الى آخر المراتب وهي اخسها ومراتب العود بالعكس فانها تبتدئ من اخسها حتى ينتهي
الى اشرفها وهي العقل المستفاد والنفس القدسية ومما يليق بهذه القاعدة ان النفس الناطقة الانسانية لها جهتان
احدهما وجوب بالعلة وثانيهما امكان من ذاتها وبسبب ذلك حصل لها وجه الى عالم القدس باعتبار وجوبها
بالعلة ووجه الى العالم الحسي باعتبار امكانها ثم قال المشاؤن ان العقول والافلاك لما كانت حاصلة من اختلاف
الجهات العقلية الموجودة في العقل على ما ذكرنا انه يحصل عن العقل عقل وفلك ونفسه فلا يلزم من وجود
الجهات في كل عقل انه يحصل عنها عقل وفلك ونفسه والا لزم عدم تناهي العقول والافلاك وعرفت استحالة
ذلك ثم ان العقول اما مختلفة بالنوع على ما هو المشهور او بالكمال والنقص على ما هو الحق وعلى كلا التقديرين
فلا يلزم ان يحصل عن كل عقل بسبب الجهات المذكورة شيء فان لبعضها خصوصية بحسب نوعه او شدة نورية يجب
ان يصدر عنه باعتبار تلك الجهات عقل وفلك ونفسه ولبعضها له خصوصية بحسب نوعه او ضعف نورية يمتنع
ان يصدر عنه باعتبار الجهات عقل وفلك ونفسه وحينئذ لا يلزم من صحة قولنا ان كل اختلاف فهو عن اختلاف
ان يكون عن كل اختلاف اختلاف فان الموجبة لا يجب ان ينعكس كنفسها كلية بل عكسها موجبة جزئية فهذا خلاصة
ما ذكره المشاؤن في ترتيب الموجودات وفيه عدة احكام لا يمكن الجزم بصحتها مما ذكروه منها انه لا يمكن
الجزم بان العقل الاول الصادر عن العلة الاولى صدر عنه الفلك الاقصى ومنها انه ليس في كلامهم ما يدل
على ان العقول متوالية في الترتيب بحسب توالي الافلاك ولا ان الاجرام الفلكية هي الافلاك التسعة فقط و
منها ان الجزم غير حاصل بان الاعتبارات المذكورة في العقل هي التي حصل منها الموجودات العقلية و
الجسمية دون غيرها ولا ان العقل الواحد يكون علة للفلك الكلي بما فيه من الافلاك والكواكب ولا ان النفس
المتعلقة بكل فلك كلي واحدة ومنها ان الجزم لا يحصل لنا بما ذكروه ان فلك الثوابت بما فيه من الكواكب التي

لا يحصل حصلت من العقل الثاني وكذلك فلك زحل من العقل الثالث وفلك المشتري من العقل الرابع وهكذا على
الترتيب الى ان يكون العقل العاشر هو العلة لعالم الكون والفساد بما فيه من الصور والنفوس النباتية والحيوانية
والاظهر ان الاوائل من الحكماء رضي الله عنهم لم يحكموا بهذه الاحكام في ترتيب الوجود على سبيل الجزم اليقيني
وكيف يحكمون بذلك مع عدم استنادها الى حجة برهانية بل الحق انهم لما صعب عليهم تفصيل هذا الغموض ودقته لانهم
هم المتأنون لهذه العلوم والمتأنون العلوم ستعذر عليهم التفاصيل فلا جرم طرقوا لمن ياتي بعدهم وسهلوا عليهم هذا
الباب بذكر انموذجا ومثالا في كيفية صدور الكثرة عن الواحد وكيفية ترتيب الوجود فيتيسر لهم بهذا الا
نموذج على الاذكيا تفصيل هذا الباب بحسب الطاقة البشرية والذي يجزم به العقل في هذا الباب ان العقول المجردة
يجب ان يستمر نزولها الى اخر مراتبها وان العقول التي تصدر عنها الافلاك لا بد وان يستمر نزولها بحسب استمرار
نزول الافلاك اذ لو كانت لا ينقص عدد الافلاك عن عدد العقول وان العقل باعتبار واحد وجهة واحدة يمتنع
ان يصدر عنه شيئان فصاعدا وما عدا ذلك من الاحكام فلا يقام على اكثرها برهان ثم الجهات الثلثة التي
هي تعقل الماهية وتعقل الوجوب بالغير والامكان اذا جعلنا تعقل الوجوب علة لعقل يبقى في العقل جهتان
هما تعقل الماهية والامكان فكيف يصح ان يكونا علة لجرم الفلك ونفسه مع كون الجرم له هيولى وصورة جرمية
واخرى نوعية ثم الفلك الذي فيه الكواكب الثابتة التي لا يحصى كثرة والنفوس المتعلقة بها كيف يصح ان يكون
الجهات الثلثة المذكورة علة لهذه الكثرة التي لا يحصى لان الكواكب الثابتة ان كانت مختلفة بالنوع فيجب ان لا يكون
حاصلة بمجرد اعتبار جهتين المذكورتين بل يحتاج في وجودها الى جهات لا يحصى كثرة وان كانت تلك الكواكب
متفقة بالحقيقة والنوع فيفتقر لا محالة الى مميزات ومخصصات كثيرة من الاوضاع والاحياز وغير
ذلك من الاعراض ويفتقر هذه المخصصات والمميزات المختلفة الى جهات كثيرة مختلفة عقلية لا يحصى ولعدم
دخولها تحت تاثير الحركات الحادثة الفلكية لا يجوز ان يكون تلك العوارض والمخصصات المختلفة لاحقة بسبب تلك
الحركات الحادثة فبطل ان يكون الجهات الثلثة علة لتلك الكثرة ثم قد عرفت ان جميع الاجرام الفلكية بسيطة
فلها طبيعة واحدة فتخصص كل كوكب بموضع معين لا يجوز ان يكون من لوازم ماهيته لاستواء نسبته الى جميع المواضع
التي للفلك فيفتقر التخصيص لا محالة الى مخصص يخصصه بالموضع المعين والوضع المعين دون غيرهما ثم كل كرة
من كرات السيارات السبعة مشتمل على عدة كرات بعضها محيط بالارض كالممثلات والحوامل وبعضها غير محيط
كالتداوير وفي كل حامل كوكب ولكل كرة من تلك الكرات والكواكب طبيعة مغايرة لطبيعة باقي الكرات والكواكب
وحركة مخالفة لحركاتها ولكل واحد من الكرات مادة وصورة وشكل ومقدار ونفس ناطقة وهذه الكثرة
لا تفي بها الجهات الثلثة المذكورة والحق ان لكل فلك ولكل كوكب بل لكل نوع من الانواع يفتقر في وجوده الى علة عقلية
منها وجوده وتلك العلل العقلية والذوات النورانية الموجودة في عالم العقل الوف الوف وليس في طاقة
البشر حصرها وعدها كما قال تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو وقد ذكر الشيخ الالهي في حكمة الاشراق طريقة في بيان
الوجود وكيفية حصول الكثرة عن الواحد الحق وهي اوثق واجود من طريقة المشائين فقال ان العقول المجردة
كثيرة جدا ولا بد لها من ترتيب فانه كان الصادر عن الواجب لذاته لا محالة عقل واحد هو اقرب الموجودات اليه
ثم انه يحصل من هذا العقل الاول ثان ومن الثاني ثالث ومن الثالث رابع ومن الرابع خامس وهكذا يذهب الانوار
العقلية في النزول الى ان يحصل في هذه السلسلة مبلغ كثير من العقول ثم ان هذه الانوار العقلية الحاصلة
من النور الاول بتوسط العقل الاول وبتوسط بعضها بعضا على الوجه المذكور ليس بينها وبين النور الاول حجاب
اذ الحجاب انما هو من لوازم المادة وتوابعها فهي تشاهد النور الاول ويقع عليها شعاعه ثم ينعكس النور
من بعضها على بعض فكل نور عقلي عال في المرتبة يشرق على كل ما تحته في المرتبة وكل نور سافل في المرتبة يقبل الشعاع
النوري من نور الانوار بتوسط كل واحد مما فوقه في المرتبة حتى ان النور العقلي الثاني يقبل من النور الفايض

من البارى

من الباري تعالى مرتين مرة بغير واسطة ومرة اخرى بتوسط النور الاقرب العقلي واما النور العقلي الثالث
فانه يقبل من النور الفايض منه تعالى اربع مرات ما يقبله منه تعالى بغير واسطة وما يقبله منه بتوسط العقل
الاول وما ينعكس عليه منه مرتين من الثاني واما النور العقلي الرابع فانه يقبل من النور الفايض ثمان مرات اربع مرات
ما حصل للنور الثالث من انعكاسها فوقه ومرتان من الثاني ومرة من النور الاقرب العقلي ومرة اخرى من النور الاول
واما النور العقلي الخامس فينعكس النور الفايض عليه مما فوقه ستة عشر مرة ثمان مرة مما انعكس من النور العقلي الرابع
واربع مرات ما انعكس على الثالث ومرتان من الثاني ومرة من النور العقلي الاقرب ومرة من نور الانوار تعالى بغير واسطة
وهكذا الى ان الانوار الفايضة العقلية يتضاعف كلما نزلت حتى ينتهي الى مبلغ كثير لا يمكن ان يحيط بمبلغها قوى البشر
في هذا العالم فيحصل من كل واحد من هذه الاشراقات ممن كان نوعا على من كان نور مجرد عقلي فهذا هو احد الوجوه الذي
يتكثر الانوار المجردة بسببه ثم ان هذه الانوار المجردة الحاصلة لما لم يكن بينها وبين نور الانوار ولا بينها وبين
بعضها بعضا حجاب لما ذكرنا ان الحجاب انما هو من خواص الابعاد وشواغل الاجسام فيكون كل واحد منها يشاهد
نور الانوار والانوار العقلية ايضا والمشاهدة غير الشروق وفيض الشعاع وبرهانه ان العين متى قابلت
لا محاله وشروق شعاع وهما متغايران فان شروق الشعاع يقع على العين حين كانت واما المشاهدة للشمس
فلا يكون الا مباينا للمبصر حين يكون المبصر على مسافة قريبة او بعيدة ولو كان الجفن نوريا او كان المبصر الشمسي
في القرب كالجفن لزاد الشعاع والمشاهدة واذا علم ان المشاهدة غير الشروق وفيض الشعاع فيحصل من مشاهدة
كل عال واشراق نوره على كل واحد من الانوار السافلة من غير واسطة وبواسطة بعضها بعضا جملة اخرى
من الانوار المجردة العقلية مثل ما حصل من الاشراقات فيتضاعف الانوار العقلية بسبب الانعكاسات الاشراقية
والمشاهدية وانما حصل من كل اشراق ومشاهدة نور عقلي لان الاشراقات الكثيرة المتعددة اذا وقعت
على حي لا يغيب ذاته عن ذاته فانه حينئذ يكون له شعور بكل واحد مما يشرق عليه من الانوار العقلية ويزداد بها
فيحصل من كل واحد من هذه الاشراقات ومن كل واحد من مشاهدات الانوار وانعكاساتها نور مجرد عقلي
بخلاف ما اذا كانت الاشراقات المتعددة واقعة على ميت كالاجسام فانها وان تمايزت تمايز العلل كالكواكب
والسرج الواقعة على جسم لا انه لا شعور له بتلك الاشراقات ولا يزداد بها فلا جرم لا يحصل من تلك
الاشراقات شيء من الانوار العقلية وهذه الانوار العقلية الحاصلة باعتبار احاد الاشراقات التامة
والاشعة الكاملة وكذلك باعتبار احاد المشاهدات كلها مترتبة في النزول العلى وهي الانوار العقلية الاصول
ثم انه يحصل من هذه الاصول النورية العقلية باعتبار الجهات العقلية التي فيها ومشاركات تلك الجهات المحبية
ومناسباتها الغريبة اعداد من الانوار العقلية فان الانوار المجردة العقلية لا بد فيها من جهات عقلية ومشاركات و
ومناسبات ومباينات بين تلك الجهات هي العلة لوجودها في عالم الاجسام والمثال وذلك كما بمشاركة جهة
الاستغنا مع الشعاعات او بمشاركة جهة الفقر معها او بمشاركة جهة القهر معها او بمشاركة جهة المحبة
معها وكذا مشاركة جهة الاستغنا مع القهر تارة او مع المحبة اخرى وغير ذلك من التراكيب وكذا بمشاركة اشعة
تلك الانوار بعضها مع بعض وكذا بمشاركة المشاهدات بعضها مع بعض في المشاهدات مع الاشعة او بمشاركات
ذواتها الجوهرية وغير ذلك من التركيب في الاعتبارات العقلية التي لا يعرفها ولا يحيط بها الا الباري تعالى
وخواص ملائكته فيحصل من كل جهة من هذه الجهات بانفرادها وبمشاركة كل اثنين من تلك الانوار فجهة من
الجهات شيء كذا بين ثلثة او اربعة فصاعدا شيء وعلى هذا حكم كل جهة مع المناسبات التي بينها ويحصل بمشاركة
اشعة انوار الجميع لا سيما الاشعة الضعيفة النازلة في الجميع غير ما حصل منها بالاعتبارات المذكورة الثوابت
وكرتها وكذا صور الثوابت فانها حصلت باعتبار مشاركة اشعة بعضها مع اشعة بعض مع اعتبار جهة الاستغنا
والمحبة والقهر والمناسبات الغريبة العجيبة التي بين الاشعة الكاملة الشديدة ويحصل من باقي الانوار الحاصلة

من الاشعة والمشاهدات ومابينها من المناسبات والمشاركات الاجسام الفلكية والكوكبية والبسائط العنصرية ومركباتها وكل ما تحت كرة الثوابت من الاجسام المذكورة فبإزاء كل واحد منها نور مجرد من هذه الانوار وتسمى هذه الانوار بارباب الاصنام النوعية وطلسمات البسائط والمركبات العنصرية وهي المسماة بالمثل الافلاطونية وصاحب هذه الطريقة لما راى الثوابت وملحقاتها من الاجسام ليست مرتبة في الكمال والنقصان والشرف والخسة بحيث يكون كلما هو اعلى اشرف واكمل مما هو اسفل والا لما كانت الشمس اشرف مما هو فوقها من الكواكب العلوية بل بينهما تكافؤ من وجوه لا يجعل عللها من الانوار المجردة الطولية التي هي الاصول المترتبة الغير المتكافئة فان المعلولات المتكافئة يجب ان يكون عللها لا محالة متكافئة فجعل عللها من الطبقة الثانية العرضية وهي ارباب الاصنام والطلسمات المتكافئة الحاصلة بسبب المشاركات والمناسبات الواقعة بين الانوار الاصلية الطولية على ما ذكرنا ولما كان الفلك الاعلى اشرف من جميع الافلاك الذي تحته على الاطلاق شوقا وعشقا وقوة وعظما جعل علته اشرف العلل وهو العقل الاول والنور الاقرب ويصدر عنه مع ذلك نور مجرد عقلي وذلك لان النور الاقرب له فقر في نفسه وغنى بالاول تعالى وهو يعقل غناه بالاول ووجوبه به وهو هيئة نورية ويعقل فقره في نفسه وهو هيئة ظلمانية فيه فباعتبار غنائه بالاول تعالى ووجوبه به ومشاهدة جلاله وعظمته يصدر عنه نور مجرد عقلي وباعتبار مشاهدته للباري تعالى ولنفسه يستغسق ويستظلم نفسه بالنسبة الى ذاته تعالى لكون النور الاتم يقهر النور الاضعف فيظهر فقره له فباعتبار استغساقه واستظلامه بالقياس اليه وظهور فقره له يحصل منه ظل هو الفلك الاول الذي لا اعظم منه فالنور القائم ضوء منه والجرم الاعلى ظله وظله انما هو لظلمة فقره وهذا الكلام فيه نظر فان لقائل ان يقول لم صدر عن النور الاقرب بسبب الاستغساق والفقر الحاصل له بالنسبة الى الباري جل جلاله ولم يصدر عن النور الثاني والثالث والرابع وغير ذلك من الانوار بسبب تلك الهيئة مع كون تلك الهيئة في الانوار العقلية السافلة ابلغ منها في النور الاقرب لان الانوار كلما نزلت في مرتبة العلية والمعلولية قل نورها وضعف ضوؤها فيناسب حصول الاجسام البسيطة منها بتلك الجهة الظلمانية ثم ان العالم المثالي الذي هو الطف من العالم الحسي يشتمل على كثرة من الافلاك والكواكب والعناصر والمركبات فلا بد ان يكون له علل من الانوار المجردة افضل واشرف من علل عالم الحس ولم يذكر ذلك ولا اشار اليه بشيء واعلم ان هذا الموضع احد المواضع الصعبة المشكلة التي لا يمكن الانسان الكامل ان يعرفها على التحقيق في هذا العالم الذي هو عالم الغربة اللهم الا ان يكون بعد المفارقة بالكلية والذي يمكن ان يقال من جهة الاقناع الذي في ان الطبقة الاولى الطولية من الانوار المجردة لا يحصل عن شيء منها شيء من الاجسام لشدة نوريتها وقوة جوهريتها وضعف جهة الظلمانية ولانه لو حصل من بعضها جسم لوجب ان يحصل من كل واحد منها جسم ويكون تلك الاجسام مرتبة كترتب عللها العقلية وليس للاجسام هاهنا ذلك الترتيب لما ذكرنا من التكافؤ الذي بينها فالانوار المجردة الحاصلة من هذه الطبقة الطولية وهي الطبقة الثانية العرضية وهي ارباب الاصنام ينقسم الى قسمين احد القسمين يحصل من جهة المشاهدات التي من الانوار المجردة من الطبقة الطولية والقسم الثاني يحصل من جهة الاشراقات التي لها ولما كانت الانوار المجردة من ارباب الاصنام الحاصلة من جهة المشاهدات العقلية اشرف مما يحصل من جهة الاشراقات وكان عالم المثال الخيالي افضل من العالم الحسي وجب ان يكون الانوار الحاصلة من جهة المشاهدات علة للحسي الاشرف للاشرف وعلى الاخس الاخس على ما في كل واحد منهما من التكافؤ المذكور فان الافلاك والكواكب والعناصر والمركبات العنصرية والنفوس المتعلقة بها وبالجملة فكل ما في عالم الحس فمثله موجود في عالم المثال ويجب ان يكون لكل واحد من قسمي ارباب الاصنام اعني القسم الحاصل من جهة المشاهدة والحاصل من جهة الاشراقات عقل هو اعظمها شوقا وعشقا ونورا هو علة للفلك الاعلى الذي فيه كما ان الفلك الاعلى المحيط بكل واحد من

للعالم المثالي ومما يحصل من جهة الاشراقات علة للعالم

من العالمين

من العالمين لا يدانيه شيء مما تحته من الاجسام ولا يكافئه بل هو اكمل من الكل وقاهر له فكذلك حكم العقل الذي هو علة له بالنسبة الى الانوار العقلية الذي في طبقته الثانية العرضية فهذا غاية ما يمكن ان يدركه القوى البشرية المتعلقة بالقوالب البدنية الانسانية فيجب علينا ان نتكلم بعد هذا الفصل على الانوار المجردة ارباب الاصنام الذي يسميها افلاطون الالهي بالمثل النورية وعلى العالم المثالي الذي يسميه افاضل الحكماء بالمثل المعلقة

الفصل العاشر في تحقيق المثل الافلاطونية النورية وهي الانوار المجردة ارباب الاصنام النوعية

هذه المثل النورية هي التي يقول باثباتها جميع الحكماء المتألهين الاقدمين ولا يكفي في اثباتها مجرد البرهان بل يحتاج في ادراكها الى تلطيف ورياضة للنفس وحدس صائب وذوق وكشوف واعتبارات عقلية وتجريدات نفسانية وحكماء المشائين لما كانت حكمتهم بحثية صرفة غير مشوبة بالذوق والكشف والتأله الرباني لا جرم لم يتيسر لهم اثبات هذه المثل النورية فاعرضوا عنها ونسبوا ما ذكره الاوائل رضي الله عنهم فيها الى الاقناع والخطابة وضعف الحكمة في زمانهم ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور ومن لم يعلم يعرف ومن لم يسلك لم يصل وقد استدل الشيخ الالهي المتعصب لهم على اثباتها بوجوه الوجه الاول ما ذكره في مطارحاته فقال ان القوى النباتية وهي الغاذية والنامية والمولدة اعراض على رأي الاوائل والمتأخرين اما على رأي الاوائل فلحلولها في محل كيف كان واما على رأي المتأخرين فلحلولها في محل يستغني عنها على ما هو اصطلاح الفريقين فهذه القوى على مذهب المشائين موجودة في موضوع فان صور العناصر كافية في تقويم وجود الهيولى ولا لمانع وجود العناصر والممتزجات العنصرية واذا كانت الصور كافية في تقويم الهيولى لزم ان يكون القوى الثلاثة اعراضا قائمة في محالها لا جواهر فان قالوا بان العناصر وان كانت مستغنية عن صورة اخرى يقوم وجود الهيولى وماهية الجسم الا ان المجموع جوهر وهو غير الافراد والقوى مقومة لوجود المجموع الجوهري ومقوم وجود الجوهر جوهر فالقوى جوهر يقال انا لا نسلم ان المجموع جوهر ليلزم ان يكون مقوم وجوده جوهرا فان المجموع هو العناصر الاربعة الباقية صورها على رأيكم وهي جواهر واجتماعها عرض فاذا كانت الصور باقية في المركبات واحيازها متعددة والكيفيات التي يحصل بها الفعل والانفعال في كل عنصر منها حصة غيرها في الاخر وكذلك القوى التي لها لا بد وان يكون في كل واحد حصة يخالف ما في الاخر فالهيئة التي لكل واحد من تلك العناصر سواء كانت قوة او غير قوة مغايرة للهيئة الاخرى الموجودة في العنصر الاخر فان الهيئة الواحدة يمتنع حصولها في المحال المختلفة وتلك الهيئة كيف كانت يستغني عنها محالها وكل حال يستغني عنه محله على رأيكم عرض فالقوى الثلاثة المذكورة من الغاذية والنامية والمولدة الحالة في الحيوان والنبات عرض فكيف يمكن ان يقال ان القوة النامية او المولدة جوهر بمعنى ان كل واحد منهما موجود لا في موضوع مع ان كل واحد منهما تبطل مع بقاء الماهية التي كانت حالة فيه من نبات وحيوان وكل ما كان كذا فهو عرض لا جوهر وكذا حكم سائر القوى الظاهرة الخمسة والباطنة ايضا حكم القوى النباتية الثلثة في ان جميعها اعراض فان قال [illegible] ان هذه القوى ذوات آثار ظاهرة وذلك يدل على جوهريتها فيقال لهم ان حصول الآثار لا يختص بالجواهر فان للاعراض آثارا ايضا كالحركات والبرودة والرطوبة واليبوسة وغيرها من الاعراض فان قالوا بان الاعراض غير مؤثرة بل هي معدة القابل لحصول الاثر من الواهب فهكذا نقول في القوى التي ذكرتموها فان احالة الغذا الى شبيه جوهر المتغذي وحصول التوليد والتصوير انما يصح من واهب الصور فاذن لا فرق بين الجواهر والاعراض في التأثير فكون احدهما اولى بالجوهرية من الاخر فالحق الذي لا ريب فيه ان كل قوة حالة في البدن منطبعة فيه فهو من قبيل الاعراض واذا كانت هذه القوى اعراضا فالحامل لها اما الروح او الاعضاء فان كان هو الروح الذي هو دائم في التحلل والتبدل فيتبدل القوى الحالة بتبدل محالها وان كان الحامل لتلك القوى هو الاعضاء ومعلوم ان عضو من الاعضاء البدنية الا وللحرارة عليه سلطنة ولما كانت الاجسام النباتية لاشتمالها على حرارة ورطوبة وللحرارة من شأنها تحليل الرطوبة فاجزاء النبات يتحلل ويتبدل دائما فاذا بطل جزء من المحل بطل ما فيه من القوة وتبدل

الباقي بورود الوارد من الغذا فالحافظ للمزاج بالبدل الوارد والمستبقي له زمانا يمتنع ان يكون هو القوة
او الاجزاء الباطلة لامتناع كون الشيء مؤثرا بعد العدم ويمتنع ان يكون الحافظ والمستبقي لذلك المزاج هو
القوة او الاجزاء التي ستحدث بعد ذلك لانها انما توجد بسبب ذلك المزاج المستبقى فهي فرع عليه والفرع لا يحفظ
الاصل ولا يجزيه ولان القوة النامية اذا اتت بالغذا الوارد على البدن يجب ان يحدث في المورود عليه خللا
يستلزم تحريك الوارد وتحريك المورود عليه باحداث الخلل فيه فيحدث حركات الى جهات مختلفة في الوارد و
المورود عليه ايضا وكذلك يكون حكم القوة الغاذية فانها تحرك تحريكات مختلفة فانها تستبدل الغذا
ما تحلل منه وتلصقه بالاجزاء المختلفة بالماهية والجهات وهذا الاختلاف الحاصل في افعال كل واحدة
من النامية والغاذية والمولدة لا يمكن ان تصدر عن قوة واحدة بسيطة متشابهة لا شعور لها ولا يتصور
ان يكون الابدان النباتية والحيوانية مع ما فيها من التركيب العجيب والنظام المتقن الغريب والهيئات الحسنة و
التخاطيط المستحسنة صادرة عن طبيعة قوة لا ادراك لها ولا ثبات في النبات والحيوان وما ظن ان
النبات له قوة مجردة هي المدبرة له ليس بحق والا لكانت صانعة متعطلة ممنوعة عن الكمال ابدا وذلك محال
ثم القوة المسماة عندهم بالمصورة قوة بسيطة فكيف صدر عنها تصوير الاعضاء الكثيرة المختلفة
الاشكال والهيئات والتخاطيط وما في كل واحد من الاعضاء من المنافع الكثيرة وحفظ الاشخاص والانواع
وغير ذلك من العجايب المذكورة في كتب التشريح فاذا انضم ذلك الى ما ذكر من الحكم وعجايب الصنع التي
في كتاب الحيوان والنبات وتامل فطن ذلك حق التامل علم ان هذه الافاعيل المتقنة الكثيرة والاعمال
المختلفة المترتبة المشتملة على عجايب وغرايب من الحكم التي لا يقدر البشر على احصا منافعها وادراك كنه
حقايقها لا يمكن ان تصدر عن قوة لا شعور لها ولا ادراك بل لا بد وان يكون صادرة عن قوة مجردة عن
المادة مدركة لذاتها ولغيرها وتسمى تلك القوة المدبرة للاجسام النباتية عقلا وهو من الطبقة العرضية
التي هي ارباب الاصنام والطلسمات ولا يجوز ان يكون تلك القوة الفاعلة لابداننا والمدبرة لها هي نفوسنا الناطقة
فانا نعلم بالضرورة غفلتها عن هذه التدابير المختلفة والافعال الكثيرة ونجدها لا خبر عندها بانهضامات
الاغذية في الاعضاء المختلفة المتباينة ولا شعور لها باوان تميز الاخلاط وذهابها الى الاعضا
المختلفة الاوضاع والجهات وصيرورتها اجزاء من البدن وتشكلها بالاشكال المختلفة والتخاطيط
العجيبة وغير ذلك من الافعال والاعمال الموجودة في ابداننا وذلك يدل على ان المدبر لابداننا والفاعل لهذه
الافعال غير نفوسنا الناطقة ولما كانت النفس بسيطة هي نفس الظهور والادراك وليست بمركبة من مدرك
ومن حقيقة اخرى غير ادراكية لم يمكن ان يقال ان هذه الافعال والتدابير صادرة عن الحقيقة الغير المدركة
التي هي احد جزئي النفس فلا يكون هذه الافعال والتحريكات حاصلة من نفوسنا وللحدس السليم يحكم بان تلك
الافعال في الحيوانات غير حاصلة من نفوسها المدركة المحركة قال القدما من القائلين بالمثل الافلاطونية
انه يجب ان يكون لكل نوع من الانواع البسيطة الفلكية والعنصرية ومركباتها النباتية والحيوانية عقل
واحد مجرد عن المادة مدرك معتني في حفظ ذلك النوع ويسمونه صاحب ذلك النوع وربه قالوا ولا يصح ان يكون
هذه التحريكات المختلفة في الجهات الثلثة والالتصاقات المتقنة الكثيرة للنوع الا بادراك وشعور
فان الفاعل بالطبع قد علم انه لا يختلف تحريكاته فتعين ان يكون هذه التدابير العجيبة من رب النوع القائم
بذاته الفايض بعنصره على ما هو صنم له وظل فلكل نوع من الانواع المركبات المعدنية والنباتية صاحب
نوع مجرد عن المادة مدرك مدبر لذلك النوع وكذلك لكل واحد من انواع الحيوانات رب نوع مدبر له ولها
نفوس حيوانية ايضا لاستعدادها لذلك وللنوع الانساني صاحب نوع مجرد مدرك وهو العقل الفايض
عليه وله نفس ناطقة كما لا يرجعه ونسبته صاحب نوع الانسان الى صاحب انواع المعادن والنبات والحيوان

كنسبة

كنسبة نوع الانسان الى ساير الانواع وكما ان النوع الانسي افضل الانواع السفلية واكملها فصاحب نوعه
كذلك افضل ارباب الانواع السفلية ولما كان ارباب النوع الانسي اشرف واعلى من ارباب انواع النبات والحيوان كان له
وسايط اكثر من باقي الانواع من النفس الناطقة والقوى البدنية والروح الحيواني وكلما كان رب النوع انقص وان كان
رب النوع اشد نزولا فيقل الوسايط المذكورة حينئذ ويصير رب النوع كنفس لذلك النوع والفرق بين النفس والعقل
الذي هو رب النوع المدبر له مع اشتراكهما في انهما عناية بذلك النوع وتصرف فيه ان النفس تنتقص وتتالم بتالم الابدان
التي لها واما صاحب النوع فانه لا ينتقص ولا يتالم لالام الابدان ثم كل واحد من النفوس انما يتعلق ببدن واحد فقط
ورب النوع وان كان له تعلق بالابدان كتعلق النفس بالبدن الا ان عنايته بجميع ابدان نوعه على السوا ورب النوع
وان كانت له عناية بالنوع على راي الاقدمين فليست عنايته عناية تعلق بالبدن بحيث يحصل منه ومن البدن نوع
واحد بل هو نوع واحد قائم بذاته ولان صاحب النوع لما كان فياضا لذاته فهو لا يفتقر الى الاستكمال بالبدن
لان الذي له رتبة الابداع لا يفتقر الى التصرف في البدن بحيث يؤدي به ذلك التصرف الى كالجوهر او يحصل من رب
النوع مع الاجسام الذي له نوع واحد وشخص واحد والنفس بالنسبة الى البدن بخلاف هذه الاشياء ثم مسلمهم
يمتنع ان يكون فعله بتوسط الجسم ويكون العلاقة البدنية قاصرة له مع كون البدن معلولا له والعلاقة البدنية
انما هو لنقص في جوهر المتعلق يطلب به الاستكمال والمجرد بالكلية كامل في نفسه فلا يحتاج الى الاستكمال بالعلاقة
والتصرف وما نقله بعض المتاخرين عن القدما انهم يزعمون ان ما عدا الواجب لذاته لا يجوز ان يكون بريا عن علاقة
المواد فان الامكان مانع عن ذلك فقد غلط في النقل عنهم ولم يعلم مذهبهم وانكر الفرق بين النفس والعقل وهم
يعترفون بصحة الفرق بين النفس والعقل فان الانسان له نفس ناطقة متعلقة ببدنه مدبرة له متصرفة فيه
غير ما لصاحب النوع وصاحب النوع والذي لم يكن له علاقة مع البدن كما للنفس فله تدبير وتصرف غير ما للنفس
وليس رب كل نوع من انواع النبات هو نفسه كما ظن والا لم يكن له من ذلك التعلق الا الم قلع في قطع وعاهات
على الدوام وذلك محال وانا كان لكل واحد من انواع البسايط والمركبات عقل مدبر له هو رب النوع وقد كان
لحكما فارس في هذا حظ عظيم فكانوا يسمون صاحب صنم النار اردبهشت فهو المدبر لنوع النار والحافظ لها و
هو المدبر لصنوبرة المصباح والحافظ لها وهو الذي يجذب الدهن والشمع الى الفتيلة ويسمون صاحب صنم
الماء خرداذ وصاحب صنم الارض اسفندارمذ وما للاشجار يسمونه مرداذ ويسمون رب نوع النسمة الداخلة
في اوضاع نواميسهم وكانوا يقدسونه هوم ايزد وكذا لجميع الانواع يثبتون لكل نوع منها ربا له وله
عناية عظيمة وهو المدبر له والاوائل من الحكماء كهرمس واغاذيمون وانباذقليس وفيثاغورس وافلاطن
وغيرهم من الاوائل يدعون فيها المشاهدة ويصرحون بانهم راوها في عالم النور وحكى افلاطن عن نفسه
انه خلع الظلمات البدنية وشاهدها وحكماء الفرس والهند وغيرهم كلهم على هذا الراي وكل من حصلت له ملكة
خلع البدن والانسلاخ عن الهياكل الانسية فانه لا بد وان يشاهد هذه الانوار المجردة وذوات الاصنام
واكثر اشارات الانبيا واساطين الحكمة الى هذا واذا اعتبر رصد شخص او شخصين في امور فلكية كما يعتمد
النجوم والهند والهيئة على رصد بطليموس وابرخس وغيرهما والمعلم الاول يعتمد على ارصاد بابل في الامور
الفلكية فكيف لا يعتمد على رصد اساطين الحكمة والنبوة في مشاهداتهم الروحانية ومكاشفاتهم النورية
مع ان الرصد كالرصد والاخبار كالاخبار والطريق المودي الى معرفة حركات الكواكب وابعادها بالرصد كالطريق
المودي الى معرفة الروحانيات بالرصد الروحاني بل الرصد الجسماني قد بين فيه الغلط لاسباب كثيرة مذكورة
في المجسطي واما الرصد الروحاني اذا ادى به الى ملكة خلع البدن فانه لا يمكن الغلط فيه بل لا بد من مشاهدة
الروحانيات عند خمود القوى البدنية وهذه هي الانوار المفارقة بالكلية التي اخبر عنها زردشت
وكيخسرو وشاهدها عند التجرد والانخلاع ويسمى عندهم بالانوار المسوسة لخره الوجه الثاني انك

اذا تاملت الانواع الواقعة في عالمنا هذا وجدتها غير واقعة ههنا بمجرد الاتفاقات والا لما كانت انواعها
محفوظة عندنا فامكن حينئذ ان يحصل من الانسان غير انسان ومن الفرس غير فرس وكذا الحكم باقي انواع الحيوان
وكذا انواع النباتات فجاز ان يحصل من النخل غير نخل ومن الكرم غير كرم ومن البر غير بر وكذا باقي
الانواع النباتية وليس الامر كذلك بل نجد هذه الانواع دائمة الوجود مستمرة الثبات ازلا وابدا على نمط
واحد من غير تغير ولا تبدل والامور الدائمة الثابتة على نهج واحد لا تبتنى على الاتفاقات الصرفة ثم
الالوان الكثيرة العجيبة الغريبة التي في ذنابى الطاووس ليس كما يقول المشاؤن ان سبب ذلك الاختلاف هو
اختلاف امزجة تلك الريشة الى هذا الحد مع انهم لا برهان لهم على ذلك ولا يمكنهم تعيين تلك الاسباب التي
للالوان فكيف يحكمون بمثل هذه الاحكام المختلة من غير مراعاة قانون مضبوط في ذلك ورب النوع
حافظ يفيض على ذلك النوع الهيئات التي فيه المناسبة لتلك الهيئات والنفوس الموجودة في ذلك
النوع فقال القدماء عند ذلك انه يجب ان يكون لكل نوع من الانواع الجسمية جوهر نوري مجرد قائم بنفسه
هو مدبر له ومعتنى به وحافظ له وهو كلي ذلك النوع ولا يعنون بالكلي الكلي المذكور في المنطق وهو الذي
نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه وكيف يمكن ان يكون كذلك مع اعترافهم بان ذلك الكلي قائم
بذاته وهو يعقل ذاته وغيره وله ذات متخصصة لا يشاركه فيه غيره والكلي بالمعنى المنطقي لا يوصف
بشيء من هذه الامور وكذلك لا يعنون بقولهم ان رب النوع هو صورة كلية لذلك النوع بمعنى ان ذلك
العقل المسمى بالكلي موجود بعينه في الكثيرين فانه لا يجوز ان يكون الشيء الواحد المعين الذي لا تعلق له بالمادة
موجودا في مواد كثيرة واشخاص لا تحصى والقائلون بارباب الاصنام لا يعتقدون ان رب النوع الانساني
او الفرسي وغيرهما من الانواع انما وجد لاجل ما تحته من النوع بحيث يكون ذلك النوع قالبا او مثالا
لذلك العقل المجرد فان هؤلاء اشد مبالغة في ان العالي لا يحصل لاجل السافل الذي تحته بالمرتبة ولو كان
هذا مذهبهم للزمهم ان يكون للمثال مثال اخر وهكذا الى غير النهاية وذلك محال بل الذي يعنون بقولهم ان
رب النوع المجرد عن المادة كلي اي ان نسبته الى جميع اشخاص نوعه على السواء في اعتنائه بها وافاضته
عليها فكانه بالحقيقة هو الكل والاصل والنوع المادي هو الفرع والمثال والقالب فارباب الانواع
النورية عندهم فلا. بسيطة غير مركبة فيمتنع عليها الانحلال والفساد بوجه من الوجوه وان
كانت اصنامها المثالية وقوالبها المادية لا يكون الا مركبة فان هذه الانواع المادية وان كانت امثلة
لتلك الانواع النورية المجردة فليس من شرط المثال المماثلة من جميع الوجوه والا لكان المثال هو الممثل بعينه
من غير ان يكون بينهما تعدد وذلك يقتضي ان يكون المثال غير مثال وهو محال فالمثال لا بد وان يطابق الممثل
من وجه ويخالفه من وجه آخر فان الانسانية التي في الذهن مثال للانسانية التي في الاعيان مع كون
الانسانية الذهنية مطابقة للكثيرين وهي مجردة عن المادة فلا يكون متقدرة ولا متحيزة والانسانية
التي في الاعيان بخلاف هذا فليس من شرط المثال المماثلة بالكلية ثم القائلون بالمثل لا يقولون ان للحيوانية مثال
ولكون الشيء ذا رجلين مثال اخر ولكونه ذا جناحين مثال اخر وكذا لا يقولون ان للرائحة المسك مثال
وللمسك اخر ولا لحلاوة السكر مثال وللسكر اخر بل يقولون ان كل ما يستقل من الانواع الجسمانية له
امر يناسبه من عالم القدس حتى يكون لكل نوع مجرد من ارباب الاصنام في عالم النور المحض له هيئات نورية
روحانية من الاشعة العقلية وهيئات المحبة واللذة والعز والذل والقهر وغير ذلك من المعاني والهيئات
فاذا وقع ظله في العالم الجسماني يكون صنمه المسك مع الرائحة الطبيعية او السكر مع الطعم الحلو او الصور
الانسانية او الفرسية او غيرهما من الصور النوعية على اختلاف اعضائها وتباين تخاطيطها واوضاعها
وتنوع نقوشها على التناسب الموجود في الانوار المجردة المثلية وهذه الصور النوعية المادية

كالانسانية

كالانسانية والفرسية والثورية وغيرها من الانواع وان كانت مفتقرة في عالمنا هذا الى ان تقوم بمادة
جسمية فهي غير مفتقرة في العالم العلوي الى قيامها بذلك بل هي في ذلك العالم العقلي مجردة عن المادة قائمة بذاتها
مستغنية عما تحل فيه كما ان الصور الذهنية وهي الماخوذة من الامور الخارجية اعراض قائمة في الذهن
لا تقوم بذاتها وان كانت ماخوذة من الجواهر القائمة بذاتها فكذلك يكون حكم صور الانواع الجسمانية الماخوذة
من تلك المثل المجردة العقلية الافلاطونية فان الصور الماهيات المجردة العقلية كاملة في ذاتها وتامة في
ماهياتها بحيث تستغني عن القيام في المحل واما الماهيات الصور الجسمانية التي هي اصنامها فان لها نقصا تحتاج الى
القيام بالمحل لكونها كمالا لغيرها فلا يمكن ان تقوم بذاتها كالجواهر الصورية الموجودة في الذهن الماخوذة عن
الامور العينية فانها وان كانت مجردة عن المادة في العقل فهي غير مجردة عن المادة في الخارج فكذلك يكون حكم
الصور العقلية الجوهرية التي هي ارباب الانواع فانها وان كانت مجردة عن المادة قائمة بذاتها في عالم العقل
فاصنامها وظلالها الجسمانية اعني الصور النوعية الجوهرية غير مجردة عن المادة الا ان الصور العقلية
التي هي ارباب الانواع يكون مطابقة للصور الجسمانية الحاصلة في العقل من تلك الانواع الوجه الثالث استدلوا
على اثبات الصور العقلية التي هي ارباب الانواع والاصنام من جهة قاعدة الامكان الاشرف والاخس فان
الممكن الاخس اذا وجد فيجب ان يكون الممكن الاشرف وجد قبله لما سبق بيانه ولما كان عجايب الترتيبات ولطايف
النسب واقعة في العالم الجسماني بين الافلاك والعناصر ومركباتها وكذلك في عالم النفوس من العجايب الروحانية
والغرايب الجسمانية بين احوال قواها وكيفية تعلقها بالابدان ما يعجز العقول عن ادراكها ولا شك ان عجايب
الترتيب ولطايف النسب والنظام الواقع في عالم العقلي النوري اشرف وافضل من الواقع في العالم الجسماني الظلماني
فيجب تحققها ثم كيف يمكن ان يكون عجايب الترتيب وغرايب النسب في العالم الجسماني اكثر مما في عالم الروحاني والعالم الجسماني
وما فيه من النسب واللطايف ظل لما في العالم الروحاني ورسوم حاصلة منها وهي الحقايق الاصلية النورية وجميع
الانواع الجسمانية فروع لها وحاصلة منها واصنام وطلسمات لها وجميع ارباب الشرايع الالهية والكاملين
من اخوان التجريد يدعون وجودها ويجزمون باثباتها لا بناء على ما ذكرنا من البراهين والاقناعات بل اعتمادهم
في ذلك على المشاهدات والمكاشفات وهذه الانوار المجردة من ارباب الانواع هي التي اشار اليها افلاطون الالهي
بقوله اني رايت عند التجرد افلاكا نورية وهي بعينها السموات العلى التي يشاهدها الفضلاء في قيامتهم يوم تبدل
الارض غير الارض وبرزوا لله الواحد القهار وقد استدل بعض الحكماء من المشائين على ابطال هذه المثل
النورية بقوله ان كل حقيقة نوعية لما كانت لها طبيعة واحدة فاذا افتقر بعض جزئياتها الى القيام بالمحل لزم ان
يكون الحقيقة النوعية نفسها افتقارا الى القيام بالمحل ايضا فيمتنع ان يستغني شيء منها عن المحل فالصور النوعية
التي في عالم العقل لو كانت قائمة بذاتها وجب ان يكون جميعها قائما بذاته فلا يتصور حلول شيء مما يشاركها في تلك
الحقيقة النوعية في محل اصلا لكن الصور النوعية الجسمانية كالانسانية والفرسية وغيرهما مما يشاركها
في الحقيقة قد حلت في محل فيمتنع قيام شيء منها بذاتها فلا يكون المثل النوعية المجردة موجودة في العالم العقلي
والجواب ان الغلط الواقع في هذه الحجة انما هو بسبب اخذ مثال الشيء مكان ذلك الشيء وقد عرفت ان تلك الحقايق الاصلية
النورية لها كمالية وتمامية في ذاتها توجب استغناءها عن القيام بالغير واما هذه الصور الجسمانية النوعية
لما كانت امثلة لتلك الحقايق وظلالا لها كانت ناقصة فتحتاج لذلك الى محل يقوم فيه ثم هذا معارض بالوجود
والممكن فانهما وان اشتركا في الوجود العام فهو في الواجب نفس الماهية قائم بذاته لكمالية له وحقيقة ذاته وهو في
الممكن لا يقوم بذاته بل بالماهية المضاف اليها للنقص الذي في ذاته وقد احتج بعض العلماء على اثبات هذه المثل المجردة
المنسوبة الى افلاطون بان قال انه يجب ان يكون لكل طبيعة نوعية شخص قائم بذاته باق ازلا وابدا غير متغير لانه لو كان
هذا الانسان المشار اليه موجودا فالانسان من حيث هو انسان جزء من هذا الانسان فيجب ان يكون موجودا

ايضا لان الجزء الموجود موجود والانسان الذي هو جزء مشترك فيه بين جميع الاشخاص المختلفة بالهيئات العرضية فيكون الانسان من حيث هو انسان وهو المشترك فيه مجردا عن المادة الجسمانية وعن العوارض الشخصية الانسانية والا لم يكن مشتركا فيه بين الاشخاص المختلفة واذا ثبت في كل نوع امر مشترك بين جميع اشخاصه مجرد عن المواد ثبت وجود المثل الافلاطونية المذكورة وذلك هو المطلوب والجواب ان الانسان الذي هو مشترك فيه بين كثيرين ليس هو الانسان المجرد الذي هو رب النوع بل المشترك فيه هو الانسان من حيث هو انسان وهو اما جزء من هذا الانسان وهو امر ذهني اعتباري على ما مر والمجرد عن المادة القائم بذاته لا يصح ان يكون جزءا من شيء ولا هو امرا اعتباريا ذهنيا فليس الانسان المشترك هو رب النوع النوري المجرد ثم لو كان المجرد عن المادة مشتركا فيه كثيرين لزم ان يكون الواحد بعينه موصوفا بصفات متنافية ولعوارض متضادة وذلك محال فان الانسان المشترك هو غير الانسان المجرد الذي هو رب النوع فلا يلزم من الاشتراك في الانسانية من حيث هي انسانية اشتراكهما فيها بقيد التجريد فبطل هذا الاستدلال الفاسد على اثبات المثل والحجج الصحيحة الواضحة هو ما ذكرناه عنهم ومما يوجب اليقين عند المستبصرين من ذوي الاحداس وغلبة الظن عند غيرهم الالهامات الحاصلة دفعة في العلوم والسياسات وفي الاطفال وعجم الحيوانات في معالجات امراضها بالحشايش والمياه والادوية ومعرفة مصالحها وقصد الثدي عند الولادة وفي الحب عند انكسار البيضة وتغميضها للعين عند قصدها بالاصبع او تحريكه وغير ذلك من الالهامات والعجايب الموجودة في انواع الحيوانات على التفصيل الذي عرفته في كتاب الحيوان فكل ذلك انما هو لرب نوع مدبر حافظ ملهم لذلك النوع الى ما يليق به من المصالح والمنافع كما قال الله تعالى اعطى كل شيء خلقه ثم هدى وقال ونفس وما سويها فالهمها فجورها وتقويها وقوله وان من شيء الا عندنا خزائنه وقوله فالمدبرات امرا وفي الكتاب الالهي من هذا كثير وقوله صلى الله عليه وسلم ان لكل شيء ملكا وينزل مع كل قطرة من المطر ملك وفي قوله ما في السماء موضع قدم الا وفيها ملك راكع او ساجد وقول هرمس ان ذاتا روحانية القت الي المعارف والعلوم فقلت لها من انت فقالت انا طباعك التام فهذا الكلام يشير به الى رب النوع الانسي الذي هو طبيعه التام ورب كل نوع هو طبعه التام فافهم ولا تفهم من هذا الكلام واشباهه في الطباع التام التي هي ارباب الاصنام انها مثلنا او ان رب كل نوع مثل ذلك النوع بل ذوات روحانية مجردة عن المادة يطابق المعنى المعقول من ذلك النوع وكل ما نسبه المعلم الاول واتباعه الى القدماء في هذه المثل النورية على غير الوجه الذي ذكرناه ليس بصحيح فان القوم كانوا مؤيدين بالانوار الشارقة على ذواتهم من الملأ الاعلى وكان اكثر اعتنائهم انما هو معرفة المجردات الروحانية واحوالها فيكون كلامهم فيها في غاية الحسن والجودة ولكن لا يفهم ذلك الا من اشرف على احوال النفس وشاهد تجردها ولطائف كلماتهم في المجردات واحوالها دالة على كمال نفوسهم واصابتهم في العلوم والذي يدل على ان القدماء باسرهم يعتقدون ان الباري تعالى نور مجرد وكذا اصناف ملائكته من مقربيه وارباب الانواع انوار مجردة ما صرح به افلاطن واتباعه ان النور المحض هو عالم العقل وكذا ذكر من سبقه من الحكماء كسقراط وفيثاغورس وانباذقليس وغيرهم من الافاضل ان العالم المجرد من المواد الغائب عن الحواس لشدة لطفه هو النور المحض والضياء الصرف وانما لا يدرك ذلك النور لخفائه عن الحس البصري لكثافة البصر وجسمانيته فلا يدرك الانوار اشرف على جسم للمناسبة التي بين النور الباصر والمبصر فان الطف النور جدا كنور النفس الناطقة غاب عن الحس البصري لشدة لطفه وكثافة النور البصري فلا يتمكن النور البصري الكثيف الجسماني من ادراك اللطيف الروحاني الذي هو النفس لضعفه وعجزه فان النور الاتم يقهر النور الاضعف بل النور النفسي الكامل بعد خراب البدن وقبل خرابه اذا حصل ملكة خلع البدن فانه يشاهد الانوار المجردة للمناسبة التي بين النفس وبين تلك الانوار ويدرك ايضا المحسوس البصري وغيره من الجسمانيات

اما بالالات

اما بالالات البدنية اذا لم يحصل للنفس الملكات الفاضلة او بالاشراق الحضوري الروحاني كما هو الحال في الكاملين من اخوان التجريد وحكى افلاطن الالهي عن نفسه انه ربما يصير في بعض الاحوال بحيث يخلع البدن ويصير مجردا عن الهيولى فيرى حينئذ في ذاته من النور والبهاء والمحاسن العجيبة الانيقة ما يبقى بها متعجبا ثم يرتقي الى العلة الاولى الالهية المحيطة بالكل فيصير كانه موضوع فيها معلق بها ويرى النور العظيم في الموضع العالي الالهي فلا يقوى على كنه ادراكه وتعجز القوة البشرية عن النظر الى ذلك النور الاعظم الذي لا اشد منه فيهبط الى عالم الفكرة فتحجب الفكرة عنه ذلك النور وقال صلى الله عليه وسلم ان لله سبعا وسبعين حجابا وفي رواية سبعمائة وفي اخرى سبعين الف حجابا من نور وظلمة لو كشفها عن وجهه لاحرقت سبحات وجهه ما ادرك بصره وجاء في الوحي الالهي الله نور السموات والارض وقال ان العرش من نوري وجاء في الادعية النبوية يا نور النور احتجبت دون خلقك فلا يدرك نورك نور يا نور النور قد استنار بنورك اهل السموات واستضاء بنورك اهل الارض يا نور كل نور خامد لنورك كل نور وفي بعض الادعية النبوية اسالك بنور وجهك الذي ملا اركان عرشك وامثال هذه الشواهد من كلام الانبياء والحكماء والكتب المنزلة كثيرة وهذه الشواهد المذكورة اذا عضدها العاقل بالحدس الصحيح والذكاء المفرط مع الرياضة الجيدة وصفاء الذهن وجلاء النفس عن الكدورات ادت الى اليقين ويجب ان نعلم ان الانوار المجردة ارباب الانواع مترتبة في النزول ترتب انواع الحيوان والنبات والمعادن في التنزل فكلما امعنت الانوار المجردة من ارباب الانواع في التنزل قل نورها وضعف ضياؤها ونقصت قوتها حتى ان العقل النازل الذي يقرب من افق النفس يصير كالنفس الناطقة لشدة نقصه وكما ان من النفوس ما احتاج في تعلقه بالبدن الى توسط الروح النفساني كالحيوان ومنه ما هو لشدة نقصه لا يحتاج الى الروح النفساني كالنفوس النباتية ثم من المعادن ما قرب من هيئة النبات كالمرجان مثلا ومن النبات ما قرب من الحيوان كالنخل ومن الحيوان ما قرب من الانسان في كمال القوة الباطنة كالقرد فالطبقة العالية في كل نوع من انواع الموجودات انها يقرب من الطبقة السافلة واما الطبقة السافلة فعاليها في كل نوع من انواع الموجودات يكاد يقرب من الطبقة العالية وايضا فان من الانوار الناطقة البشرية ما كاد ان يكون عقلا لشدة نوريته وكمالاته كنفوس الكاملين من الانبياء والحكماء ومنها ما كاد ان يكون بهيمية لشدة نقصه في النزول ومن الانوار النازلة المجردة ما كاد ان يكون نفسا منصرفة فلا يستحق لنقص في جوهره ان يفيض عنه نور اخر مجرد ثم لا يزال الانوار المجردة كلما هبطت نقصت حتى ينتهي النقص في الحقيقة النورية الى ما لا يقوم بنفسه بل يحتاج الى القيام بغيره وهي الانوار العارضة كنور الشمس والكواكب وقول بعض المشائين ان النور ههنا كيفية وعرض والانوار كلها متشاركة في الحقيقة النورية فكيف يقوم بعضها بنفسه ولو استغنى بعضها عن المحل لوجب استغناء الجميع ليس بصحيح فان استغناء بعض الانوار عن المحل انما هو لكماله وكماله بجوهره وشدة نوريته وغاية نقصه بالعرضية وضعف نوريته واضافته الى المحل فلا يلزم من نقص شيء نقص ما يشاركه من وجه بعد التفاوت بينهما بالكمال والنقص والشدة والضعف وكما ان الانوار العرضية مترتبة في الشدة والضعف فاضعفها النار ثم اقل الثوابت وهكذا ترتبت الشدة في الصعود حتى ينتهي الى نور عرضي هو الغاية في الشدة واللمعان لا اشد منه كنور الشمس وكذلك الانوار المجردة مترتبة في الشدة والضعف فاضعفها نور النفس الناطقة ثم اقل ارباب الاصنام نورا وهكذا ترتبت الانوار المجردة في الشدة في الصعود حتى ينتهي الى نور مجرد هو الغاية في الشدة والقوة واللمعان لا اشد من نوريته ولا اقوى من لمعانه وهو نور الانوار وواجب الوجود ونسبته الى عالم العقل في شدة نوريته كنسبة الشمس في الشدة الى الانوار العرضية فهو شمس عالم العقل كما ان هذه شمس عالم الحس والجسم ولما كان جميع الانوار العرضية والجوهرية شرر ولمعة من نوريته وشعاع ضعيف من ضوئه فهو في الحقيقة لا نور الا نوره ولا وجود

لا هو لا اله الا هو اليه المصير فنور الانوار لما كان شدة نوريته وكمالها لا يتناهى شدة وقوة
فلا يتسلط عليه بالاحاطة شيء فان النور الاضعف لا يحيط بالاقوى واحتجابه عنا انما هو لكمال
نوريته وضعف قوانا المدركة لا لخفاء في نفسه فانه اظهر من كل ظاهر فهو اظهر من الشمس ولا يجوز
ان يختص شدة نوريته تعالى عند حد بحيث يمكن ان يتوهم وراءه نور فانه لو كان كذلك لزم ان يكون له حد
وتخصص فيستدعي مخصصا يكون اشد نورية وقاهرا له وذلك محال بل هو القاهر بشدة نوريته لجميع
الانوار وقدرته هو نوريته وقهره للاشياء والفاعلية من خاصية النور واما الانوار المجردة من
العقول فهي متناهية الشدة اذا عني بالنهاية كون الشيء وراءه ما هو اتم منه وان عني بالشدة كونها
صالحة لان يحصل منها اثار غير متناهية فهي غير متناهية الشدة بهذا المعنى ويلزم من هذا ان يكون
نور الانوار وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى واعلم ان النور الاقوى لا يمكن النور الاضعف من الاستقلال
بالانارة والفعل دونه لغلبة النور التام عليه في نفس ذلك التاثير سواء كان اثاره او غيره فنور
الانوار هو الفاعل المطلق الغالب على كل نور والقاهر له مع كل واسطة ومع غيرها والمحصل منها
فعلها والقائم على كل فيض فهو على الحقيقة الخلاق المطلق مع الواسطة وبدونها ليس شان ليس فيه شانه
فاذا نسب الفعل الى غيره احيانا فعلى سبيل المجاز لا غير **خاتمة هذا الفصل** في شرح بعض احوال النسب العقلية
السارية في جميع الاجسام الفلكية والعنصرية البسيطة والمركبة الحيوانية والنباتية والجمادية
واحوال ذلك فنقول ان العقول على ما عرفت ينقسم الى عالية وسافلة والسافلة متولدة من العالية
وفي كل قسم منهما مناسبات عقلية شعاعية ومشاهدية ومشاركات ومناسبات بسبب احوال
المحبة والقهر والعز والذل وغير ذلك من المعاني وهذه النسب طبقات بحسب طبقات العقول ويختلف احكامها
وابتداء تلك النسبة من العقل الاول ويمضي النسبة في السلسلة العقلية هابطة حتى ينتهي الى اخر العقول
فالنسبة تابعة للعقول ولذا كانت العقول المجردة منقسمة الى اعلى وادنى من المراتب فكذلك النسبة و
كان الطبقة الثانية العرضية على طبقات فكذلك النسبة بحذوها وبترتيب ترتيبها وان كان
اردنا ان نتصور انموذجا من تلك النسبة فعليك بعلم العدد فانه ابينا ينقسم الى احاد وعشرات
ومئات والوف وفي كل مرتبة من هذه المراتب فيها من النسب والاحوال ما لا يكاد يخفى في الاشتراكات التي بين
العدد والمناسبات والمباينات وغير ذلك من احوال العدد متولدة من المشاركات والمناسبات
العقلية فالاعداد بازاء الاعداد والنسبة بازاء النسبة ثم ان الافلاك تركيبها ومقادير اجرامها
ومقادير هذه الاركان ومولداتها ووضع بعضها من بعض وابعاد ما بينها حاصلة من تلك المناسبات
العقلية وكذلك حركاتها المتفقة والمختلفة مشبهة بمناسبات الامور القدسية والاشعة الانوار
العقلية اتية على تلك النسبة من لدن العقل الاول الذي هو مبدا النسب العقلية وهابطا سفلا نازلا
الى اقصى المراتب العقلية حتى ياتي على جميع تلك النسب والاحوال العقلية وحينئذ يتم التقدر الاعظم ثم
يستانف العدد وانا شرعت في اول العدد على استيفاء النسبة يكون النسبة اقوى واتم لكونها
نسبة بين العقول العالية وكلما نزلت يكون النسبة اضعف لكونها بين العقول النازلة فيكون نسبتها
ضعيفة نازلة وكلما استوفت نسبة من هذه النسب العقلية افاضتها على الافلاك بواسطة الكواكب التي
هي كالاعضاء الرئيسة القلبية وافاضته الكواكب والافلاك تلك النسبة على البسائط العنصرية و
والمركبات من المعادن والنبات والحيوان والانسان بحسب احوالها وقبلت هذه الاشياء مقتضى تلك
النسبة بحسب قبولها واستعدادها ولا يبعد ان يكون الاعمار في اول العدد اطول من الاعمار التي
يكون في الاخير لقوة النسبة في الاول وضعفها في الاخير وكذا يكون العلوم والسياسات والصنايع

والافكار

والافكار والتخيلات اقوى ايضا فيختلف هذه الاشياء في الشدة والضعف بحسب وقوع تلك النسبة في ملك
العالم وبالجملة كل ما يحدث في العالم من الاثار والاحوال من السعادة والشقاوة والخير والشر وغير ذلك من
اثار الكواكب والافلاك وتلك من اثار العقول ونسبها واحوالها ووقوعها بسبب فيضها على الكواكب والافلاك
عند قبولها لتلك النسب بسبب الحركات المناسبة المستعدة لفيضان تلك النسبة عليها ثم يفيض الافلاك و
الكواكب تلك النسبة العقلية على المستعدات العنصرية بسائطها ومركباتها بسبب الحركات الموجبة المعدة لان
يقبل تلك النسبة العقلية فتصير حينئذ بسبب البروز الى عالم الحس وتجسمها وتكيفها بذلك المجسمة وفي عالم
المثل المعلقة بحسب مقتضاها فاذا تمت الافلاك والكواكب استيفاء المناسبات العقلية وافاض الشمس و
والقمر وساير الكواكب ما في طبايعها وطبايع البروج وقوى الافلاك ونفد ما في البروج والافلاك
من الروح والريحان والسرور والشرور واستوفت افاضة المناسبات العقلية كانت القيامة الكبرى
فالافلاك خزائن الله الجسمانية والعقول خزائنه الروحانية وهي غير نافدة ازلا وابدا وهي واصلة الى
الارض على سبيل التدريج اي انها انما يصل الى العالم العنصري بواسطة الحركات الفلكية وتبدل اوضاعها بحسب
كل وضع يخرج مناسبه مناسبة على الترتيب النازل من العلو الى السفل ولما استحال الاتيان على جميع الاوضاع
دفعة فكذلك استحال حصول تلك المناسبات دفعة فكل حادث في عالمنا هذا فهو اثر واحد من تلك المناسبات
المختلفة المتنوعة الكثيرة سواء كانت حركة او سكونا قال الله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر وان من شيء الا
عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقال الحكيم الفاضل فيثاغورس ان بين العقول وهيئاتها النورانية
نسب عددية يعني ان العدد امر عقلي لا وجود له الا في العقل دون الخارج وبين الاعداد مناسبات ومشاركات
ومباينات كثيرة وهي ظلال وامثلة للامور العقلية وكذا كل نوع من الانواع الجسمانية والمثالية وصفاتها
واحوالها انما هي ظلال الذوات وصفات في العالم العقلي ثابتة غير متغيرة ولا متبدلة فاذا اعدت الحركات
الفلكية بواسطة نفوذ الاشعة الكوكبية المناسبة لنوع من الانواع بالاعدادات الجسمانية المناسبة
المأخوذة من مناسبات الامور العقلية افاضت العقول حينئذ عند كمال المناسبة والاستعدادات الجسمانية
مناسباتها العقلية والاحوال الروحانية فيتم النوع حينئذ ويكمل ويبرز الى الوجود الخارجي ومعه جميع
ما يحتاج اليه من الصفات الجسمانية الكائنة الحاصلة من الصفات العقلية الروحانية وان اردت ان تعرف
شيئا من كيفية التاثيرات الفلكية والاشعة الكوكبية المناسبة والمنافرة الكائنة من الاشعة المجردة
العقلية فعليك بمعرفة صناعة النجوم لا سيما الاحكام والهيئة وخواص الاجسام ومعرفة طبايعها و
تراكيبها فان النسبة العقلية سارية في جميع الاجسام ومثال ذلك ان الاجسام السماوية من الافلاك
والكواكب مظاهر ومرايا المجردات ويصل بسببها الاثار والنسبة العقلية الى جميع الاجسام فاذا
دارت الافلاك ووقعت الاتصالات الكوكبية والاوضاع الفلكية من المقارنة والمقابلة والتثليث و
التسديس والتربيع وغير ذلك من الامور وكل ما يقع من الاتصالات والاحوال فانما يكون ذلك سببا
وعلة لنزول مناسبة عقلية لا يقبلها بذلك الاتصال فان كان ذلك الاتصال والهيئات الواقعة على وجه اكمل
واتم وقعت من النسبة ما يناسبها وعند ذلك اذا كانت السيادات في وجاتها واشرافها وبيوتها او
حدودها ويكون بعضها من بعض على افضل ما يكون من النسبة العددية الموسيقية فان ذلك يقتضي سريان
اشعة عقلية من المجردات على حسب تلك النسبة بتوسط الكواكب والافلاك الى جميع الاجسام السفلية وتقبل
الاجسام السفلية تلك الاثار لا على السواء بل بحسب كمالاتها واستعداداتها من العلوم والمعارف والاعمال و
الاخلاق والحركات والسكنات والنشو والنمو والتغذي والتوليد وغير ذلك من الاحوال على حسب ذلك الوضع
والشكل وتسمى امثال هذه الاتصالات سعدية وان كان الامر بخلاف ذلك يسمى اتصالات نحسية فان في العالم العقلي

مناسبات عن شرف ومحبة وقهر وذل وغير ذلك ومعنى كون الاجرام العلوية متناسبة كون اضلاعها
وتاثيرات الكواكب في هذا العالم انما هي بحسب مناسبتها من الارض اعني نسب اجرامها الى جرم الارض و
ابعادها من مركز الارض او بحسب تناسب حركاتها بعضها من بعض وعلى هذا المثال يمكن استخراج الباقي
بحث وتحصيل اعلم ان الاجسام الحسية من الافلاك والكواكب والعناصر لما كان بعضها محيطا ومشتملا
عليه فالارض في المركز مشتملة عليه وهي اكثف الاجسام واغلظها واظلمها ويحيط بها الماء الذي هو الطف
منها بكثير احاطة غير تامة ثم الهواء المحيط بالماء الذي هو الطف منه بكثير احاطة تامة ثم يحيط بالهواء افلاك
القمر وهي الطف منه بكثير وهكذا الافلاك الباقية بعضها ببعض الاعلى بالادنى على النسبة المذكورة وهي
ان بين المحيط والمحاط نسبة اللطف والتعلق وهو ان يكون الاعلى الطف واشف واصفى من الاسفل و
اقرب الى الروحانية حتى ينتهي ترتيب الاجسام على تلك النسبة الى فلك الافلاك ومحدد الجهات الذي هو منتهى
الاشارات الحسية المحيط بجميع الاجسام وهو اصفاها والطفها واشفها والطافي فوقها كلها وله طرفان
جسماني به يحيط بجميع الاجسام ويماس سطحه الادنى السطح الاعلى من الثوابت وروحاني بسبب شدة
لطافته وشفيفه القريبة من لطافة النفس الناطقة ولذلك يستغني عن المكان والزمان والجهات بل هو علة
الامكنة بسبب ذاته وعلة الزمان بسبب صفاته اذا فهمت هذا في الاجسام فافهم مثله في الانوار العرضية التي
لهذه الاجسام فانها يحيط بعضها ببعض الاقوى والاشد نورا بالاضعف والانقص نورا فان اضعف الكواكب نورا
يحيط بالاجسام ثم يحيط الاقوى بالاقوى نورا من الثوابت والسيارات حتى ينتهي الامر الى اقوى الثوابت نورا
كسهيل والشعرى والدبران وغيرها ثم من السيارات الى المشتري والزهرة والقمر ثم الشمس وهو النير الاعظم
نور الله الاكرم المحيط بجميع الانوار الطامس لها كاحاطة الحق الاول بجميع انوار المجردات العقلية ويكون نسبة
احاطة الفلك الاعلى بالاجسام وقهره لها بلطفه وصفائه وشدة شفيفه وروحانيته كنسبة احاطة
نور الشمس ولطافته وشدة نوره وروحانيته الى باقي الانوار العرضية فيكون نور الشمس اقرب الى الروحانية
من سائر الانوار والاجسام لاحاطته ونفوذه في سائر الاجسام الا مقدار مخروط ظل الارض واما
المجردات العقلية من النفوس والعقول والباري تعالى فانك تجد النور الاشد محيطا بالاضعف الى ان ينتهي
الامر في النفوس الى النفس الكلية التي هي اشد عالم النفس نورا وشفيفا وصفاء ولطافة ثم يحيط بعد
ذلك العقل الاشد نورا بالاضعف نورا على الترتيب حتى ينتهي الامر الى العقل الاول المحيط بجميع النفوس
والاجسام وانوارها ونور المبدع الاول محيط بالعقل وبجميع العقول والنفوس والعوالم المثالية التي
حكمها حكم عالم الاجسام من وجه والروحانيات من وجه اخر في نسبة المذكورة والاحكام وكذا محيط
بالعوالم الجسمانية وانوارها العرضية وهو تعالى قاهر لها ونافذ فيها نفوذ نور الشمس في الاجسام الشفافة
اللطيفة وقهره لها كقهر النور الشمسي لسائر الانوار العرضية وكذلك حكم العقل الاول والنفس الكلية بالنسبة
الى ما بعدهما من العقول والنفوس فالعالم على اختلافها باللطافة والكثافة والجسمية الحسية والمثالية
والنفسية والعقلية واللاهوتية محيطة بعضها ببعض الاعلى بالادنى والاشد نورا بالاضعف والالطف
بالاكثف على الوجه الذي ذكرناه من النسبة والترتيب لا تباين بينها ولا انفصال كان المجموع عالما واحدا
مركبا من اعضاء والات وهيئات كثيرة مشتملا على قوى من الروحانيات لا تتناهى يبتدي من العلة الاولى
الذي هو اشدها لطفا وصفاء وهو النور المحض القاهر لجميع الموجودات وينتهي الى ما يقابله من الكثافة
والظلمة والغلظ وهي الارض والعوالم الباقية بترتيب فيما بينها وكلما قرب الشيء من الباري تعالى لطف وصفى
ولطف ونفذ في سائر العوالم الباقية وغاب عن الحس وكلما قرب من الارض كثف وغلظ ورسب وظهر
للحس فلنعلم ان السطح الاعلى من الفلك الاعلى لا يجوز ان يكون مماسا للعدم كما يقال انه ليس وراءه لا خلاء ولا ملاء ليكون

من ذلك

من ذلك ان يكون وراءه عدم محض فان الامر الوجودي لا يجاور العدم ولا يماسه بل وراءه فلك روحاني
مثالي قائم بذاته لا في مكان ولا زمان وهو وان كان محيطا به احاطة روحانية فهو نافذ في جميع الاجسام و المجردات
وسائر فيها على ما هو الحال في الامور الروحانية ثم يحيط بذلك الفلك الروحاني افلاك اخرى روحانية
فالاصلية متناهية والحاصلة بعد الابداع غير متناهية وهي طبقات كثيرة لا يتناهى لانه من جهة العلة الاولى
الاتية كلما علا ولطف وصفى حتى ينتهي الامر الى الجسم فلكي مثالي يقرب مرتبته من مرتبة النفس الكلية ثم تنتهي الترتيب
صاعدا الى ان ينتهي الى العقل الاول والعلة الاولى ثم ان الفلك الروحاني المحيط بالفلك الاعلى وما فوقه من افلاك
عالم المثال كما هو محيط بالاجسام الفلكية ونافذة فيها فهي ايضا يحيط بالاجسام العنصرية والمركبات المعدنية
والنباتية والحيوانية من عالم المثال وهي كالمثل المعلقة في الهواء الروحاني القائمة بذاتها النافذة في الاجسام
السارية فيها ونسبة احاطة النفس الناطقة البشرية ببدنها وسائر العوالم كنسبة احاطة النفس الكلية
ببدنها اعني مجموع العالم الجسماني وسائر العوالم وكنسبة احاطة العقل بذاتها وسائر الاشياء وكنسبة
الباري تعالى الى احاطته بذاته وبسائر الموجودات الا ان الاحاطة في الاعلى اعظم واتم واكمل مما هو ادنى
وانت اذا عرفت نفسك الناطقة وتركيبها بذلك واحاطتك بالاشياء علما سهل عليك تصور هذه الاشياء
ومعرفتها فكل واحد من المجردات النورية محيط بالمجردات التي هي دونه في المرتبة وينفذ فيها ويشاهد
ما فوقه من المجردات التي هي اشد نورية واجل مرتبة منه ويعرفها الا انه لا يحيط بها ولا ينفذ فيها احاطة
تامة ونفوذا كاملا كما انا نشاهد قرص الشمس بالبصر ونعرفه الا انه ليس لنور بصرنا من القوة النورية
ما يحيط بذلك وينفذ فيه وهذا الحكم مستمر في جميع الانوار العقلية والنفسية والجسمانية العرضية
فالعقل الاول مع شدة نوريته لا يتمكن من مشاهدة الباري تعالى على سبيل الاحاطة للعلة المذكورة و النور
الناقص كما في النموذج للنور التام افهم هذه اللطائف فبمعرفتها تصير حكيما فيلسوفا وان لم يتيسر لك
فهمها والوقوف عليها فانت بعيد عن الحكمة وتصورها ويجب ان تعلم ان هذه العوالم اذا شرعت بترتيب
من الالطف الذي هو العلة الاولى فالالطف حتى انتهت الى العقل الاخير ثم الى النفس الكلية حتى ينتهي الى
اضعف النفوس وكانت العوالم يتناسب اطرافها فيكون نسبة لطافة العقل الاخير الى النفس الكلية كنسبتها
الى ما يتلوها من النفوس وهكذا تذهب النسبة نازلة الى اخر مرتبة النفوس فيكون نسبة لطافتها الى لطافة
الجرم الاعلى كنسبة لطافته الى فلك الثوابت وهكذا الى ان ينتهي الامر الى فلك القمر ويكون نسبة لطافة فلك
عطارد الى فلك القمر كنسبة لطافة فلك القمر الى فلك النار حتى ينتهي النسبة في الترتيب الى الارض التي هي اكثف
العوالم وفي كافتها حكمة عظيمة ليكون مستقر المركبات العنصرية ولولا ذلك لما قبلت الفيض الجرمي و
العقلي وحفظهما منه فكان العالم عالما واحدا له طبقات كثيرة مختلفة مترتبة من الالطف فالالصف
حتى ينتهي الى الاكثف فالاكثف فالعوالم باسرها منظومة مترتبة كانها عالم واحد ابتدأ من عالم العقل
الذي اوله العلة الاولى واخره العقل الاخير القريب جوهره من جوهر النفس الكلية لان اخر كل عالم واول
الذي دونه يتقاربان ويتناسبان ولذلك يرتبط كل عالم بالعالم الذي يليه ثم اخر مرتبة النفوس يتصل
باول مرتبة عالم المثال والاشباح ويتقاربان بالجوهرية واخر مرتبة عالم المثال يتصل باول عالم الاجسام
اعني الفلك الاعلى ويتقاربان بالجوهرية ويتناسبان بالماهية وينتهي عالم الاجسام الحسية الى الارض
التي هي اخر العالم واكثفها هذه بحوث نفيسة شريفة يجب ان يتفطن لها ولا يسوغ للعقلاء اهمالها فصل حادي
عشر في تحقيق العالم المثالي قد عرفت في كتاب النفس في مباحث القوى وصور المرايا من العلم الطبيعي ان
الصور الخيالية التي يتخيلها الانسان في اليقظة او يراها في النوم ليس شيء منها في الدماغ ولا في جزء من
اجزائه اي جزء كان للبراهين المذكورة ان الكبير كنصف كرة العالم والجبل العظيم لا يمكن انطباعه في الجزء الصغير

من الدماغ وليست موجودة في عالم الحس والا لراها كل سليم الحس وليس كذلك وليست عدما محضا لان العدم
المحض لا يمكن ان يتصور ولا يتخيل ونحن نتصور هذه الصور الخيالية تصورا صحيحا تاما ونميز بينها وبين
غيرها من الصور الحسية والخيالية ونحكم ايضا انها يشارك غيرها من الصور الحسية والخيالية ولا
شيء من العدم المحض يشارك غيره ولا يمتاز عنه فلا شيء من الصور الخيالية والصور التي يريها النائم
بعدم محض واذا لم يكن عدما محضا ولا هي في جزء من اجزاء الدماغ ولا في العالم الحسي تعين ان يكون لا محالة في
عالم اخر وسمي ذلك العالم بالعالم المثالي والخيالي وهو فوق عالم الحس والمكان ودون عالم العقل فهو متوسط
بين هذين العالمين وجميع ما يتخيله ارباب العلم الرياضي من الاشكال والمقادير والاجسام وما يتعلق بها
من الحركات والسكنات والاوضاع والهيئات والسطوح والخطوط والنقط وغير ذلك من الاحوال
فجميعه موجود في هذا العالم الاوسط ولهذا سماه الحكماء بالحكمة الوسطى والعلم الاوسط وكذلك صور
المرايا كما عرفت ليست في المرايا للادلة التي ذكرناها في العلم الطبيعي وليست منطبعة في الهواء ولا في البصر
وليست بعدم محض بعد مشاهدتها فهي لا محالة في هذا العالم المثالي المذكور وذكر الشيخ الالهي في حكمة
الاشراق ان جميع ما يرى في المنام من الجبال والبحار والارضين والاصوات العظيمة الهائلة والاشخاص
الكثيرة الكبيرة كلها مثل قائمة لا في مكان ومحل وكذا الاعراض التي لا تقوم عندنا الا بالاجسام كالطعوم
والروايح والاصوات والكيفيات الفعلية والانفعالية الاربعة وغير ذلك من الاعراض مثل قائمة
لا في مادة وليس كما ذكره المشاؤون ان جميع ما يتخيل او يرى في المنام يكون في بعض تجاويف الدماغ لما ذكرنا
ان البحر العظيم او الجبل الهائل وغيرهما من الاجسام المفرطة الكبر كيف يسعها تجاويف الدماغ الذي هو
بالنسبة اليها في غاية ما يكون من الصغر فيجب ان يكون في العالم المثالي الخيالي وانت فقد علمت في مباحث الصوت
ان القلع والقرع وتموج الهواء ليس جزءا من حقيقة الصوت فلا يلزم ان يكون الشيء الغير الموصوفة بهذه الاشياء
خالية عن الصوت لجواز ان يكون له اسباب وشروط اخرى كما كان عندنا الهواء والقلع والقرع سببا
وشرطا لحدوث الصوت في العالم الاثيري لا تعلل اصواته بالهواء لخلوه عنه وليس هناك قلع وقرع فيجب
ان تعلل بامر اخر كما تعلل اصوات العالم المثالي بكونه صوتا فقط لا بالهواء ولا بالقرع والقلع وكذا بصر
الافلاك وسمعها وشمها غير مشروط بالعين ولا بالانف ولا بالاذن وجسم الفلك لملاسته
وصقالته كالرطوبة الجليدية الصقيلة فكل فلك ذات لنفسه عين تنظر به ذاته وجميع عالم الاجسام
من الاثيري والعنصري ولذلك يسمع بذاته جميع الاصوات العالية والسافلة لان ذاته لصقالته و
ملاسته ولطافته تقوم مقام الجلد الممدود على الصماخ مد الجلد على الطبل فيسمع بكله ويبصر بكله
ويشم بكله لان ذاته تقوم مقام زائدتي مقدم الدماغ وقوة السمع والبصر والشم لا يكون في جزء مخصوص
منه دون غيره بل ذلك في كله فكما ان كله آلة لهذه القوى فكذلك القوى في كله لا في جزء منه لفضيلته
وشرفه وللافلاك لمس وكلها آلة للمس لاتصافها بالحيوة واللمس تبع للحيوة الجسمانية وان كان في الاجسام
العنصرية تعلل مع ذلك بالكيفيات الاولى المتضادة والافلاك بهذه يشارك الحيوان الارضي
لكونه عاما فيه منبثا فيه غير مختص بعضو معين ولا ذوق للافلاك لعدم تحلل ابدانها وفائدة
وجود الذوق في الحيوان انما هو لذلك وكما ان اجسام الافلاك في غاية اللطف والصفا والقوة
والشوق الغير المتناهي فكذلك هذه القوى يكون مناسبة لتلك الاجسام في القوة والمتانة و
الشرف والفضيلة وكما لا نسبة لاجسامها الى اجسامنا فلا نسبة للقوى الى القوى الا من حيث الامر
العام الذي هو الادراك فلا نسبة للقوى الفلكية من حيث الشدة والصفا والادراك المقرونا
والاسباب والشروط الموجبة لحصول الرؤية والسمع والشم فيها غير الاسباب والشروط الموجبة

عندنا

عندنا الذلك واذا عرفت هذا في عالم الافلاك ومخالفتها للقوى الحيوانية مع كونهما من العالم الحسي فلا تعجب
من مخالفة عالم المثل العالم الحسي مخالفة اكثر من ذلك فان المحسوسات بالحواس الخمس من الاعراض التي لا يقوم عندنا
الا بالاجسام فانها في عالم المثل المعلقة قائمة بذاتها لا تحتاج الى سبب اخر غير ذاتها وكل ما في عالمنا هذا
من الافلاك والكواكب والعناصر والمركبات والحركات وساير الاعراض موجودة في العالم المثالي الا انه
يكون هذه الاشيا في عالم المثل الطف واحسن واشرف وافضل مما في عالمنا هذا لقربها من المبداء الاول و
المبادي العقلية ويجب ان تعلم ان العالم المثالي عالم عظيم شديد الفسحة لا ضيق فيه اصلا لان الضيق انما يكون
في الامكنة والابعاد الهيولوية والصور هناك قائمة بذاتها لا تحتاج الى المادة فلا تحتاج الى المكان اذ
المكان انما يحتاج اليه ذو المادة فلا تزاحم بين تلك الصور الروحانية على محل ومكان واصل العالم المثالي
المبدع الحاصلة من المبادي العقلية من الافلاك والكواكب ونفوسها والعناصر والمركبات من المعادن
والنبات والحيوان والانسان متناه لاحتياجها الى علل وجهات عقلية متناهية للبرهان القائم على تناهي
السلسلة المترتبة العقلية فيجب اذا كانت العلل العقلية متناهية ان يكون معلولاتها المثالية والحسية ايضا
متناهية ولكن يتصور فيها اللانهاية من جهة اخرى فان العالم المثالي يحذو حذو العالم الحسي فكما ان العالم الحسي
افلاكه وكواكبه دائما في الحركة والعناصر والمركبات دائما في قبول الاثار الاستعدادية من الافلاك والنفوس
من الاملاك الى غير النهاية فكذلك العالم المثالي افلاكه وكواكبه دائما في الحركة والاشباح العنصرية و
صور المعادن والنبات والحيوان والانسان دائما تقبل من اثار تلك الحركات المثالية واشراقات العوالم العقلية
لمناسبتها للاشباح المجردة في التجرد عن المادة فتقبل تلك الاشراقات العقلية ويحصل من تلك الاشراقات
بحسب قبول تلك الاشباح انواع الصور المختلفة من الافلاك والكواكب والعناصر وصور المعادن والنبات
والحيوان والانسان بسبب المناسبات المختلفة الموجودة في ذلك العالم الى غير النهاية وقد يحصل هذه المثل المعلقة
على سبيل الحدوث والتجدد بسبب حدوث الصور في المرايا الصقيلة والتخيلات الحيوانية فيجوز ان تبطل هذه الصور
بعد حصولها بالمقابلة والتخيل فلا يبقى بعد زوال المقابلة والتخيل قائمة بنفسها مستقلة بذاتها كما في الصور
الثابتة في عالم المثل وقد يخلع الانوار المجردة الفلكية والكوكبية الصور التي يظهر في المرايا والتخيلات بعينها
مظاهر لها في البرازخ عند المستبصرين وقد يخلعها الانوار المجردة العقلية وما يخلعها الانوار المجردة
يكون نورية ويصحبها اريحية روحانية فيحصل الصور المختلفة المثالية بالسببين المذكورين الى غير النهاية
على طبقات شتى مختلفة باللطافة والكثافة فلا يتناهى اشخاص هذا العالم المثالي لحصول الاشخاص الغير المتناهية
بالعلتين المذكورتين وان كانت طبقاته متناهية وفي هذا العالم العظيم الغير المتناهي اشباح كثيرة للعلة الاولى
وللعقل الاول على غاية ما يكون من الكمال والتمام والحسن والبهاء على افضل ما يمكن ان يكون وكذا الباقي
العقول لكل واحد اشباح كثيرة على صور شتى مختلفة بحسب شرف العقل وفضيلته الاشرف والاخس اشرف
وهي المظاهر التي يظهرون بها في هذا العالم بحسب وجود العلل المقتضية لظهورهم ههنا ومثال كل شيء مما ههنا
سواء كان جوهرا او عرضا فهو في عالم المثل المعلقة قائم بنفسه فان المادة لما علمت فيه فلا يكون الاعراض
حالة فيها منطبعة وان كنا نحن نرى انفسنا احيانا في نوم او غيره ملتذة بماكل ومشارب لها طعوم حسنة
والوان مشرقة وروايح طيبة ولكن ليس ذلك على سبيل الانطباع لعدم المادة هناك فانه لو كان هناك
مادة لكانت الاجسام هناك مركبة من مادة وصورة فكانت في عالمنا هذا عالم الحس متحيزة يشاهدها
كل سليم البصر وليس كذا فالصور والاعراض المشاهدة في عالم المثال اشباح محضة والاعراض متمثلة في
تلك الاشباح لا على سبيل الانطباع بل على سبيل التمثل والتخيل لا غير فجميع الاعراض القائمة عندنا بالمادة
جواهر هناك لقيامها بنفسها واستغنائها عن الحلول الذي هو صفة للجواهر فكل ما في عالم المثال جوهر بسيطة

هذا معنى ما اشار اليه الشيخ الالهي رمزا وبسطناه نحن ويمكن ان يقال ان تلك الاعراض المثالية كالطعوم والروايح
وغيرها يتكيف بها تلك الصور الجسمانية المثالية لروحانيتهما بخلاف الاعراض التي عندنا المحتاجة الى محل
مادي وانت فقد عرفت ان الصور والمواد منتفية على مذهب المشائين وليس في البسائط الفلكية والعنصرية
الا الجسمية والهيئات لا غير فيجوز ان تكون الاجسام المثالية ليس فيها الا الصور والهيئات الروحانيين فان
الحال في الروحاني لا بد وان يكون روحانيا فانا نعلم بالضرورة انا اذا اكلنا او شربنا او نكحنا او شممنا او ابصرنا
لونا او سمعنا صوتا في النوم او في غيره فانا نتلذذ بتلك الاطعمة والاشربة والاجسام وبما فيها من الطعوم
والروايح والالوان ونتلذذ بما يخرج منها من الاصوات فتلك الاجسام المثالية لا محالة متكيفة
بتلك الاعراض الروحانية والصفات الموجودة فيها وجميع ما في عالم المثال والعقل لا ضدية بينها
ولا ينافي بعضها بعضا ولا تمانع ولا تزاحم بينها على محل ومكان فان الضدين هما الذاتان المتعاقبتان على
موضوع واحد ومادة واحدة وبينهما غاية الخلاف وليس في العالم العقلي والمثالي موضوع ولا مادة
فلا ضدية هناك ولا تزاحم بينها على محل او مكان ولما كانت هذه الصور الشبحية في غاية اللطف لا مكان
لها ولا محل فنتوهم احيانا اذا رايناها في نوم او يقظة انها ينتقل من حال الى حال ومن شكل الى شكل فيجوز
ان يكون هذا الانتقال والتشكل جائزا عليها في ذاتها للطفها ويجوز ان يكون غير منتقلة ولا متغيرة
في ذاتها بل نتخيل ذلك وليس كذا في نفس الامر بل تغيب عن المشاهدة وتحضر صورة اخرى كما اذا راينا شخصا معينا
من البشر في حالة نظرنا اليه ينقلب تلك الصورة الى صورة الفرس او غيره من الصور ولكن ليس ذلك قلبا
بل مهما كان المظهر الموجب لمشاهدة ذلك الانسان موجودا فانا نراه فاذا تغير المظهر الاول وحصل المظهر
الثاني المقتضي لظهور الصورة الفرسية غابت الصورة الانسانية سريعا وظهرت الصورة الفرسية
كالبرق الخاطف فيتوهم الرائي ان الصورة الاولى الانسانية انقلبت الى الصورة الفرسية وليس كذلك فان
البرهان قد قام على امتناع قلب الاعيان مطلقا والمثال البدني الذي يستعمله النفس الناطقة في النوم او في
في اليقظة زعم الشيخ الالهي ان المجرد عن المادة الذي هو رب النوع هو الفايض للمظاهر البدنية على حسب
اوصاف ذلك الشخص الذي له ذلك المثال او المظهر والصور المرئية في النوم حكمها حكم الصور الظاهرة في
المرايا والتخيل في حدوثها وان كلها من فيض الانوار العقلية وهي مظاهر للنفوس الناعسة يفاض بحسب
الاستعدادات والاوصاف الحاصلة المكتسبة من الابدان وتظهر الامثلة للنائم بحسب اوصافه
واخلاقه واذا افاضها جديدة ثم رجعت النفس الى استعمال المظاهر الحسية بقيت تلك المظاهر المثالية
باقية ثابتة في العالم المثالي ويكون مظهرها بعض البرازخ العلوية الفلكية وهذا امر ثالث من الامور
التي يمكن بها ذلك ويتجدد به الصور والاعراض المثالية الى غير النهاية ويجوز ان يكون النفس تلبس
المثال المظهري بما هناك من الصور الموجدة فيه على ما يليق باحوال النفس واستعدادها لذلك فان النفوس
واذا كانت غير متناهية من جهة الماضي والمستقبل فالصور الشبحية البدنية والاعراض غير متناهية
في ذلك العالم المثالي والعالم المثالي له طبقات كثيرة لا يحصيها الا الباري تعالى والمبادي العقلية وكل
طبقة فيها اشخاص غير متناهية من الانواع التي في عالمنا هذا وهذه الطبقات بعضها نورية ملذة فاضلة
شريفة وهي طبقات الجنان التي يلتذ بها المتوسطون من اهل الجنة وهذه الطبقات ايضا متفاوتة بعضها
افضل واشرف وانور وبعضها دون ذلك وكذلك الطبقات المظلمة المولمة وهي طبقات الجحيم التي يتالم
بها اهل النار متفاوتة في شدة الظلمة والوحشة وبعضها دون ذلك فالطبقة الفاضلة من الطبقات
النورية متاخمة لعالم العقل فهي في افقه والطبقة السافلة المظلمة هي آخر الطبقات متاخمة لعالم الحس فهي
في افقه وباقي الطبقات التي لا يحصى كثرتها محصورة بينها بين الطبقتين وكل طبقة منها يسكنها قوم

من الملائكة

من الملائكة والجن والشياطين غير متناه عددهم فاذا ارتقينا في السلوك الى هذه الطبقات فكلما
وصلنا الى طبقة اعلى وجدناها الطف واكثر روحانية ونورية واحسن صورا واعظم لذة مما تحتها
والمقيم فيها اللذات اتم واكمل من لذات المقيم في الطبقة التي هي دونها وجميع هذه الطبقات وان اشتركت في
انها فوق الزمان والمكان الا ان الطبقة كلما كانت اعلى كانت اشرف واتم نورية واصفى واكمل روحانية
وهذا العالم الغير المتناهي لا يتناهى عجايبه ولا يمكن ان يدرك غرايبه وهذا العالم الظلماني ولا يحيط بعجايبه
علما هو عليه الا المبدا الاول تعالى وتقدس والمبادي العقلية وبعض المشايخ ممن يقول بثبوت العالم
المثالي يقول ان الخيال حصة من عالم المثال يجري منه مجرى الجدول من النهر العظيم ويسميه بالخيال المتصل
ويسمي عالم المثال بالخيال المنفصل ولا باس بتسمية الخيال المتصل جدولا بالنسبة الى عالم المثال الذي هو النهر
الاعظم لانه لما كانت طبقات كثيرة لا يدرك واشخاصه غير متناهية ولا يدرك ايضا كثرة تراكيبه
ولا تفاصيله لقصور قوى النفوس الناطقة عن ذلك بل لا يدرك النفوس من تلك العجايب والاشخاص الا
القليل الذي فلا جرم كان الخيال جدولا صغيرا من عالم المثال الكبير ولهؤلاء القوم كلام كثير في هذا
العالم بعضهم في الاجمالات واصل ثبوته ويخطون في بعض تفاصيله ويكثرون من ذكر الفروع دون
الاصول فلنذكر ونحن ما في ذلك العالم من الاشجار الهائلة الغير المتناهية من كل نوع وانواع اخرى لا يوجد
عندنا تظل الشجرة الواحدة منها اهل الارض واكثر ما فيها من اطايب الثمار الطيبة والفواكه الحسنة الطيبة
الطعوم والروايح كل واحدة منها اكبر من الجبل العظيم وكذلك هناك من الاطعمة الملذة المتنوعة والاشربة
المختلفة الحلوة وغيرها ما هو لذة للشاربين فمنها ما يجري على وجه الارض كدجلة والفرات والنيل وجيحون
وسيحون مما لا يحصى ولا يدرك كثرة ومنها ما يكون في انهار صغار وكبار ومنها ما يكون في الاواني الكبيرة
والاحواض من انواع الجواهر النفيسة وكذلك قصورهم العظيمة المتقنة البنيان والمرافق من ساير الجواهر
النفيسة والبساتين المزينة والانهار المطردة والاطيار المتنوعة المغردة والحور والولدان الحسنة
الجميلة الساكنين في تلك القصور والبساتين فقد يكون البستان والقصر له حد من الكبر يمشي الراكب
المجد في طوله وعرضه سنين وهذه طبقات هي نفس الجنان الذي يلتذ بها السعداء من المتوسطين وفي
الجملة لا يتمكن الكاملون من البشر من شرح عجايب هذا العالم وغرايب ما فيه من النعيم المقيم للسعداء والعذاب
الاليم من النيران العظيمة المحرقة والاهوال الهايلة والحيوانات القبيحة الموذية من الحيات والعقارب والافاعي
الواحدة كالجبل العظيم والليل البهيم والاودية المظلمة والجبال الثلجية وغير ذلك من الاشياء المولمة للاشقياء
من اهل النيران وما احسن ما وصف صلى الله عليه وسلم الجنة التي هي احد طبقات عالم المثال النيرة بقوله
فيها ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وهذا فيه كفاية للذكي الفطن وكذلك وصف احوال
النار بقريب مما ذكرنا ولو شرعنا تفصيل بعض احوال هذا العالم العظيم لسودنا فيه مجلدات كثيرة
ولم نات على عشر عشيره فالباري تعالى واما ابدع من المبدعات وخلق من المخلوقات اعظم واكمل من
ان يدركها عقول البشر فلنرجع ونعد الى هذا الامر العظيم والخطب الكريم ولما كانت الاشباح المثالية الظاهرة
في المرايا الصقيلة والخيال لا الة الخيال تظهر نوما ويقظة ليست في المرايا ولا في القوى الخيالية الدماغية ولا هي
ايضا حاله في محل لاستغنائها بالقيام بذاتها في العالم المثالي الروحاني ولا يمكن ان يدركها القوى الحسية
الا بمظاهر فيجوز ان يكون لها مظاهر من هذا العالم يظهر بها احيانا كصقالة تحصل في الهواء او في بعض اجزاء
الارض او في الماء المخصوص وقال الشيخ الالهي في حكمة الاشراق انها ربما ينتقل مظاهرها من مظهر الى اخر
قال ومنها ما يحصل ضرب من الجن والشياطين وقد شهد عنده جماعة كثيرة من اهل دربند ومن اهل ميانج
انهم يشاهدون هذه الصور كثيرا فكانوا يرونهم في مجمع عظيم مرارا كثيرة يظهرون لهم في كل وقت

الا انه لا تصل اليهم ايدي الناس ولا شيء من جوارحهم وقد شاهد اهل الرياضات والمجاهدات والخلوات
احيانا اجساما مثالية غير ملموسة ليس مظاهرها الحس المشترك بل يكاد يندرج بجميع البدن ويتقادم
البدن ويصارع الناس ثم قال وانا في نفسي تجارب صحيحة تدل على ان العوالم اربعة انوار مجردة عقلية
وانوار مدبرة والعالم الحسي بافلاكه وكواكبه وعناصره والعالم المثالي الذي فيه الصور المعلقة
المستنيرة والظلمانية في المستنيرة النعيم للسعداء وفي الظلمانية العذاب للاشقياء وكل حيوان او
انسان مما في عالم المثال فله نفس متعلقة به تعلق نفوسنا بابداننا وبعض تلك النفوس الموجودة في ذلك
العالم في اي طبقة كانت هي من نفوس البشر التي انقطع تعلقها من ابدان هذا العالم وتعلقت بابدان ذلك العالم
فان كانت الملكات التي لها فاضلة واخلاقها حميدة تعلقت بالابدان البشرية في اعلى الطبقات وان كانت
الملكات والاخلاق رذيلة غير حميدة تعلقت بحسب ذلك بما يليق بها من الحيوانات التي هي المسكنة في
اسفل الطبقات ويجوز ان يكون بعض تلك النفوس ليست من النفوس البشرية التي انقطعت علاقتها
من هذا العالم بل يكون من فيض العقل المجرد التي يتعلق به ايجاد بعض ما في عالم المثال ثم كل نفس ينقطع علاقته
من ذلك العالم يتجرد بالكلية ويتعلق بعالم العقل المحض او ينتقل الى تعلق الابدان الذي في الطبقة العليا
وهكذا ترتقي من طبقة الى طبقة بعد ان يمكث في كل طبقة زمانا طويلا او قصيرا بحسب ما فيها من الهيئات
الى ان ترتقي الى اعلى طبقات عالم المثل ومنها يتخلص الى عالم العقل المحض فالعوالم يتصل بعضها ببعض الى ان
ينتهي الى العلة الاولى واما عناصر عالم المثال ومعادنه ونباته فالاظهر انها لا نفوس لها مدبرة لها كما هو
الحال في عالمنا هذا بل المدبر لكل نوع والحافظ له باشخاصه الغير المتناهية هو رب النوع الذي لعالم المثال
ويجوز ان يكون لها نفوس محركة ومدبرة لها فانا نجد الجمادات تتحرك في النوم وتتكلم احيانا ويصدر
منها ما يصدر من الحيوانات فلا يبعد ان يتصل بها بعض النفوس الواصلة اليها اما من هنا او من هناك
فان ذلك العالم في غاية اللطف واحواله تخالف احوال هذا العالم في كثير من الاشياء ومن هذه المثل المعلقة
والنفوس المتعلقة بها من نفوس اهل هذا العالم يحصل الجن والشياطين والغيلان ولها مظاهر من هذا
العالم يظهر بها احيانا بحسب ما يقتضيه الاستعدادات الفلكية والحركات الكوكبية والعالم المثالي اعني
الصور المعلقة ليس مثل افلاطن فان مثل افلاطن نورية محضة وهي عقول مجردة عن المادة والمثل
المعلقة هي ظلمانية ومستنيرة للسعداء بيض مرد يتلذذون بها وللاشقياء سود زرق يتألمون بها
وافلاطن ومن قبله كسقراط ومن تقدمه من الحكماء كما يقولون بثبوت المثل النورية التي هي ارباب
الاصنام فهم ايضا يقولون بثبوت المثل المعلقة المستنيرة والظلمانية ايضا ويزعمون انها جواهر
مفارقة ثابتة في الفكر والتخيلات النفسية وقال افلاطن انا ندرك رسوم الجزئيات مثل النقطة و
الخط والسطح والجسم وهي موجودة بذاتها وكذلك توابع الجسم مفرده مثل الحركة والزمان والمكان و
الشكل فانا نلحظها باذهاننا بسائط مرة ومركبات اخرى ولها حقائق في ذواتها من غير حوامل ولا
موضوعات واذا سمعت في كلام القدماء ان في الموجودات عالم مقداري غير هذا العالم الحسي وغير العقل
والنفس فيه مدن لا تحصى وانها غير متناهية من جملة ذلك ما سماه الشارع جابلقا وجابرصا وهما
مدينتان في عالم المثال الكلي ولكل منهما الف باب لا تحصى ما فيهما من الخلائق الا الله تعالى لا يدرون ان الله
خلق آدم وذريته فالافاضل من الانبياء والحكماء يقرون بوجود هذا العالم فالعاقل لا يبادر الى تكذيب
هؤلاء من غير برهان ثم جميع الاقوياء من السالكين يرون هذا العالم في اثناء سلوكهم ولهم فيها مآرب و
اغراض من اظهار العجائب والخوارق من الكرامات والمعجزات بل البرهمة من الكهنة والسحرة وارباب
العلوم الروحانية قد يشاهدونه ويظهرون منه صورا وعجائب من الحيوانات وغرائب من النباتات

والفواكه

والفواكه في وقتها وغير وقتها بمظاهر وطلسمات يصنعونها فان كذبتهم بالحجة كذبوك بالمشاهدة
فان سلكت وتلطفت بالامور الروحانية وامعنت النظر وكان هذا الذي ما سبقت اليه مثله لا سيما في هذا
الفصل ربما نفهم شيا منه وقول بعض المتالهين ان الحكيم هو الذي يصير بدنه كقميص يخلعه تارة ويلبسه
اخرى فان شاء عرج الى العالم النوري وان شاء ظهر في اي صورة اراد وظهور السلاك من الحكماء وغيرهم
في اي صورة اراد وانما هو في عالم المثال والانوار المجردة من الباري تعالى والعقول والنفوس السماوية
والنفوس الناطقة الانسية المفارقة والكاملة من غير المفارقة يظهرون في صور مختلفة من المليحة
والقبيحة واللطيفة والكثيفة والهائلة والضعيفة وغير ذلك من الاحوال والصفات على قدر قوة الذات
التي يظهر عندها الصورة وشدة استعدادها لذلك وبحسب ما يقتضيه الوقت والحال الذي لاجله يظهر
عنده المثال فقد يظهر العقل والملك تارة في صورة حسنة لطيفة ملذة وتارة في صورة هائلة
مولمة وتارة في صورة قبيحة مملة بحسب اختلاف الاحوال المقتضية للظهور في الصور المختلفة النوعية
والصنفية **الفصل الثاني عشر في حقيقة ادراك الواجب لذاته والمفارقات العقلية وعلم النفوس** ظن جماعة
من الحكماء القدماء كفرفوريوس واتباعه ان ادراك ما من شانه ان يدرك كالنفوس الناطقة هو ان يصير
المدرك نفسه نفس صورة المدرك عند ادراكه له وهذا هو اتحاد المدرك بالصورة المدركة وقد بين
المبطلون لهذا اشارة من ان شيئا لا يصير بعينه شيئا آخر فانه ان بقي الاول مع حصول الثاني فهما اثنان
فلا اتحاد وان بطل الاول وبقي الثاني او بقي الاول وبطل الثاني فليس ذلك باتحاد لانه لم يصر احدهما الاخر
بعينه وان بطلا كلاهما فلم يبق شيء لتصح وقوع الاتحاد عليه فعلى كل واحد من التقادير الاربعة لا يصح
قولهم ان المدرك نفسه تصير نفس الصورة المدركة عند الادراك وقد علم ان شيئين لا يصيران شيئا
واحدا الا باتصال او امتزاج وتركيب وليس في الادراك شيء من هذا فليس بطلان احد جزئي شيء وبقاء الاخر
او بطلانهما او بقاؤهما اتحادا حقيقيا وان سمي اتحادا فعلى سبيل المجاز ومع كون الاتحاد الادراكي على هذا
الوجه ليس باتحاد حقيقي فهو غير حاصل الا للاجسام والاجرام دون غيرها من الجواهر والاعراض فالاتحاد
من خواص الاجسام فلا تصح انتقال في النفس الناطقة التي هي جوهر مفارق اتحادها بالمعقولات والمدركات
التي يدركها واما الاتحاد الحقيقي فهو كما ذكرنا ان تصير شيء واحد بعينه واحدا اخر وهو باطل بالبرهان الذي
مر بلى قد يصير الاسود ابيض والماء هواء ولكن ليس معناه ان الاسود من حيث هو اسود يصير ابيض
ولا الماء من حيث هو ماء يصير هواء بل معناه ان الجسم الذي كان موصوفا بالسواد زال عنه السواد وحصل فيه
البياض وكذلك المعنى في كون الماء صار هواء ان الحامل الصورة المائية زالت عنه صورة المائية وحصلت
فيه صورة الهوائية والمحل في الصورتين واحد غير متغير فالنفس ان حصلت لا صورة او حصلت الصورة
ولا نفس او بطلا فلا ادراك وان بقيا فهما اثنان فلا اتحاد وليست النفس الشاعرة التي فينا مما يتجدد في كل وقت
بل هو جوهر واحد ثابت قبل الادراك ومعه وبعده والصورة تحصل مع بقاء النفس فاني اعلم بالضرورة
اني انا انا مع الشعور ودونه فلا معنى لهذا الاتحاد الذي ذكره فرفوريوس فهذا حكاية مذهب الاتحاد
وقوم اخرون من الحكماء الاوائل ظنوا ان النفوس الناطقة اذا ادركت شيئا فادراكها انما هو اتحادها
بالعقل الفعال بحيث يصير النفوس المدركة نفس حقيقة العقل الفعال عند الادراك وهذا ايضا باطل
لما علمت انه لا تصير شيئان شيئا واحدا الا باحد امور ثلاثة اما باتصال او بامتزاج او بتركيب مجموعي
ثم لو كان الاتحاد بالعقل الفعال صحيحا وادركت النفس شيئا بسبب اتحادها به فاما ان يتحد بجزء منه دون جزء
فيلزم تجزي العقل الفعال او يتحد به نفسه وهو يدرك جميع الاشياء فاذا اتحدت النفس به عند ادراك
شيء واحد وجب ان يدرك النفس جميع الاشياء والقسمان باطلان فاتحاد النفس بالعقل الفعال عند الادراك

محال وانا اقول ان ها هنا طائفتين من الحكماء المتألهين وهم القائلون باتحاد النفس بالصور المدركة
او بالعقل الفعال عند الادراك وهؤلاء من افاضل الحكماء المتألهين والمجردين السالكين وهم يقولون
ببقاء النفوس بعد المفارقة فيكون لكل واحد منها قائما بذاته وله شعور بذاته وبغيره ولكل واحد منها
ابتهاجات مخصوصة ومن يقول بهذا كيف يحكم بان كل واحد من النفوس يتحد بالصور المدركة او بالعقل الفعال
حتى يصير جميع النفوس المدركة نفس العقل الفعال عند الادراك فيبطل التعدد والامتياز الذي بينها وهم لا
يقولون بذلك فما اورده الجماعة على الاتحاد يتوجه على ظاهر اقاويلهم ولا يتوجه على مقاصدهم و
لطائف كلماتهم بل لعل ذلك ولعل مرادهم باتحاد النفوس بالصور العقلية او بالعقل الفعال الاتحاد الذي
يشير اليه ارباب التجريد ومشايخ الصوفية ان النفس اذا اتصلت ببعض الانوار المجردة في بعض الخلسات
والانخلاع عن البدن فلحقها ما لحقها من الابتهاجات العقلية والالتذاذات الروحانية وشروق الاشراقات
النورية تغيب عن ذاتها وعن شعورها بذاتها وتستولي عليها سلطان الانوار المجردة العقلية فيفنى
حينئذ عن ذاتها ويعبرون عن هذه الحالة بالاتحاد فاذا وصل السالك الى هذا المقام فيتلاشى نوره
الاضعف في النور الاشد الاقوى ويسكر بلذات الانوار القاهرة وصارت الانوار المجردة العقلية
مظاهر للنفوس الناطقة المتصلة بها فلا يرى النفس التي هذه حالها الا المظهر فقط فينطق حينئذ بلسان
ذلك المظهر حتى قال بعضهم انا الحق وسبحاني وما اعظم شأني وليس في الجبة سوى الله وانا من اهوى ومن
اهوى انا نحن روحان حللنا بدنا فاذا ابصرتني ابصرته واذا ابصرته ابصرتنا وقد جاء في الخبر النبوي
انه لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل والعبادات حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره
الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي عليها فهذا ايضا اشارة الى ما ذكرنا واما في
العقل الفعال فلان النفس لا تتمكن من ادراك الصور العقلية حتى يشرق نور العقل على الصور العقلية فيصير
بذلك مجردة عن المادة وعلى النفس الناطقة فتستعد بذلك لادراك تلك الصور العقلية ويكون ذلك
الاشراق العقلي على النفس وشدة لمعانها عليها وانمحاق نورها في نور العقل الفعال واستيلائه
عليها يعبر عن هذه الحالة بالاتحاد فان النور الاضعف يغيب في النور الاشد ولا يبقى للاضعف اثر
عند استيلاء نور العقل عليه واما اتحاد النفس بالصور العقلية فان النفس عند ادراك الصورة
المعقولة لا التفات لها الى ذاتها ولا الى شعورها بذاتها وادراكها لادراكها فهي لا يدرك الا ذلك المعقول
المجرد الروحاني لا غير فكأنها غائبة عن ذاتها باشتغالها بذلك المعقولات فللطافة المدرك
والمدرك وقوة اتصالها سموا ذلك الادراك اتحاد العاقل بالمعقول فهذا هو مراد الاوائل رضي الله
عنهم من الاتحاد الذي ذكروه في الادراك او ما هو قريب من هذا وليس مرادهم ان شيئين صارا
واحدا من جميع الوجوه فان هذا لا يقوله عاقل فضلا عن الحكماء المتألهين المؤيدين بالانوار الشارقة
والالهامات الصادقة واما المعلم الاول واتباعه الذين هم اشد بحثا ونظرا في البراهين من هاتين
الطائفتين من القدماء فقدموا على مسئلة علم الواجب لذاته مقدمة فقالوا ان كل مجرد قائم بذاته
يجب ان يكون عاقلا لذاته ولغيره والواجب لذاته مجرد عن المادة فيجب ان يكون عاقلا لذاته ولغيره
اما ان كل مجرد قائم بذاته يجب ان يكون عاقلا لذاته ولغيره لان كل مجرد يمكن ان يكون ماهيته معقولة
لانه لا يلزم من فرض كونه معقولا محال وكل ما يمكن ان يعقل يمكن ان يعقل مع ساير المعقولات وكل ما امكن
ان يعقل مع ساير المعقولات امكن ان يقارنه صور المعقولات في العقل وكل ما كان كذلك امكن ان يقارنه
صور المعقولات وكل ما كان كذلك فامكان مقارنة المعقولات لازم له اذ لو امتنع لزم انقلاب
الشيء من الامكان الى الامتناع وذلك محال واذا كان كل مجرد يمكن ان يقارنه صور المعقولات وكل

ما امكن

ما امكن للمجرد كان واجب الثبوت له والا لكان موقوفا على استعداد المادة فلا يكون المجرد مجردا هذا خلف
والتعقل لما كان عبارة عن مقارنة صور المعقول للعاقل وكانت المقارنة المذكورة واجبة الوجود لكل
مجرد عن المادة قائم بذاته بالطريق المذكور كان كل مجرد هو عاقل لغيره وكل ما يعقل غيره فانه يعقل بالفعل
متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الغير لان تعقله لذلك الغير عبارة عن حصول ذلك الغير له وكونه متعقلا
لذلك الحصول هو حصول الحصول له ولا محالة ان حصول ذلك الغير له لا ينفك عن حصول ذلك
الحصول له وتعقله ان ذاته عاقلة لذلك الغير عقل منه لذاته لان العلم بالتصديق علم بشيء كل
واحد من الطرفين فكل ما يعقل غيره فيجب ان يعقل ذاته وكل مجرد عن المادة بالكلية فهو عاقل لذاته ولغيره
وانت فقد عرفت ان الواجب لذاته مجرد عن المادة بالكلية قائم بذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته ولما عداه
من ساير الممكنات لامكان تعقله مع كل ما عداه واوردوا على كل واحد من مقدمات هذا الدليل منعا فقالوا
اما لا نسلم ان كل مجرد عن المادة يمكن ان يعقل واما قولكم ان ذلك ممكن وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال
قلنا لا نسلم ذلك لانا لا نعرف انه يلزم منه محال ام لا فكم من ممكن يلزم من فرض وقوعه محال بسبب امور
خارجة عن ذاته فلا بد لهذا على عدم لزوم المحال منه في نفس الامر سلمنا ان كل مجرد يمكن ان يعقل لكن
لم قلتم انه يمكن ان يعقل مع ما عداه من ساير المعقولات فانه لا يلزم من امكان تعقل كل واحد واحد على الانفراد
امكان تعقل المجموع دفعة واحدة سلمنا ان كل مجرد يمكن ان يعقل مع ساير المعقولات لكن لا نسلم ان كل ما يمكن ان
يعقل مع غيره يمكن ان يقارنه صور جميع المعقولات بمعنى حلول احدهما في الاخر لجواز ان يكون هو مع ساير
المعقولات مقارنا للعقل لا بمعنى حلول احدهما في الاخر فان اردتم بالمقارنة المذكورة حصولهما في العقل
فنحن نمنع ان يكون المطلوب حاصلا من ذلك سلمنا ان كل مجرد يمكن ان يقارنه صور جميع المعقولات لكنا
لا نسلم ان كل ما يمكن للمجرد من المقارنة باعتبار ذاته وماهيته يجب له تلك المقارنة وانما يكون ذلك
لو ثبت ان لو كان ذلك الامكان له بحسب شخصه الموجود في الخارج ونحن نمنع ان يكون الامر كذلك وهذه الحجة
انما تنتج ان الواجب لذاته انما يعقل الاشياء بحصول صورها في ذاته فيلزم ان يكون محلا للصور العقلية
المقارنة له وواجب الوجود لا يصح عليه مقارنة صورة اصلا لما سبق من البرهان وايضا فانه قد علمت
ان من جملة المغالطات اخذ ما بالشيء مكان ذلك وهي بعينها مستعملة في هذه الحجة لانهم جعلوا صحة
مقارنة الذات المجردة لغيرها من الصور العقلية علة لصحة مقارنة صورتها للذات العاقل
لها فليس كل ما صح على الصورة الذهنية صح على الصورة الخارجية فانه وجب على الصورة الذهنية
ان يكون منطبعة في محل بخلاف الجوهر الخارجي الذي هذه صورته فانه لا يصح ان يكون حالا في محل اصلا
واذا كان كذلك فلا يمتنع ان يصح عليها ما لا يصح على ذلك الجوهر وبعض من احتج بهذه الحجة المذكورة اجاب
معتذرا عن هذه الايراد بان الصورة الادراكية كان لها استعداد المقارنة قبل حصول المقارنة
ويمتنع ان يكون المقارنة شرطا في حصول ذلك الاستعداد لان حصول استعداد الشيء سابق على
ذلك الشيء لانه يقع ذلك الشيء ثم يحصل استعداده بعد ذلك ثم ان امتياز الصورة الذهنية عن
الماهية الخارجية ليس الا لكون هذه الصورة ذهنية وتلك الماهية خارجية ومعنى كونها ذهنية
ليس الا كونها مقارنة للعاقل فاذا كان الاستعداد الذي للمقارنة سابقا على المقارنة وذلك بل على
كون الاستعداد للماهية مطلقا فيكون تلك الماهية مستعدة للمقارنة لذاتها لا لامر اخر فيجب ان يكون
استعداد المقارنة ملازما لها دائما على اي حال كانت سواء كانت في الاعيان او في الاذهان ولقائل
ان يقول على هذا الاعتذار انه لو كان ما ذكره صحيحا لجاز ان ينقلب الجوهر في نفسه عرضا والتالي باطل
فالمقدم مثله وبيان الملازمة هو ان صورة الجوهر الموجود في الخارج الحاصل في النفس بعد ان لم يكن حاصلا

فيه يكون له استعداد الحصول في الذهن وذلك الاستعداد لا يكون بسبب انطباعها في الذهن بل الحق
ان انطباعها في الذهن انما هو بسبب الاستعداد السابق على الانطباع بعين ما ذكره هذا المعترض في استعداد
للحصول انما هو في الذهن والانطباع فيه انما هو للماهية مطلقا وحينئذ يصح على الماهية الجوهرية الموجودة
في الخارج ان يكون منطبعة في الذهن بعينها اذا كانت قائمة بذاتها وذلك يقتضي انقلاب الجوهر عرضا وذلك
ظاهر البطلان فاعتذاره فاسد واما الثاني فهو بين البطلان ايضا وقد يجيبون عن اصل الحجة المذكورة
التي لهم بوجوه اخرى غير هذين الجوابين منها منع صحة التعقل بامكان المقارنة وغير ذلك من الوجوه
التي لا يليق تطويل الكتاب بها بعد حصول المطلوب وكان بعضهم سلك في كيفية علم الواجب الحق بالاشياء
مسلكا آخر غير المسلك الاول الذي ذكرناه وهو صحيح الاجمال الا انهم افسدوه بتفصيلاتهم فقالوا ان
الواجب لذاته مجرد عن المادة قائم بذاته وهو غير غايب عن ذاته وكل ما كان كذا فهو معقول الذات من غير
افتقار الى عمل يجعله معقولا كما هو الحال في تجريد الصورة الانسانية والفرسية وغيرهما عن المادة
ثم تعقلها بعد ذلك بل واجب الوجود كما مر مجرد عن المادة لذاته فهو معقول الذات لذاته ثم انه يلزم من كونه معقولا
لذاته ان يكون عاقلا لذاته لان كل معقولية لا بد لها من عاقلية فيرجع حاصل عاقليته ومعقوليته الى
تجرد ذاته عن المادة وعدم غيبته عنها ويلزم من ذلك ان يكون الواجب لذاته في الاعيان عاقليته نفس
معقوليته فهو لا محالة عقل وعاقل ومعقول باعتبارات ثلثة ومع ذلك فهو سبحانه وتعالى بسيط
واحد غير متعدد ولا متكثر في الاعيان بوجه من الوجوه واما في الاذهان فيمكن فيه التفصيل المذكور
وانت تعرف ان عدم الغيبة والتجرد عن المادة سلبي ثم قالوا ان الواجب لذاته يعقل جميع الاشياء لانه اذا
عقل ذاته المقدسة يلزم من ذلك ان يكون عاقلا للوازم ذاته على سبيل الاجمال لان العلم بلوازم ذاته
منطو في تعقله لذاته فانا اذا تعقلنا الانسانية تعقلنا لوازمها كالناطقية والضاحكية والكاتبية
على سبيل الانطواء في تعقل الذات قالوا وفرق بين ان يكون العلم حاصلا للعاقل على سبيل التفصيل
وبين كونه حاصلا بالقوة مع قوة استحضاره متى شاء من غير ان يكون الصورة حاصلة ان الانسان
الفاضل اذا اورد عليه مسائل كثيرة دفعة واحدة فيحصل لذلك الانسان علم اجمالي بجواب تلك المسائل
كلها ثم يأخذ بعد ذلك بتفصيلها شيئا فشيئا الى تمام تفصيل الاجوبة والعلم الاجمالي علم واحد بامور متعددة
كثيرة وفرقوا بين هذا العلم الاجمالي الواحد الحاصل بعد السؤال وبين علمه الذي بالقوة قبل السؤال
بان العلم الاجمالي ليس هو علما بالقوة كما هو الحال قبل السؤال فان كل عاقل يفرق بين الحالين فان قبل السؤال بالقوة
المحضة وبعد السؤال يكون له العلم بتلك الاجوبة على سبيل الاجمال دون التفصيل فالواجب لذاته يعلم ذاته
ويعلم ما عداه من الاشياء اللازمة لذاته بانطوائها في علمه بذاته وفي هذه الطريقة تساهل لانهم
اثبتوا كونه معقولا بواسطة كونه مجردا عن المادة لا غير وهذه الحجة يرجع حاصلها الى قياس من
الشكل الثاني مركب من موجبتين وصورته هكذا الذات القائمة بنفسها الغير المجسمة مجردة عن المادة
والمعقول من الصورة بالفعل ذات مجردة عن المادة ينتج المقدمتان ان الذات القائمة بنفسها الغير
المجسمة معقولة وانت تعرف ان احد شرايط الشكل الثاني اختلاف مقدمتيه بالكيف وهذا غير
لازم فان المعقول مع التجرد على راي هولاء انما هو معقولات بسبب الانطباع في جوهر عاقل واما الجوهر
المجرد الموجود في الخارج فيمتنع ان يكون منطبعا في جوهر اصلا فلا يكون معقولا بالفعل في نفسه وان
مسمى باعتبار مطابقته لما في الجوهر العاقل من الصور معقولا فذلك على سبيل المجاز واما هو في ذاته فلا
معقولا في نفسه لنفسه وحينئذ فيفتقر هنا الى بيان آخر ومن المساهلات التي في هذه الحجة انهم جعلوا
علمه عبارة عن ذاته المجردة عن المادة وعدم الغيبة عن ذاته فحسب وهما قيدان سلبيان فيمتنع ان يكون

علما باشياء

علما باشياء كثيرة غير ذاته وذلك ان علمه بالاشياء الكثيرة اللازمة لذاته يفتقر الى اضافات كثيرة
له اليها وسلب المادة وعدم الغيبة لا يلزمهما الاضافات الى الاشياء الكثيرة ثم مفهوم كون الشيء
مجردا عن المادة او كونه غير غايب عن ذاته غير مفهوم كونه عالما باشياء كثيرة لازمة لذاته فالعلم
الذي له بالاشياء الكثيرة يفتقر الى اضافات كثيرة غير لازمة للسلبين المذكورين ومن المساهلات
المذكورة في هذه الحجة قولهم ان علمه بالاشياء الكثيرة اللازمة له منطو في علمه بذاته كلام ليس بصحيح
فان علمه سلبي عنده اذ هو عبارة عن تجرده وعدم الغيبة فكيف يندرج العلم بالاشياء الكثيرة المحتاجة
الى اضافات كثيرة في السلب الذي لا يلزمه اضافة اصلا ثم ان الضاحكية شيء غير الانسانية وهي لازمة
لها والعلم بها غير العلم بالانسانية وحينئذ لا يكون العلم بالضاحكية منطويا في العلم بالانسانية فان الانسانية
ما دلت عليها الا بالالتزام وهي دلالة خارجية فيحتاج العلم بكل واحد منهما الى صورة غير الصورة الاخرى
واذا كان كذلك فالواجب لذاته لوازمه كثيرة والعلم بذاته غير العلم بكل واحد من تلك اللوازم التي هي تبعا
للذات فيكون علمه بها تبعا لعلمه بذاته ويلزم من ذلك ان يكون في ذاته تعدد وكثرة بحسب العلم باللوازم الكثيرة
وذلك محال لما علمت انه واحد من جميع الوجوه واما مثال الجواب الاجمالي الذي ذكروه في الفرق بين العلم التفصيلي
لجواب المسائل المذكورة وبين العلم الذي بالقوة بتلك المسائل قبل السؤال وبين العلم الاجمالي بالجواب بعد السؤال
فوجدان الانسان علما بجوابها ليس بصحيح فان ما يجد الانسان من نفسه من الجواب عند عرض المسائل المذكورة
انما هو علم بالقوة لانه يجد من نفسه قدرة وملكة لجواب تلك المسائل لا غير واما القوة التي له قبل السؤال
بالجواب فهي وان كانت قوة الا ان القوة التي بعد السؤال اقرب من هذه القوة التي قبل السؤال فان القوة على
الشيء لها مراتب والانسان الذي يطلب منه الجواب لا يكون عالما بجواب كل واحد من تلك المسائل على التعيين
الا اذا حصل عنده صورة كل واحد منها على الخصوص والواجب لذاته قد علمت انه منزه عن حلول الصور فيمتنع
ان يكون علمه بالاشياء على هذه الوجوه ولئن سلمنا حصول العلم الاجمالي ولكن لا نسلم ان العلم الاجمالي
بحصول لجواب المسائل واحد فان المسائل المذكورة لا يصح ايراد اجوبتها دفعة واحدة وانما تورد واحدة
بعد اخرى الى آخرها فيحصل الجواب بكل مسئلة اجمال غير الاجمال الذي للمسئلة الاخرى ويكون لا محالة
لكل اجمال صورة غير الصورة الحاصلة من الاجمال الآخر وذلك في حق الباري تعالى على ما علمت محال فقد
وقع هذا القائل فيما هرب عنه فلما راى المتاخرون ما في هذه الطريقة من الخلل والمساهلات عدلوا
عنها الى طريقة اخرى بعد ان لو كانوا اطنبوا في تلك الطريقة المعدول عنها تفصيلا وتفريعا وكانت
الطريقة المعدول عنها اجمالها اصلح من الطريقة المعدول اليها وانما شوشوها بتلك التفاصيل والامثلة
واما الطريقة التي عدلوا اليها فانها فاسدة مختلة بالكلية لا يمكن تصحيحها بوجه من الوجوه فقالوا
ان الواجب لذاته يعلم ذاته بذاته ويعلم ساير الموجودات الممكنة بحصول صورها في ذاته فذاته فيها صور
جميع الموجودات الكثيرة قالوا ولما كانت هذه الكثرة من الصور الحالة في ذاته اللازمة لها خارجة
عن حقيقة ذاته فهي كثرة تابعة للذات لا داخلة في ذاته ويقرر من ذلك بانه تبارك وتعالى لما عقل ذاته
بذاته وكانت ذاته المقدسة علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته ويكون تعقله لتلك الكثرة
لازم معلول لذاته وصورها التي هي معقولاته معلولاته ولوازمه المترتبة متاخرة عن ذاته لان المعلول
وجوده متاخر عن وجود العلة فلا يكون ذاته متقومة بتلك اللوازم المعلولة باسرها بل يكون واحدة في ذاتها
ويكثر اللوازم والمعلولات سواء كانت متقررة في الذات او كانت مباينة لها لا يقدح في وحدة علتها الملزومة
فالواجب لذاته لا يزول لوحدته بكثرة الصور المتقررة في ذاته فهذا حاصل ما ذكروه لكنهم لم يصرحوا بهذه العبارة
الا في قليل من الكتب فلم نجد انا هذا الا في كتاب الاشارات للشيخ الرئيس فقط وقد يذكرونه في بعض المواضع بعبارة

اخرى فيقولون ان الواجب لذاته اذا عقل ذاته فانه تعقل لوازم ذاته وهذه اللوازم المعلولة وان
كانت اعراضا حالة في ذاته الا ان ذاته المقدسة لا تتصف بتلك اللوازم والاعراض ولا ينفعل عنها ذاته
ويصرحون بذلك في بعض كتبهم فيقولون بانه لا يمتنع ان يكون ذات الاول تعالى محلا للاعراض المختلفة
من غير ان يكون منفعلة عن الاعراض وقد يمثلون ذلك بقولهم ان نسبة المعقولات الى الواجب لذاته
نسبة بيت يتصوره انسان ثم يبني البيت بحسب ذلك التصور الا ان الفرق بين الانسان وبين الواجب لذاته
ان الانسان يفتقر في بناء البيت الى استعمال الجوارح والالات وفي الواجب لذاته يكفي في وجود غيره من الممكنات
نفس التصور ولقائل ان يقول على هذا الكلام الذي لا حاصل له ان الواجب لذاته اذا كان في ذاته صور جميع
الموجودات الممكنة الكثيرة فكيف لا يخل ذلك بوحدته وكيف لا يتصف بها وهي اعراض حالة في ذاته
متقررة فيها والماهيات باسرها انما تتصف بصفاتها لكون الاعراض المتصفة بها حالة فيها فهي محل لها
فيقال الجسم انه ابيض او اسود او حلو او متحرك لحلول هذه الاعراض من البياض والسواد والحلاوة والحركة
وغير ذلك من الاعراض فيه ثم كيف يكون الذات الواجبة محلا للاعراض الكثيرة وهو غير منفعل عنها
وليس بصحيح ظنهم ان الانفعال انما يقال فيما يصح فيه التجدد كما يفهم ذلك من مقولة ان ينفعل فان الانفعال ذي التجدد
وان كانت ممتنعا على الواجب لذاته فالانفعال مطلقا كيف كان ممتنع عليه ايضا ونفس قبول صور الموجودات
التي هي اعراض حالة في ذاته نفس الانفعال فيمتنع ان يكون في ذاته شيء من الصور والاعراض ولئن سلمنا عدم انفعاله
عن تلك الاعراض الحالة فيه ولكن يلزم من حلول الاعراض في ذاته تعدد جهة اقتضاء الفعل والقبول كما عرفته
عند الكلام في صفاته انه لو كان له صفة حقيقية حالة فيه لزم ان يكون الفعل بجهة والقبول باخرى
فيكون فيه جهتان مختلفتان فلا يكون واحدا حقيقيا هذا خلف فان قلتم لم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته
مع سلب المادة علة لادراك ذاته ويكون ذاته مع ادراكها علة لادراك لازمه وحينئذ يكون ذاته باعتبار
سلب المادة علة للصور وذاته باعتبار ادراكها لنفسها علة لادراك معلولها وحينئذ لا يلزم المحذور
المذكور من التكثر وتعدد جهات الفعل والقبول لانا نقول لانه سيظهر فيما بعد ان الواجب لذاته يدرك ذاته
بذاته من غير صورة لذاته في ذاته ولا مثال ولا باعتبار صفة زائدة على ذاته وكذا كل مجرد عن المادة
واذا لم يكن هناك الا ذاته وسلب المادة وعدم غيبته عن ذاته يكون الواجب لذاته مبدأ لحصول الصور في
ذاته انا نعلم ما يقال انه اذا علم ذاته لزمه ان يعلم لازم ذاته فيكون العلم باللازم تبعا للازم فيتقدم
لا محالة الملزوم على العلم بالملزوم فيكون علمه بلازمه متوقفا على الملزوم لا لازمه فلا يصح قولهم ان علمه
بالاشياء علة لحصولها عنه في الاعيان وان الصورة التي في ذاته يكون معلولة للملزوم اللازم عنه
فلا يتمشى ما ذكروه ومع ذلك يلزم المحذور السابق وهو ان يكون في ذاته جهتا فعل وقبول وذلك
باطل فان قيل بان حصول الصورة في ذاته يتقدم على الملزوم ما يلزم بالعلية حتى انه لو لا حصول تلك
الصورة المقارنة ما امكن وجود اللازم المباين فيقال لو كان كذلك لم يكن ذات الواجب لذاته مع تجردها
وحدها علة لتلك اللوازم المباينة بل يكون الذات المجردة مع الصور علة للوازمها مع انه يلزم
من حصول الصور في ذاته كيف كانت سواء تقدمت على اللازم المباين او لم تتقدم ان يكون في
ذاته جهتا فعل وقبول ولا يجوز ان يقال انه لما عقل ذاته عقل لازم ذاته المباين لان لزوم اللازم المباين
انما هو لتعقل صورة زائدة على ذاته ولا يجوز ان يقال ايضا ان سلب المادة هو العلة لخروج الواجب لذاته
الى الفعل لحصول صورة فيه فيكون ذاته قابلة للصور فقط ويكون ذاته مع السلب فاعلا والسلب
وحده فاعلها فانه لو كان كذلك لزم ان يكون السلب افضل واشرف من ذاته لكون الذات الواجبة
ليس لها الا القبول فحسب والسلب هو العلة لحصول الصور وكيف يكون السلب اشرف من الذات الواجبة

الوجود

الوجود وذلك مما لا يقوله عاقل ولان الصورة الاولى التي في ذات الواجب لذاته اذا كانت مع ذاته
تعالى علة لحصول اللازم المباين الموجود في الاعيان ثم يكون تلك الصورة مع تلك الذات الواجبة علة لحصول
صورة اخرى ثابتة في ذاته ايضا وحينئذ يلزم ان يكون الواجب لذاته بسبب حصول الصورة الواحدة والجهة
الواحدة التي في ذاته يفعل فعلين ومع كون ذلك مستحيلا على ما مر يلزم ان يكون منفعلا عن الصورة الاولى
التي في ذاته ويكون ايضا علة لاستكماله لحصول صورة ثابتة في ذاته ولا يمكنهم ان يقولوا ان الصورة
الحالة في ذاته تعالى ليست كمالا له لاعترافهم بان الصورة الحالة في ذاته ممكنة الوجود وهي بالفعل لا بالقوة
فانتفاء تلك القوة ووجود الصورة بالفعل يكون كمالا له فان عندهم ان الصورة التي في ذاته لو لم توجد
نقصا في تلك الذات فاذا فرضنا تلك الصورة منتفية وكانت بالقوة في تلك الذات الواجبة كان ذلك
نقصا فيها فاذا زالت القوة وحصلت الصورة بالفعل زال ذلك النقص ومزيل النقص مكمل ويلزم من
ذلك ان يكون الصورة الاولى التي هي علة لحصول الصورة الثانية مكملة لذات الاول تعالى وذاته مستكملة
بها ولا محالة ان المكمل من حيث هو مكمل اشرف وافضل من المستكمل من حيث هو مستكمل وكل ذلك محال فاذن
ان القول باثبات الصور في ذات الواجب لذاته فاسد بالكلية لا يمكن تصحيحه بوجه من الوجوه اذ يلزم
ان يكون الذي افادة تلك الصور اشرف منه وقد عرفت انه لا ذات اشرف ولا اكمل في الوجود من ذات
الاول تعالى فهذه مجموع الطرق التي ذكرها الحكماء المتقدمون والمتأخرون في علم الواجب لذاته وحاصل
افكارهم وهي كما ترى لا يسمن ولا يغني من جوع وهي مخالفة للسلاك من ارباب الكشف والذوق واما
الشيخ الالهي قدس الله نفسه وروح رمسه فقد فتح الله تعالى عليه طريقة لطيفة حسنة وهي محض
الحق ونفس الصدق فهي موقوفة على معرفة المجردات واشراقاتها والاشراف على علم النفس ومكاشفاتها
وهو العلم المخزون والسر المصون الذي لا يطلع عليه الا الاقلون من خواص الحق وهذه الطريقة لا مزيد
عليها في الحسن والجودة وقبل الشروع فيها يجب ان يقدم على تلك المقدمة هي في بيان كيفية معرفة الانسان

وتلك المقدمة

بنفسه ثم يرتقي من علم النفس الى كيفية علم الواجب الحق بنفسه وبغيره ومعرفة علم المبادي العقلية فنقول
كل من رجع الى ذاته ممن له ادنى بصيرة يعلم انه يدرك ذاته وهو غير غايب عنها فلا يخلو اما ان يكون ادراكه
لذاته بنفس ذاته او بغيرها لا جايز ان يكون ادراكها لذاتها بغيرها لوجهين الاول ان ذلك الغير المدرك
للذات عند ادراكه للذات يكون قد ادرك غيره وكل من ادرك غيره فله ان يدرك بالفعل انه هو الذي
ادرك ذلك الغير وذلك هو ادراكه منه لذاته وكل ما هو غير النفس اذا ادرك النفس يكون قد ادرك
ذاته ولا يجوز ان يكون ذلك الغير المدرك جسمانيا لانه يمتنع عليه ادراك المجرد فانه قد تبين تجرد النفس
الناطقة والمدرك للمجرد لا بد وان يكون مجردا ونحن لا نعني بالنفس الا ذلك الغير المدرك لذاته ولغيره
المجرد بل التي لا يدرك ذاتها ثم ذلك الغير المدرك لذاته ولغيره المسمى بالنفس يعود الكلام اليه في انه
هل يدرك ذاته بذاته او بغيرها لا جايز ان يكون بغيرها والا لعاد الكلام الى ذلك الغير ايضا ولزم
التسلسل وذلك محال فتعين ان يكون ادراك النفس لذاتها بذاتها لا بغيرها وذلك هو المطلوب الوجه الثاني
في ان ادراك النفس لذاتها بذاتها لا بغيرها ان كل انسان ممن له ادنى ذكاء وفطنة اذا رفض الشواغل
البدنية زمانا ورجع الى ذاته فانه لا يشك انه هو المدرك لذاته بذاته لا ان غيره هو المدرك لها قطعا
وهذا الحكم من البديهيات التي لا يحتاج الى اقامة برهان وانما يكفي في ذلك التنبيه والاخطار بالبال
فحسب فكون الانسان هو المدرك لذاته بذاته لا بغيره هو من العلوم البديهية عند المستبصرين وكذلك
البديهية التي يحتاج التنبيه عند غيرهم واذا عرفت ان النفس الناطقة هي المدركة لذاتها بذاتها فلما
ان يكون ذلك الادراك الذي لها لذاتها بحصول اثر لذاتها في ذاتها او لا بحصول اثر والاول وهو ان يكون

ادراكها لذاتها بذاتها بحصول اثر لذاتها في ذاتها فاما ان يكون ذلك الاثر مطابقا للذات النفس او غير
مطابق فان لم يكن ذلك الاثر مطابقا للذات النفس فليست صورتها فلم يكن النفس مدركة لذاتها وان
كان ذلك الاثر مطابقا للذات النفس فهو صورتها لكن النفس الناطقة لا يجوز ان يكون ادراكها لذاتها بصورة
لوجوه الاول ان الصورة التي في النفس ليست بعينها هي النفس بل هي مثالها وصورتها وهي زائدة على
ذات النفس ومثال النفس وصورتها ليست هي النفس فلو كان الادراك بالصورة والمثال لزم ان يكون
ادراك الانانية هو بعينه ادراك ما هو هو وان يكون ادراك ذاتها هو بعينه ادراك غيرها وذلك
محال لان كل مدرك لذاته انما هو مدرك لعين ما به انانيته لا للصور المطابقة لتلك الانانية
فليس ادراك النفس لذاتها بالصورة والمثال بخلاف الامور الخارجة التي ادركها بالصورة والمثال
لكون المثال وما له ذلك المثال كلاهما هو الوجه الثاني انها لو ادركت ذاتها بالصورة والمثال و
بامر زائد على ذاتها ان علمت ان ذلك الشيء مثال ذاتها او صورة ذاتها فيكون لا محالة قد ادركت ذاتها
لا بالمثال وان لم يعلم ان ذلك الشيء مثال ذاتها فلم تكن تعلم ذاتها وقد فرضناها عالمة هذا خلف الوجه الثالث
ان النفس الناطقة لو ادركت ذاتها بالصورة فلا يخلو تلك الصورة اما ان يكون صورة للنفس من حيث
هي نفس مطلقة او صورة لها من حيث هي نفس متخصصة بصفات زائدة يميزها عن غيرها من النفوس
الاخرى لا جائز ان يكون ادراكها لذاتها بصورة مطلقة والا لما كان ادراكها لهذه النفس المتخصصة
من حيث هي هذه النفس المتخصصة ادراكها من هذه الجهة ونحن نتكلم في ادراك النفس لذاتها من حيث الجهة
المتخصصة فليست النفس مدركة لذاتها بصورة مطلقة ولا جائز ان يكون مدركة لذاتها بصورة متخصصة
لان كل صورة في النفس كيف كانت فانها كلية بسيطة كانت او مركبة من اشيا يجتمع في اكثر من شخص واحد
في الاعيان او كانت غير مجتمعة الا في شخص واحد كالاشيا البسيطة في الذهن من ماهية وصفات
لا يطابق الا شخصا واحدا في الاعيان وان كان صورة المجموع المركبة من تلك الاشيا كلية فكل واحد
مما تركب منه ذلك المجموع كليا ايضا لانه غير مانع من وقوع الشركة لذاتها وان امتنع الشركة فيه
فذلك لمانع آخر غير المفهوم وذلك كمعرفتنا لزيد بانه الطويل الابيض ابن عمرو على وجه لا يكون تلك
الكليات مجتمعة في غيره فان الشخص اذا علم باسبابه فانه يكون كليا فان الماهية وان اعتبر فيها الف قيد
فانها لا يخرج عن كونها كلية واذا كانت الصورة التي في النفس البسيطة فالمركبة واجزاؤها كلية فلا
يتصور ان يدرك بتلك الصورة الكلية النفس المتخصصة الجزئية وهي التي يمنع وقوع الشركة لذاتها
فعلم ان ادراك النفس لذاتها لا يمكن ان يكون بصورة لا كلية ولا جزئية فان قلت لم لا يجوز ان يكون النفس
يدرك ذاتها بصورة هي مفهوم انا وهي بهذا المعنى يمنع وقوع الشركة لذاتها وحينئذ لا يكون تلك
الصورة كلية بل جزئية فتصح ان يدرك بها النفس الناطقة الجزئية قلت مفهوم انا من حيث مفهوم انا
نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فان لفظ انا وان كانت جزئية الا انك قد عرفت في المنطق
ان الجزئي من حيث هو جزئي كلي ايضا واذا كان مفهوم انا من حيث هو مفهوم انا كليا فلا يصح ان يدرك به
النفس الجزئية وكذلك الحكم في لفظة هو وهذا ونحن وما اشبهها لها معاني كلية لانا اذا اعتبرناها
من حيث مفهوماتها المجردة فقط مع قطع النظر عن الاشارات الجزئية كانت كلية فان هذه الالفاظ
وان كان الواضع قد وضعها اشارات الى امور جزئية فهي في انفسها لها معاني كلية وان كان المشار اليه
لا محالة جزئيا فان الفاظ الاشارات انا لم يشر اليها بالاشارات الجزئية حتى يختص بذلك كانت كلية
فعلم بما ذكرنا ان المفهوم من الفاظ الاشارات اذا اخذناها في الذهن من حيث لها ذلك المفهوم كانت
كلية واذا اخذناها من حيث انها يشار اليها اشارة جزئية كانت جزئية لا كلية فالنفس الناطقة لا يدرك

ذاتها

ذاتها بغير اثر ولا باثر زايد على الذات كيف ما كان فهي يدرك ذاتها بذاتها لانها نفس الظهور والنورية
فظهورها لذاتها لا يمكن ان يخفى لانها ذات نفس الظهور والنورية كيف يتصور غيبوبته عن ذاته
فالنفس المدركة لذاتها بذاتها هي العقل والعاقل والمعقول واعلم ان النفس الناطقة وان كانت يدرك ذاتها
بذاتها لا بصورة ومثال فانها ايضا يدرك امورا اخرى لا بالصورة والمثال بل بمجرد حضور ذلك
الشيء لها من ذلك انها يدبر البدن الجزئي ويتصرف فيه تصرفات مختلفة فهي لا محالة مدركة له ولا يجوز
ان يكون ادراكها للبدن بحصول صورة فيها فان كل صورة في النفس فهي كلية ويمتنع ان يدرك بتلك الصورة
الكلية التي فيها ذلك البدن الجزئي ونحن نعلم بالضرورة ان كل واحد منا يدرك بدنه الخاص ويحركه ويتصرف
فيه فليس ادراكه له بصورة منطبعة فينا ومن ذلك انها يدرك وهمها وخيالها وجميع قواها البدنية
اذ لو لم يدركها لم يمكنها استعمالها ولا تصرفها فيها والوهم لا يدرك ذاته ولا القوى البدنية والقوى
البدنية ايضا لا يدرك شيء منها نفسه والوهم وان انكر نفسه وغيره من القوى فهو غير جاحد
لآثاره وآثار ساير القوى فاذا كنا نحن مدركين لهذه الاشياء غير غافلين عنها مع استحالة ادراك
القوى البدنية ذلك فالنفس هي المدركة لجميع هذه الاشيا على وجه جزئي وادراك النفس لهذه القوى
المذكورة لا يجوز ان يكون بصورة منطبعة في ذاتها لما علمت ان كل صورة في النفس فانها كلية فكيف يدرك
بها القوى الجزئية التي ندركها نحن ادراكا جزئيا ونتصرف فيها تصرفا جزئيا ولولا ان النفس لها اطلاع
على الجزئيات لم يمكنها استخدام المفكرة التي يفصل وتركب الجزئيات وترتب الحدود الوسطى والمتخيلة
وغيرها من القوى الجرمية لا يدرك ذاتها ولا بعضها بعضا ولا الكليات العقلية اصلا فان لم يكن للنفس
اطلاع على الجزئيات فكيف ركبنا المقدمات وفصلناها وكيف ننتزع الكليات من الجزئيات وفيما ذا
يستعمل المفكرة وكيف تأخذ الصور الجزئية من الخيال وما ذا يفيدها تفصيل المتخيلة وكيف تستعد
بالافكار الخاصة والمواد الخاصة للعلم بالنتيجة ولو علمنا المتخيلة وغيرها من القوى بالصور المنطبعة
في النفس وهي كلية لم يمكننا معرفة هذه القوى البدنية وتصرفاتها الخاصة المذكورة لكن كل واحد
منا يدرك بدنه الخاص ووهمه ومتخيلته وساير قواه البدنية على وجه جزئي وكذلك يدرك ما في
تلك القوى وما يظهر فيها وما هو حاضر لها كل ذلك لا بصورة ومثال فان هذه الاشيا كلها حاضرة
للنفس اما في وجود الخارجي او في بعض تلك القوى على انها مظاهر لها فالنفس يدرك ذاتها بذاتها ويدرك بدنها
الخاص ووهمها وخيالها وساير قواها وما يظهر فيها لا بصورة ومثال وذلك ما اردنا بيانه ومما
يستدلون به على ان النفس لها ادراكات لا يفتقر فيها الى حصول صورة غير حضور ذات المدرك ان كل
انسان يشعر بتفرق الاتصال ويتألم به وليس ذلك بان تفرق الاتصال يحصل له صورة في ذلك العضو
او في غيره من الاعضاء او القوى بل الذي يدركه هو نفس تفرق الاتصال الحسب فهو اثر المحسوس بذاته غير
لا بحصول صورة ومثال يحصل منه والمشاؤون سلموا ان تفرق الاتصال يدرك لا بحصول صورة و
ايضا ان الصورة قد تحصل في آلة البصر ولا يشعر بها النفس لاستغراقها في افكارها ولحو الها فاذا
التفتت النفس اليها بعد ذلك ادركها فعلم ان من المدركات ما يكفي في ادراكها نفس حضورها للنفس و
حضورها لما هو حاضر لها كالقوى البدنية مع التفات النفس الى ذلك الشيء المدرك عندما يدرك
مشاهدة والمشاهدة ليست بصورة كلية بل بصورة جزئية فاذا حصل المبصر في مقابلة البصر
مع ارتفاع الحجاب حصل للنفس اشراق حضوري على ذلك المبصر فيدركه النفس بحضوره لا بصورة
ومثال منه في النفس ولا بصورة كلية بل بصورة جزئية مشاهدة وكذلك الحال في الصور الخيالية
والمنامية والصور التي يراها ارباب الكشف والذوق فانها يدرك بالحضور الاشراقي الحضوري وانت قد عرفت

ان الرؤية لما لم يكن بالشعاع ولا بالانطباع ولا بالاستدلال انعقاد الشيء المرئي كذا وبالجملة لا بخروج
شيء في البصر ولا بخروج شيء منه فيجب عليه الاعتراف بان الابصار انما هو بمجرد مقابلة المبصر
للعضو الباصر فيقع حينئذ للنفس اشراق حضوري على ذلك الشيء فيدركه بالضرورة عند ذلك من غير
صورة ولا مثال يجب على الانسان الفاضل ان يعترف على كل واحد من هذه التقادير المذكورة بوجود
العلم الاشراقي الحضوري لكل واحد من النفوس المجردة عن المواد اذا عرفت هذا فاعلم ان من عرف التعقل
بانه عدم غيبة الشيء عن الذات المجردة عن المادة فهو اجود ممن عرفه بانه حضور الشيء للذات المجردة
عن المادة فان عدم الغيبة يعم ادراك الشيء لذاته ولغيره لان كل مجرد قائم بنفسه لا يغيب عن
ذاته كما قد لا يغيب عنه غيره واما التعريف الثاني للتعقل بحضور الشيء للذات المجردة عن المادة
فلا يعم ادراك الشيء لذاته ولغيره فلا يقال ان الشيء الفلاني حاضر عند نفسه بل يقال انه حاضر
عند غيره فالتعريف الاول لعمومه لذاته ولغيره اصلح من التعريف الثاني ثم ان التعقل ينقسم الى ما يمكن
ان يكون غائبا عن الذات العاقلة احيانا ككثير من الاشياء الغائبة عن ادراك النفس والى ما لا يمكن
ان يكون غائبا عن ذات العاقل كادراك كل مجرد عن المادة من النفوس والعقول لذاته المخصوصة
دائما فان كل مجرد فانه يدوم ادراكه لذاته بدوام ذاته ولكن لا يلزم منه ولم تعقل ذاته بدوام
وجود ذاته ان لا يكون متعقلا لغيره بل يجب ان يكون مع دوام تعقله لذاته تعقله لغيره كما هو الحال
في المبادي العقلية والنفوس الكاملة فان كل واحد منها مع دوام تعقل ذاته يتعقل سائر المجردات
العقلية دائما وكلما كان التجرد عن المادة اتم واقوى كان الادراك اكمل وافضل ولهذا لما كان العقل
اشد تجردا عن النفس كان ادراك العقل اقوى واشد من ادراك النفس وكذلك يختلف ادراك النفوس
بحسب اختلاف تجردها وميلها الى القوى البدنية وانغماسها في ذلك وقوة علاقتها مع البدن و
ارتفاعها عنه وعن قواه وميلها الى الجهة العالية وانت يمكنك ان تعرف حقيقة هذا عند الاعتبار
وتجرد ما فبقدر قوة تجردها عن المادة يشتد ادراكها لذاتها وبقدر شدة حضور الغير لها
وانكشافه يقوى ادراكها لغيرها واذا كان الشيء غائبا عن النفس فيشترط في ادراكه ان يحضر
عندها اما بذاته او بصورته ومثاله فاذا كان حاضرا بذاته فيدرك بمجرد الحضور الاشراقي كما
ذكرنا وان كان حاضرا لها بصورته فالمدرك تلك الصورة اما ان يكون جزئيا او كليا فان كان
جزئيا فادراكه انما هو بحصول صورته في قوة جسمانية حاضرة للنفس المدركة كادراك زيد الغائب
عنا بصورته وان كان المدرك بالصورة كليا فلا يصح ان يدرك بحصول صورته في قوة جسمانية
لان الكليات يمتنع انطباعها في الاجسام وقواها فيجب ان يكون الصور الكلية حاصلة في ذات النفس
الناطقة ويكون المدرك هو نفس الصورة الحاضرة سواء كانت في النفس او في القوى الجسمانية
ولا يكون المدرك ما خرج عن التصور مما يطابقه الصورة الحاصلة فان الخارج عن التصور
لا يكون مدركا بالقصد الاول وان قيل انه مدرك فهو بالقصد الثاني فالنفس الناطقة يدرك بكل واحد
من هذه الطرق الثلثة عدة من المدركات فيدرك ذاتها وبدنها وقوى بدنها والاشياء الحاضرة
عندها بمجرد الحضور الاشراقي ويدرك الجزئيات الغائبة عنا بالصور الجزئية الحاصلة في قواها ويدرك
الكليات العقلية بالصور الحاصلة في ذاتها وانت اذا امعنت النظر في هذا وجدت الادراك بالصورة
سواء كانت كلية او جزئية راجع الى الادراك الحضوري الاشراقي اذ المدرك على الحقيقة انما هو
الصور الخيالية الحاضرة في القوى لا ما خرج عن التصور وكذلك المدرك نفس الصورة الكلية لا ما طابقه
من المجردات العقلية فصح ان الادراك هو حضور الشيء للذات المجردة عن المادة ولما كان ادراك الشيء

لذاته

فانه يختلف بقدر شدة تجردها وضعفه وادراكه لغيره يختلف بحسب شدة حضوره وقوة انكشافه
وجلائه فكلما كان التجرد اكثر وذلك يكون بقدر تسلط النفس على البدن وقواه واستيلائها عليه كان
ادراكها لذاتها ولغيرها اشد واقوى فان الادراك يختلف باختلاف شدة الحضور وقوة انكشافه
وجلائه وله في ذلك مراتب كثيرة وذلك ان تعتبر ذلك بالادراك بالرؤية وقت الظهيرة عند طلوع
الشمس وقبل طلوعها وفي اول الصبح وفي الليل المظلم فتجد الادراك مختلفا لاختلاف النور المظهر فيختلف
بذلك حضوره عند النفس وكذلك يختلف الادراك عند رؤيتك الشيء بالمقابلة وبين رؤيتك له
بالخيال عند تغميض العين فان الادراك عند فتح البصر اقوى واشد انكشافا فهذا هو التحقيق في علم النفوس
ومنه يمكنك معرفة علم المبادي العقلية واما كيفية معرفة الواجب لذاته بذاته وبغيره من سائر الممكنات
فهو ان العلم كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود وكل ما هو كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود فلا يمتنع
على الواجب لذاته ينتج من الاول ان العلم لا يمتنع على الواجب لذاته وكل ما لا يمتنع عليه يجب له ازلا فوقه ممكنا
فيه ونعني بالكمال المطلق ان لا يكون كمالا من وجه ونقصا من وجه اخر وذلك عند ما يجب له من كثرة وتركيب
وجسمية وما اشبه ذلك فالواجب لذاته لما كان تم تاما واولى بكل كمال من غيره فانه هو الواهب لكل كمال
وغيره يستفيدها منه فهو اولى بها فيدرك ذاته بذاته لا بامر زائد على ذاته ويدرك جميع الاشياء
بالاشراق الحضوري ثم لما كان العلم كمالا للوجود من حيث هو وجود ولا يجب من حيث هو علم ان يكون بصورة
ومثال ولا باثر وعرفت ان النفس لها علوم حضورية اشراقية يكفي فيها مجرد الاضافة الخاصة وهو
حضور الشيء المدرك حضورا اشراقيا لا غير فالواجب لذاته تقدست اسماؤه يدرك ذاته بذاته لتجرده
عن المادة وكونه هو الوجود البحت الذي لا يشوبه شيء ويدرك غيره من سائر الممكنات لحضورها له فانه
لما كان الادراك للذات بقدر التجرد وكان الادراك للغير بقدر الحضور والتسلط وكان الواجب لذاته
اشد تجردا من كل مجرد عن المادة وكان تسلطه على الاشياء وقهره لها اعظم من كل تسلط فهو تعالى اشد
الاشياء ادراكا لذاته ولغيره والاشياء حاضرة له اعظم واقوى من كل حضور فانه لما كان مبدءا
لجميع الاشياء كان متسلطا عليها بقوته الغير المتناهية اشد من كل تسلط بل لا نسبة لتسلط غيره
الى تسلطه فيكون الاضافة المبدائية التسلطية بالقوة النورية الغير المتناهية الشدة هي الموجبة
لحضور الاشياء له ولما لم يكن في الوجود الا ذاته ولوازم ذاته فهو غير غائب عن ذاته ولا عن لوازمها
فعدم غيبته عن ذاته ولوازمها مع التجرد المذكور هو ادراكه لها فهو محيط بجميع الاشياء على اختلاف
مراتبها واحوالها على سبيل الحضور سواء كان ذلك الحاضر مجردا عن المادة او كان امرا ماديا او كان
صورة ثابتة في بعض الاجسام او في بعض المجردات او كانت غير ثابتة فانه يدركها ويحيط بها على
الوجه المذكور فالحوادث الماضية والمستقبلة الثابتة صورها في المدبرات الفلكية حاضرة له
ايضا لان الاحاطة الاشراقية لما كانت له على حامل تلك الصورة فيكون له ايضا على تلك الصورة
وكذا المبادي العقلية ان كان فيها صورة فالاحاطة الاشراقية عامة له ولجميع المبادي العقلية
الا ان ادراكه تعالى لذاته ولجميع الاشياء واحاطته بها اشد واقوى من كل ادراك واحاطة
فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ويجب ان نعلم ان الادراك الالهي لما لم يكن بصورة
في ذاته بل كان بالحضور الاشراقي الذي هو افضل انحاء الادراك وكانت السلوب والاضافات المحضة
جائزة في حقه تعالى فاذا علم شيئا بذلك الحضور كصورة زيد الموجود مثلا كان له اضافة مبدائية
اليه فاذا بطلت صورة زيد بطلت تلك الاضافة المبدائية التي له اليه ولكن لا يلزم من بطلانه تغيره
في نفسه فانك قد علمت انه لا يلزم من تغير الاضافات المحضة تغير المضاف اليه فانا اذا انتقلنا من

من اليمين الى اليسار ينتقل ما على يميننا الى يسارنا فيتغير اضافتنا اليهما على اليمين واليسار من غير
ان يتغير ذواتنا في انفسها واما العلم الزماني الموجب لتغير العالم فانه ممتنع في حق الواجب لذاته فان علم
ان زيدا سيجيء الى الموضع الفلاني فاذا جاء فاما ان يبقى العلم الاول الذي هو سيجيء او لا يبقى فان بقي
فهو جهل وان لم يبق بل علم انه جاء بطل عنه لا محالة علمه الاول فقد تغيرت ذاته لتغير علمه الاول
وذلك محال في حق الباري تعالى ولكن هذا المحال انما يلزم ان لو كان علمه بالصورة والمثال فاما اذا كان
علمه بالاشراق الحضوري التسلطي لذوات الاشياء ولصورها التي في المدركات الفلكية للجائز عليها
التغير الحاضرة للواجب لذاته بصورها وتغيراتها فلا يلزم من تغيرها تغيره لما ذكرنا ان جميع الذوات
والصور حاضرة له فاذا بطل بعض ما يصح عليه البطلان بطلت الاضافة المبدائية الذي له اليه و
قد عرفت ان الشيء لا يتغير بمجرد تغير الاضافات المحضة وذكر الشيخ الالهي في حكمة الاشراق ان الحق في
العلم هو قاعدة الاشراق وهو ان علمه بذاته هو كونه نورا لذاته وظاهرا لذاته وعلمه بالاشياء اللازمة
له هو كونها ظاهرة له اما بذواتها او بمتعلقاتها التي هي مواضع الشعور المستمر للمدبرات العلوية
وذلك اضافة محضة وعدم الحجاب سلبي والذي يدل على ان هذا القدر كاف في العلم ان الابصار انما هو
بمجرد اضافة ظهور الشيء للبصر مع عدم الحجاب فاضافته الى كل ظاهر له ابصار وادراك وتعدد
الاضافات العقلية لا يوجب تكثرا في ذاته تعالى فنور الانوار لقوة تسلطه على الاشياء وشدة
قهره لها بالقوة النورية الغير المتناهية يكون حاضرة فظاهر له ظهورا وحضورا لا يتصور ان يكون
اتم منه واكمل فلا يحجبه شيء عن شيء فعلمه وبصره واحد وعلمه بذاته هو حيوته ولا يزيد حيوة
على ذاته النورية ونوريته هو نفس قدرته فان النور فياض لذاته وجميع صفات الكمال والجلال والمدح
كالعلم والقدرة والحيوة والارادة وما اشبهها في نفس ذاته كما سبق لك تقريره وبعد ما قرر الشيخ الالهي
هذه المسئلة المهمة العظيمة بهذه الطريقة اللطيفة التي ما سبقه الى ذلك احد من الحكماء اورد على قاعدة
العلم الاشراقي الحضوري سؤالا وذلك انا اذا ادركنا شيئا ان لم يحصل فينا شيء مما كان ادركناه وان حصل
فينا شيء فلا بد من مطابقته لذلك المدرك وذلك هو الصورة ثم اجاب عنه بان ذلك انما يصح في العلم الصوري
واما العلم الاشراقي الحضوري اذا حصل فينا فلا بد من حصول شيء للمدرك منا لم يكن حاصلا قبل ذلك
وهو الاضافة الاشراقية فقط من غير افتقار الى المطابقة الواجبة حصولها في العلوم الصورية
وتقسيمهم العلم في اوائل المنطق الى التصور والتصديق انما هي في العلوم التي هي غير علم المجردات
بذواتها وغير العلم بالاشياء التي يكتفي فيها بمجرد الاشراق الحضوري فانها ليست من المدركات
التصورية ولا التصديقية فهذه هي الطريقة العظمى في مسئلة العلم ولا يكمل معرفتها الا بخلوات
ورياضات يتجلى بها النور النفسي لذاته فيظهر ظهورا اتم من ظهور الشمس ويظهر بظهوره امور اخرى
من المهمات والشيخ الرئيس ابو علي بن سينا لما لم يتيسر له هذه الطريقة ولم يظفر بها وقع في كيفية علم
الواجب لذاته وكان العلم عنده بالصور فتحير في ذلك فتارة يقول ان صور جميع الموجودات التي بها علم
الواجب لذاته لا يجوز ان يكون في ذاته لئلا يتكثر ذاته الوحدانية فتارة يجعلها في بعض الموجودات وتارة
يقول فيكون في صقع من الربوبية ولا افهم هذا الصقع الذي يكون فيه هذه الصور وتارة يلتزم
ان هذه الصور في ذات الواجب الحق من غير ان يلزم تكثره فانها كثرة خارجة عن الذات لاحقة بها
لا داخلة في حقيقته كما ذكره في كتاب الاشارات ولما تفطن الشارح لهذا الكتاب بان اثبات الصور في ذاته
تعالى قول فاسد ومعتقد ردي يلزم منه كما ذكرنا ان يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا وكونه موصوفا
بصفات حقيقية غير اضافية ولا سلبية وان يكون محلا لمعلولاته الكثيرة الممكنة الوجود وان يكون

معلوله الاول غير مباين لذاته وان لا يوجد شيئا مما يباينه الا بتوسط الصور الحالة في ذاته وكل ذلك
مما يخالف مذاهب الحكماء الاقدمين ممن يقول بنفي العلم عنه حذرا من التكثر ويخالف ايضا مذهب افلاطون
الالهي القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها حذرا من ارتكاب امثال هذا ويخالف ظواهر مذهب المشائين القائلين
باتحاد العاقل بالمعقول فهؤلاء كلهم انما ارتكبوا هذه المحالات هربا من القول بحلول الصور في ذات الواجب
الحق تعالى عن ذلك علوا كبيرا هذا حاصل ما ذكره الشارح الفاضل نصير الدين الطوسي رضي الله
عنه وجميع ما ذكره صحيح الا موضعين فان فيهما نظرا احدهما قوله انه يلزم من حلول الصور في ذاته ان يكون
المعلول الاول غير مباين لذاته فان القائلين بان العلم الرباني بالصور يقولون بان صور جميع الموجودات في ذاته
مع مباينة ذواتها للذات المقدسة وان كان الحق ان جميع الموجودات الممكنة غير داخلة في ذاته ولا مباينة له
كما قال الصوفي لا بون ولا صلة وثانيهما قوله بان افلاطون الالهي العظيم القدر يقول بقيام الصور المعقولة
بذاتها فمراد افلاطون من ذلك اثبات ارباب الاصنام النوعية فانه يقول بان لكل نوع من الانواع الجرمية نفسا تعلقها
ومركباتها له رب نوع هو عقل مجرد قائم بذاته فالمعقول من كل نوع هو ذلك العقل القائم بذاته لا ان المعقول
منه صورة عرضية ومثال وانه قائم بذاته ولهذا التحقيق سر اكبر من هذا لعل الباري تعالى يوفق لاتمامه
ولما وقف الشارح لكتاب الاشارات وهو نصير الدين الطوسي رحمه الله على فساد الطرق المذكورة في كيفية
علم الواجب لذاته باثبات الصور في ذاته حاول طريقة اخرى لتصحيح هذا المطلوب فقال ان كل عاقل لا يفتقر في
ادراكه لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي هو بها هو هو وكذلك لا يفتقر في ادراكه الى ما يصدر عن
ذاته الى غير صورة ذلك الصادر الذي هو بها هو فانك تعرف ان الامور الغائبة عنا لنا ان ندركها ونتخيلها
بصورها فتلك الصور صادرة عنا بمشاركة غيرنا ومع ذلك فانا نعقلها بذاتها لا بصورة اخرى والا لزم
تضاعف الصور الى غير النهاية فاذا كنا ندرك تلك بذاتها كما ندرك غيرها مع انها لم يصدر عنا الا
بمشاركة الغير فالواجب لذاته وهو الذي صدر عنه جميع الموجودات من غير مشاركة الغير اولى بان
لا يفتقر في ادراكها الى غير ذاته المعينة فليس من شرط كل تعقل ان يكون المدرك محلا للصور المتعقلة فقد
عرفت ان كل واحد منا ندرك ذاته والاشياء الحاضرة له ومثالاته فينا بل كوننا محلا لتلك الصور هو شرط
في حصول تلك الصورة لنا وذلك هو الشرط في تعقلنا لها فان امكن حصول تلك الصورة لنا بطريق اخر غير
الحلول فينا وجب حصول التعقل لنا ولا شك في ان حصول الشيء لعلة الفاعلة ليس بدون حصوله لعلة القابلة
في كونه حصولا لغيره واذا كان الامر كذلك لزم ان يكون الذات العاقلة لذاتها عاقلة لجميع معلولاتها الذاتية
وحاصلة لها من غير ان يحل فيه واذا عرفت هذه المقدمة فاعلم ان الواجب لذاته لما لم يكن بين ذاته وبين عقله لذاته
تغاير بل كان عقله لذاته هو نفس ذاته في الوجود فكذلك لا تغاير بين وجود المعلول الاول وبين تعقل الواجب له
لان ذاته لما كانت علة لذات المعلول الاول وعقله لذاته علة لتعقل معلوله الاول وكان اتحاد
العلتين في الوجود اعني ذات الواجب لذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود مع تغايرهما الاعتباري
علة لاتحاد معلوليهما في الوجود اعني المعلول الاول وتعقل الواجب له الذين هما شيئا واحدا في
الوجود مع تغايرهما الاعتباري ايضا وحينئذ يكون تعقل الواجب لذاته لمعلوله الاول نفس وجوده
من غير ان يحتاج الى حصول صورة مستانفة يحل ذاته تعالى وقد عرفت ان كل مجرد يعقل ذاته
وغيره من المجردات فالجواهر العقلية تعقل ما ليست بمعلولات لها بحصول صورها فيه وتعقل
الواجب لذاته ايضا فجميع صور الموجودات الكلية والجزئية حاصلة فيها والواجب لذاته علة لجميعها فهو
تعقل جميع تلك الجواهر العقلية مع الصور التي فيها لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور
وبهذا الطريق يعقل الوجود على ما هو عليه من غير لزوم شيء من المحالات المذكورة فاذن لا يعزب

عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ثم قال فاذا تحققت هذا الاصل وبسطته ظهر لك كيفية
احاطته تعالى بجميع الموجودات الكلية والجزئية وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء فهذا حاصل ما ذكره
هذا الرجل وقد اشار الى هذا يعقوب بن اسحق الكندي بقوله اذا كانت العلة الاولى متصلة بنا بفيضه
علينا وكنا غير متصلين به الا من جهة فقد يمكن فينا ملاحظة على قدر ما يمكن المفاض عليه ان يلحظ
الفائض فيجب ان لا ينسب قدر احاطته بنا الى قدر ملاحظتنا له لانها اغزر واوفر واشد استغراقا
لنا واذا كان الامر كذلك فقد بعد عن الحق بعدا كثيرا من ظن ان العلة الاولى لا تعلم الجزئيات وانت
اذا تاملت الطريقة الصحيحة التي نقلناها عن الشيخ الالهي التي ليس ورائها طريقة اخرى في القوة والمتانة
وهي التي يقول بصحتها كل من سلك سبيل الله وكوشف ببعض الانوار الالهية وهذه الطريقة الاخرى التي
ذكرها الشارح المذكور اجود من سائر الطرق التي ذكرها المشاؤون الا انا اذا قابلنا هذه الطريقة
بالطريقة الصحيحة التي للشيخ الالهي وافقتها في شيء وخالفتها في شيء اما الموافقة فتعرفها من معرفتك
لتلك الطريقة واما المخالفة فاثباته لجميع صور الموجودات في الجواهر العقلية وانت قد عرفت
من تلك الطريقة ان الجواهر العقلية تعرف كل واحد منها ذاتها بذاتها وتدرك جميع الموجودات الباقية
بالاشراق الحضوري من غير ان تكون في شيء منها صورة او اثر على ما قررناه ثم انك قد عرفت ان الاول
لذاته والمبادي العقلية كما يدرك المجردات العقلية بالاشراق الحضوري يدرك الامور المادية بالاشراق
الحضوري ايضا من غير ان يدركها بالصور الحاصلة في المبادي العقلية وبالجملة فهذه الطريقة اصح
الطرق المذكورة وكيفية علم الواجب الحق بعد طريقة الشيخ الفاضل اشبهها بالحق واليق لكنها غير تامة
وهي تتم بادنى نظر واقل تغيير وتصرف خاتمة الفصل في ادراك النفوس السماوية وما يتعلق بذلك قد علمت ان للاجرام
السماوية نفوسا ناطقة مجردة عن المادة محركة لها عن مبدا عقلي فلها لا محالة شعور بحركاتها
الصادرة عنها ولوازم تلك الحركات الحاصلة عنها في عالم الاجرام ولها علوم بما فوقها من عالم
المجردات والامور الغير المادية وبما تحتها من الامور السفلية وبرهان ذلك ان كل واحد فقد
ثبت عنده صحة منامات وصدق انذارات اما السالك المحقق فقد جرب من نفسه في اليقظة والنوم
واما غيرهم من الكافة فيحصل لهم الانذارات بالمغيبات من المنامات التي يرونها من انفسهم ومن غيرهم
وكلهم يعترفون بان هذه الانذارات بالمغيبات الماضية والمستقبلة انما يحصل لهم من ذوات مدركة مطلعة
على جميع الحوادث والاحوال الماضية والمستقبلة وهو كالمفيد لنفوسنا الاطلاع على المغيبات يقظة
ونوما فان المفيد لنفوسنا العلوم والمعارف والانذارات بالمغيبات كيف يمكن ان يكون جاهلا بها
فالحق ان معلمنا العلوم في النوم او منذرنا بالمغيبات له علينا اطلاع والسالك القوي وهو الذي
حصل له ملكة الاشراقات النورية والاخبارات الغيبية لا يفتقر في حصول ذلك الى توسط بل يعلم
بالمشاهدة ان الملقي للمغيبات ذو ادراك وحياة وان له مظاهر كثيرة مختلفة يظهر فيها بحسب
استعداد ذلك الذي يظهر له وان كان نقل ما يشابه له مظهر لما شاهد هذا الشخص المستعد لهذا الالقاء
من العجائب والغرائب بلا يفتقر معه الى برهان واما من هو دون هؤلاء في المرتبة فله ان ينظر في احوال
المنامات وما يحصل فيها من الانذارات بالامور المغيبة اذ ذلك ليس الا لقلة شواغل النفس في تلك
الحال التي يقع فيها الاطلاع وان يعلم ان حصول هذا الاطلاع ليس عن تصرف فكري والا كان الانسان في حال
اليقظة اقدر على الفكرة منه حال النوم مع انه لا يتيسر له ذلك الا في حال النوم فذلك الاطلاع
ليس له سبب الا اتصال النفس بالامور التي عندها الانذارات بالمغيبات الماضية والمستقبلة والكائنات
المتعلقة بالازمنة وذلك انما يكون بالنفوس الفلكية العالمة بجميع الحوادث والوقايع الحاصلة في كل زمان

بسبب الحركات

بسبب الحركات الفلكية ولما كانت عالمة بحركاتها ولوازم حركاتها وكان كل ما يحدث في عالمنا هذا من اثار
الحركات وجب ان يكون لها على جميع الكائنة الزمانية اطلاع واذا عرفت ان النفوس الفلكية عالمة بجميع
الحوادث الواقعة في الماضي والمستقبل والحال وكانت الحوادث الواقعة في الماضي والمستقبل غير متناهية
فلا يخلو اما ان يكون علومها غير متناهية مترتبة لحوادث غير متناهية في ازمنة غير متناهية متى
يقع شيء منها بعد شيء فيكون تلك العلوم الغير المتناهية بالحوادث الغير المتناهية مترتبة بحسب ترتب الازمنة
الغير المتناهية واما ان يكون علومها متناهية بحيث ينتهي الى الجهل واما ان يكون لها علوم كلية هي ضوابط
وقوانين لجميع الحوادث والكائنات واجبة التكرار الى غير النهاية والقسمان الاولان باطل فتعين صحة القسم
الثالث اما بيان بطلان القسم الاول وهو ان يكون لها علوم غير متناهية مترتبة بحسب ترتب الازمنة لكل
زمان مقتضاه فيتبين ذلك من وجوه ثلثة اما اولا فلانه يلزم ان يكون العلوم بالحوادث الغير المتناهية
التي لا يجتمع في الوجود مترتبة في النفوس المدركة لها فيحصل منها سلسلة غير متناهية مترتبة ترتب
الازمنة فان الزمان الثاني كما لا يوجد الا بعد الزمان الاول فكذلك العلم بالزمان الثاني لا يكون الا بعد العلم بالزمان
الاول واذا كانت العلوم المترتبة ترتب الازمنة غير متناهية لزم وجود السلسلة المترتبة الغير المتناهية
وقد عرفت امتناع وجود امثال هذه السلاسل واما ثانيا فلان علمها بالحوادث الغير المتناهية المترتبة
التي تقع في المستقبل اما ان يكون كل واحد منها لا بد وان يقع في زمان ما او يكون فيها ما لا يقع ابدا فان كل
واحد منها لا بد وان يقع في زمان فيأتي زمان بالضرورة يقع فيه الكل فيلزم تناهي السلسلة المفروضة
غير متناهية وذلك محال وان كان في تلك الحوادث المستقبلة المفروضة غير متناهية ما لا يقع اصلا
فليس من المدركات المفروضة انها ستكون في الزمان المستقبل وقد فرضناها سيكون فيها هذا محال
واما ثالثا فلانه لو كان لها علوم غير متناهية لحوادث غير متناهية مترتبة ترتب الازمنة فعلومها اذا كان
بالماضي كعلومها بالمستقبل ثم الحوادث المستقبلة لا بد ان تصير ماضية وهي غير متناهية فاذا كان
عندها علوم غير متناهية مترتبة ترتب الازمنة فيكون فيها صور الحوادث الماضية الغير المتناهية
مجتمعة في احاطتها وليست الادوار والاكوار الماضية الغير المتناهية والقرون الخالية معا بل هي مترتبة
فاذا فرضنا النفوس الفلكية محيطة بالكل على سبيل التفصيل وجب بالضرورة نهايتها وقد فرضت غير
متناهية هذا خلف فبطل ان يكون لها علوم غير متناهية مترتبة ترتب الازمنة واما بيان بطلان القسم الثاني
وهو ان يكون عندها علوم متناهية ينتهي الى الجهل فهو محال ايضا اذ لو صح ذلك لوجب ان ينقرض علومها
في الادوار الغير المتناهية فما كان يصح بعد ذلك انذار غيبي ولا يصح تعبير منام مما يتعلق بالزمان المستقبل
بعد ذلك لان الملقي للامور الغيبية المطلع عليها قد صار جاهلا وذلك باطل بالضرورة بصحة المنامات
والانذارات الغيبية فان قال قائل بان علومها متناهية الا انها يستفيد العلم مما فوقها فيعود الكلام المذكور
الى ذلك الغير الذي يفيدها ذلك العلم وان قال بانه كلما انقضى منها علوم يخلق فيها علوم اخرى فيعود الكلام
ايضا الى ذلك الخالق في نفسها تلك العلوم وهو المخرج لها من القوة الى الفعل ان كان هو نفسها فالنفس
لا يجوز ان يخرج نفسه من القوة الى الفعل في تلك العلوم وان كان المخرج لها هو غيرها عاد الكلام السابق
بعينه اليه واذا بطل القسمان الاولان تعين صحة القسم الثالث وهو ان يكون للحوادث لها ضوابط كلية
واجبة التكرار ومعناه ان الامور الاتية في كل دور من الادوار المستقبلة تعود الى شبيه ما كان
في الدور الاول الذي قبله لا ان المعدوم الذي كان في الدور الاول بعينه يعاد فان ذلك قد علمت ان اعادة المعدوم
بعينه محال بل يعاد شبيهه فيكون عند النفوس الفلكية والمبادي العالية احكام الحوادث مضبوطة معينة
يقع جملتها في كل دور تام وهو مبلغ من الالاف الجملة مضبوطة يوما بعد يوم وشهرا بعد شهر وسنة بعد سنة

والقاهية الغالي تمام ذلك الدور ثم تعود الحركات بعد عبور تلك المدة الى شبيه ما كانت في الدور
الاول وهكذا يمضي دور بعد دور الى غير النهاية في تلك ولا يكون منضبطا عند المبادي العالية الا
هذه الضوابط الواقعة في كل دور بكم تتكرر مقتضاها في العالم فان الغير المتناهي لا يمكن ان ينضبط تكرره
واستينافه لا في الماضي ولا في المستقبل لوصولها الى كل نقطة وادراك ما يلزم من ذلك عندها كاستثناء
شرطيات كلية كلما كان كذا كان كذا وهذه المسئلة من الاسرار المشتملة على كثير من اللطايف والمعارف
ويمكن ان يستخرج منها فروع كثيرة ومسائل متعددة لا ينبغي ان يباح بها الا الى اهلها وجميع حكماء اهل الهند
والصين وفارس وبابل والروم ومصر وغيرهم من افاضل اهل الملل والنحل قائلون بتكرار الصور بعد
الادوار على الوجه الذي ذكرناه لا يختلفون في ذلك وهذا هو تناسخ الادوار والاكوار فان حركات
الافلاك لما كانت دورية فلا بد من وصول راس البركار الى مبداه فاذا دار دورة ثانية على الخط
الاول فانه لا بد وان يفيد ما افاد الدور الاول اذ لا اختلاف بين الفرد والدور ليتصور اختلاف
بين الاثرين فان المؤثرات عادت الى المبدات والنجوم والافلاك دارت على المركز الاول وما اختلفت
ابعادها واتصالاتها ومنظراتها ومناسباتها بوجه من الوجوه وبهذا يظهر ان كل كاين فاسد وكل
فاسد كاين فلا يبقى من المركبات من المواليد الثلثة شيء دائما اذ لو بقي شيء منها دائما لزم ان يعود في كل دور
مثله والادوار غير متناهية في التكرار فتصير اعداد من تلك الانواع من الاجسام باقية مع كونها
غير متناهية وذلك محال فانك قد عرفت تناهي الابعاد ثم لا تناهيها المادة والاجسام المتناهية واختلف
حكماء اهل الاقاليم والامم والارصاد في مقدار الدور الذي يعود كل ما فيه من دقيق وجليل الى الدور
الاخر الذي بعده فقال قوم من حكماء بابل ان الدور التام تسعة واربعون الف سنة وجعلوا المدبر للعالم
في كل سبعة الف سنة كوكبا من الكواكب السيارة فالمدبر للعالم في اول الدور سبعة الاف سنة زحل
وفي زمان تدبيره يخلق الله تعالى بواسطة الحركات الفلكية والمبادي العقلية ادم الاول وهو ابو البشر
من الطين وكذا زوجته فيزعمون انه اول دور زحل يستولي البرد واليبس الذي في طبيعته على العالم
حتى لا يبقى فيه شيء من الحيوان والنبات لشدة البرد والجمود وكثرة الثلج حتى ان الحجارة تتفتت وتصير
كالرمل وتتشقق الارض فيصير اغوارا بعيدة فاذا دكت الجبال وطحنت الحجارة فصارت رملا
وانساخ ذلك الرمل في شقوقات الارض فاستوت حينئذ جميع الارض وصارت بسيطا واحدا و
ذلك في ثمانمائة سنة من الالف الاولى ثم يتولد الغيوم الكثيرة المتراكمة من البخارات المتكاثفة وارتفع
وصار طبقات ولشدة البرد جمد الغيم في الجو بعد احاطته بجميع الارض فحينئذ اشتد ظلمة الارض
وضوء الشمس والكواكب من فوقها يسخنها فاذا صار مدة التسخين سنة ابتدات تلك الغيوم بالتحلل كثرت
الامطار والسيول العظيمة الدائمة مع شدة البرد الى ان يتم الالف سنة الاولة من دور زحل بانفراده
فاذا دخلت الالف الثانية التي دخل بمشاركة المشتري سكن المطر وبقي الارض في هذه الالف الثانية
مبتلة معفنة وفي الالف الثالثة التي بمشاركة المريخ يتولد على وجه الارض الحشرات كالحيات والعقارب و
الوزغ وانواع البق والذباب وما اشبهها من الدبيب الذي يحيى بالنسيم فيهلك بها في هذه الالف فاذا امتلأ
الارض بالحشرات اكل بعضها بعضا حتى لا يبقى منها شيء ثم اذا دخلت الالف سنة الرابعة بمشاركة الشمس
تحللت ما في تلك الغيوم وسكن البرد وفي كل يوم لشدة الحر ثم يقع شعاع الشمس على الارض فيتسخن وجه الارض
ويتميز النهار عن الليل ويتعفن الارض ويتولد الحيوانات الصغار من تلك العفونة مثل الفار والسنور
واليربوع وما اشبهها وفي اخر هذه الالف يتولد انواع السباع والخيل والحمير وساير ذوات الحافر
والظلف وفي هذه الالف يجف الارض وينبع المياه ويكثر الانهار جارية على وجه الارض ويبتدي

النبات

النبات في الظهور في هذه الالف ايضا وكلما ظهر منه شيء افنوه ثم يدخل الالف الخامسة بمشاركة
الزهرة فيجيء الامطار المعتدلة الغير الدائمة ويهب الرياح الباردة وينبت الاشجار النافعة
ذوات الفواكه الحسنة والروايح الطيبة والطعوم اللذيذة والالوان المبهجة والرياحين المتنوعة
ويتولد فيها الحيوانات الناضجة كالجمال والجواميس والبقر والغنم وما اشبهها ويكون انواع الطيور
في المائة الاخيرة من هذه الالف ويمتلي الارض بالاشجار المشتبكة ثم يدخل الالف السادسة بمشاركة
عطارد فتكثر تكون الحبوب النافعة كالحنطة والشعير والذرة والحمص والعدس وما اشبهها
فتكثر هبوب الرياح صح
ثم ان الشيخ الكبير زحل والحكيم المهندس اللطيف عطارد يتديان في تكون الانسان بعد ان يمضي سبعون
سنة من هذه الالف وحكماء بابل يذكرون في تكونه طريقين الطريق الاول التناسل وهو المشهور وهو
الذي تكون نحن منه والطريق الثاني الطويل وهو التولد فيقول في صفته ان الاصل جميع ما يتكون على
الارض من ساير المركبات انما هو الماء وحرارة الشمس بمعاونة اشعة باقي الكواكب والماء الذي يتكون
منه الانسان الطف المياه واعذبها واصفاها فاذا مضى من هذه الالف قريب من سبعين سنة و
اشتدت عناية زحل وعطارد وباقي المبادي في تكون الانسان ارتفع من اعدل الاقاليم والنواحي
بخار لطيف معتدل فانعقد ببرودة زحل وعطارد سحابا لطيفا ثم نزل الى ارض معتدلة وكانت
الشمس حينئذ في البرج الذي هو على صورة الانسان وهو برج الدلو وكان عطارد في اثنين
وعشرين درجة منه مغربا وكان الدلو برجا هوائيا هو بيت زحل ومثلثة عطارد وزحل في اول
برج الجدي ينظر الى المشتري نظر تسديس وكان الطالع برج الجوزا والقمر مقارن لعطارد في الدلو
فاذا نزل ذلك المطر بعد انعقاده سحابا على ارض معتدلة نقية التربة صحيحها سليمة من جميع الطعوم
المخالفة المعفنة ويكون تلك التربة شديدة البياض متخلخلة المسام فيجري في السيل بقوة موضعها
كالبئر الصغيرة غير العميقة فدخل فيها ماء ذلك المطر وتخلل باجزاء ترابها واستنقع فيها ذلك الماء
اللطيف الى ان ذلك امتزج بتربتها امتزاجا معتدلا ثم يحمي حرارة باطن الارض باعتدال في تولد ذلك
الماء عند لطفه بالتسخين وصيرورته بخارا الى الطبقة الباردة فيتكاثف بذلك القدر من البرد
فيتحدر مطرا الى ذلك الموضع من البئر الذي صعد عنه ولا يزال ذلك دابه في الصعود عند اللطف
والنزول عند الكثافة الى ان زال عنه اكثر مائيته واشتد لطفه بالتسخين والحركة في الصعود
والنزول حتى صار دهنيا لطول الزمان بسخونته اللينة رطبا سيالا فاذا انتهت الشمس الى برج
الجوزا وسخن الجو وظاهر الارض جف ذلك الدهن وابتداء ينعقد بسخونة باطن الارض وظاهرها
ولما كانت تلك الارض متخلخلة المسام لاجرم نفذ فيها النسيم الى ذلك الدهن فحينئذ تخلخل لينا وكانت
حرارة ظاهر الارض يزيد في كل يوم وهي عاملة في ذلك الدهن الى ان ينعقد ويقوى ويصلب شيئا
يسيرا فحينئذ يبتدي في التصور بسبب الحر والبرد العاملين في تلك الرطوبة باليبس ثم النسيم الواصل
اليه لم يكن يصل اليه من جهة المباشرة والمخالطة بل كان يصل اليه من جهة حجاب لطيف فلما بلغ الحال
في هذه المادة الذهنية الى هذا الحد صور الباري تعالى والمبادي العقلية صورة الانسان وتمت
في ذلك البئر على الهيئة المذكورة وتولى كل واحد من الكواكب جزءا من جسده في حال التصوير وصنعه
فيه شيء وكان المتولي لتفصيل الصورة الانسانية عطارد بمشاركة زحل والقمر وكان هذا الشخص عند
كمال الصورة قاعدا على اليتيه وذقنه على ركبتيه قد ضم ذراعيه الى ما يليهما من جسمه وضم ساقيه
كذلك وهو مجتمع على هذه الهيئة فلما كملت جميع اعضائه وتم تخطيط بدنه نفخ فيه الروح الذي يحيى
بها البدن من القمر بنفس من مخزنه وشم النسيم الحار المعتدل فانبسط بدنه وتحركت فيه الروح وعطس

في ذلك الجسد واعطت كل عضو ما يليق به فقام حينئذ قائما عريانا يتمطى ويتنفس وبجلاده يجتذب
بقية ذلك الدهن الفاضل عن جسده بالطبع للمشاكلة والمناسبة الذي بينهما ثم انه لما تمطى وتنفس
حصل له كسل فوقع وصار يتمرغ في ذلك الدهن الباقي وبدنه يجتذب تلك الرطوبات الدهنية التي هي
غذا بدنه الى تسعة اشهر ووصل النير الاعظم الى اول العقرب فقوى حينئذ ذلك الانسان وانتعش
وفتح فمه لطلب الغذا فقام يمشي بعد تمام اربع سنين لطلب ما يغتذي به وكانت العناية الازلية قد هيئت
له ما يصلحه ويحتاج اليه من المأكل فوجد قريبا منه شجرا من شجر التين والعنب فجعل ياكل ما بلغ ونضج
منه حتى شبع ولم يزل القمر يحفظه ويحوطه الى اربع سنين وكان اكله التين والعنب في اخر الاربع سنين
وهو اول الاكل اكله بفمه وبعد ذلك شرع في اكل الثمار غير التين والعنب وغيرها من الحبوب فهذا كيفية التكون
الطويل وهو يناسب تكون التناسل في الرحم كالبئر واغتذاؤه للدهن بالمص كاغتذاء الجنين بالدم وحرارة
الارض كحرارة بطن المرأة وتكون الانثى من بقية تلك الرطوبة الدهنية كتكوين الذكر الا انه غلب على تلك
المادة الباقية البرد والرطوبة وكان ايضا زمان تكونها هو زمان برد الهواء وازدياد رطوبته
وهذا الانسان المتولد على هذه الصفة هو ادم الاول ابو البشر الذي خلقه الله تعالى من الطين ويسمى الانثى
حواء وعند هؤلاء ان كل واحد من هذه الكواكب السيارة السبعة تدبير هذا العالم مقدار مدة
تدبير كل واحد منها له سبعة الاف سنة الف بانفراده بنفسه وستة الاف اخرى بمشاركة الستة
الكواكب الاخرى كل الف بمشاركة كوكب واحد وفي اول تدبير كل كوكب يجيء ادم برسله ذلك الكوكب
الكافة للخلق ويهبه العلوم والمعارف والاعمال العجيبة الخارقة للعادة ويكون هؤلاء بالتوالد و
التناسل غير ادم المتكون فقد ورد زحل بالتولد المتكون وقد ضاعت تواريخ هؤلاء المسمون بادم
وعلومهم وما كانوا عليه من الحال لبعد زمانهم وطول المدة التي بيننا وبينهم وكثرة وقوع الحوادث
العامة المفنية لاكثر الخلق وافاضلهم وبقي الباقي من الاراذل منهم كالبهائم لا يفقهون شيئا وتلف
اكثر الكتب والاقلام ولم نعرف من اسمائهم على ما وجدنا في الكتب الا ادم الذي كان في اوائل دور الشمس
فشوفونيا وقد رأيت له كتابا سماه باسرار النيرين وقد ظهر بعده في هذا الدور الذي للشمس بعد مضي الفين
او ثلثة الاف سنة رجل يسمى بدنانا ويسميه اهل زمانه بسيد البشر وكان من افاضل خلق الله تعالى
علما وعملا ورأيت له كتابا سماه باسرار النيرين ايضا يذكر فيه انه عمل دعوة القمر ثم ترقى حتى دعى
النير الاعظم فمكث اثنين واربعين يوما بلياليها مواجها الشمس يدعو ويتضرع له ويثني عليه الليل
والنهار من غير فتور وهو مع ذلك لم يذق في هذه المدة طعاما ولا شرابا ولا نوما ولا راحة ولا
قعد في هذه المدة بل كان قائما متوجها اليه بالنهار والى الكواكب في الليل فلما كان بعد تمام هذه
المدة وكان في صبيحة يوم الاحد حين طلع هذا النير بالابهة والعظمة وشعشعة الانوار ولمعان
الاضواء وامتلت نواحي افاق العالم بالانوار البهجة المحيية والاضواء الملذة المنيرة اخذ سكينا
ووضعها على حلقه ليقرب نفسه الى هذا النير الاعظم والسلطان الاكرم فخاطبه عند ذلك ونهاه
عن قتل نفسه وقال له انا لاله الاعظم والعلة الاولى الذي فوقنا ورؤساء حضرته ونحن مستغنون
عن دمك ولكن سل حاجتك وعرض عليه ملك الدنيا واعطائه خزائن كنوز الارض من الذهب وغيره
مما يناسبه فلم يرض بذلك وطلب ان يريه جميع العوالم وان يكاشفه بالعلة الاولى وساير مصنوعاته
فاعطى ذلك كله وخاطبه اياما وامره ان يقف بحذاءه عند الطلوع في كل احد لابسا الثياب المنسوجة بالذهب
والتاج المرصع مشدود الوسط بالزنار بعد ان يهيء الماكل الكثيرة والمشارب العذبة الطيبة من كل
نوع والضيافات الحافلة لجميع الخلق فيسجد عند طلوعه ويتضرع ويقف ليلا بين يديه حين يخاطبه

فانه اسم

بانواع العلوم فيشافهه باصناف المعارف والصنائع وقال سيد البشر دنانا فعلمني تسعين الف مسئلة
وامرني ان لا اظهر منها ثلثين الفا الا لاحد من خلق الله تعالى وان اظهر خواص البشر على ثلثين الفا اخرى دون
عوامهم وان اظهر الخاص والعام على الثلثين الالف الاخرى ثم صب عليه العلوم وارشده الى العوالم
ثم سأله هل ياتي احد مثلنا من البشر من بعدي يدرك ما ادركت ويصل الى ما وصلت فقال له نعم يأتي من
اولادك في اواخر دور القمر رجل يقال له ادم نعطيه جملة من العلوم وهذا يدل على ان هذا ادم القائل
الذي ابنه شيث وسائر الانبياء من اولاد ابنه شيث كان متولدا بالتناسل والتوالد دون التولد ووجدت
لهذا ادم كتبا منها كتاب باسرار النيرين وله في التعفينات والعلوم الروحانية كتبا ومن عيون كتبه السفر
المعروف بسفر ادم وغير ذلك مما دثر وانطمس ولم يقع الينا فنحن قد وقعنا في اخر هذه الادوار وقد بقي
من تمام هذا الدور على ما عليه اهل الكتب المنزلة وبعض الحكماء والمنجمين ثلثة مائة وعشرين سنة تقريبا
فاذا تم كانت القيامة الكبرى والطامة العظمى فيقع الفناء والدثور في هذا العالم كما اشار اليه محمد صلى الله
تعالى عليه وسلم بعثت انا والساعة كهاتين وقوله عمر الدنيا سبعة الاف بعثت في اخرها الفا وكلما وصل
التدبير الى كوكب من هذه السيارات يسمون ذلك عالما ودنيا اخرى وقد ذكرنا ما عليه الحال في اول دور
زحل وهو وبالدور بعد تمام دور القمر فيعود الاشياء الى شبيه ما كانت عليه في ذلك الدور الاول
فهذا حكاية مذاهب حكماء بابل في الادوار على ما حكاه ابو بكر بن وحشية فيما نقل عنهم من الكتب وهذه
وان لم يقم البرهان على صحتها الا ان فيها عبرة لمن اعتبر من الاذكياء واستبصار لمن يستبصر من الفضلاء
فليس جميع مطالب الحكمة يمكن ان يقام عليها برهان ولا كل مقاصد السالكين يتصور ان يدل عليها ببيان
بل لا بد للحكيم من فكر صحيح ونظر مستقيم وحدس قوي ولطف ذكي والهام شديد وغور بعيد فيستنير
للحكمة حينئذ في النفس ويمتزج بنور العقل وذلك فضل يؤتيه من يشاء وعند قوم من اهل الادوار ان
كل ستة وثلثين الف سنة ينتقل اوجات الكواكب وجوزهراتها ونوبهراتها الى موضع حضيضاتها وبالعكس
على حركة الثوابت بحركة كل مائة سنة درجة واحدة فان الاوجات تتحرك بحركة الثوابت فاذا كان كذلك عاد
العالم الى شبيه ما كان عليه من الحال في الزمان والمكان والاشخاص والاوضاع لا يخالف في ذلك مثقال ذرة
وقوم من قدماء حكماء الهند ومن وافقهم من اصحاب الحرارات يقولون ان الدور الاعظم هو ثلثمائة وستون
الف سنة لان الفلك مقسوم اليها فيعطون لكل درجة منه الف سنة فيكون مجموع ذلك ثلثمائة وستون الف سنة
ويهلك العالم في اخر هذه المدة باسره ويبقيها كالثمانية وستين الف سنة عند قوم وعند قوم يبقيها كا
اقل من ذلك ثم يعود بعد ذلك الى الحال الذي كان عليه في الاول لا يخرم ذرة واحدة الا ان النفوس المدبرة
للابدان غير النفوس التي كانت مدبرة لها في الدور الاول وزمانها غير الزمان وما عدا ذلك فيعود موجودا
وقوم اخرون يقولون ان الولاية لكل واحد من الكواكب السبعة على العالم الف سنة ويسمونه دورا فيقولون
هذا الدور لزحل وبعد انقضائه يصير الدور للمشتري وهكذا الى اخر الادوار الذي للقمر فاذا تمت الادوار
السبعة هلك العالم ثم يعود كما بدأ وزعم قوم ان الدور ماخوذ من سلطنة البروج على هذا العالم كل برج
منها مدة فجعلوا سلطنة برج الحمل اثني عشر الف سنة وسلطنة الثور احد عشر الف سنة وسلطنة الجوزا
عشرة الاف سنة وسلطنة السرطان تسعة الاف وسلطنة الاسد ثمانية الاف وسلطنة السنبلة سبعة
الاف وسلطنة الميزان ستة الاف وسلطنة العقرب خمسة الاف وسلطنة القوس اربعة الاف وسلطنة
الجدي ثلثة الاف وسلطنة الدلو الفين وسلطنة الحوت الف سنة فجموع ذلك من السنين ثمانية وسبعون
الف سنة وزعموا ان العالم يفنى عند انقضائه ثم يعود جديدا وزعموا ان السلطان في هذا الوقت للسنبلة
وهو سبعة الاف سنة وذلك هو عمر هذا العالم واذا استكمل قطع الكوكب الذي له التدبير مسافة ذكرها

فيقع هناك الدثور والفناء، واذا استكملت الكواكب ما لها من كرٍّ ودور ودور عاد التدبير الى الاول
وحينئذ يعود الاشخاص التي كانت في كل دور وصورة وهيئة مع اجتماع المواد التي كانت لها في الحال الاول
وهكذا يكون شان العالم سرمدا الى غير النهاية وذكر جماعة اصحاب الادوار والاكوار ومن جملتهم صاحب
رسائل اخوان الصفاء ان للاشخاص الفلكية حول الاركان الاربعة ادوارا كثيرة وللادوار اكوارا ولكل
منها في ادوارها واكوارها قرانات ويحدث في كل دور وكور وقران في عالم الاركان حوادث لا يمكن عدها
واحصاؤها الا انهم ذكروا من الادوار خمسة انواع وما يحصل من كل نوع في عالم الكون والفساد فالاول
ادوار الكواكب السيارة في افلاك تداويرها والثاني ادوار مراكز تداويرها في افلاكها الحاملة والثالث
ادوار افلاكها الحاملة في فلك البروج الرابع ادوار الكواكب الثابتة في فلك البروج الخامس ادوار الفلك
المحيط واما الاكوار فهو عبارة عن استينا فاتها الادوار وعودات هذه الكواكب والنقط الى مواضعها
مرة بعد اخرى واما القرانات فهي اجتماعاتها في درجات البروج ودقايقها وهي ستة اجناس ومائة
وعشرون نوعا منها ٢١ قرانا ثنائية ٢٩ قرانا ثلاثية ٢٩ قرانا رباعية ٢١ قرانا خماسية ٧ سدسية
وقران واحد سباعي واما ادوار الالوف فهي انواع اربعة فمنها سبعة الاف سنة ومنها اثنى عشر الف
سنة ومنها احدى وخمسون الف سنة ومنها ثلثمائة وستون الف سنة على ما مر بيانه فاعظم الادوار
الواقعة في زمان طويل ادوار الكواكب الثابتة وهي تقع في كل ستة وثلثين الف سنة مرة واحدة واما
الادوار الواقعة في اقصر الازمنة وهو دور الفلك المحيط في كل اربع وعشرين ساعة مرة واحدة وباقي
الادوار يقع فيما بينهما ومن القرانات ما يقع في كل ست وثلثين الف سنة مرة واحدة وهو ان يجتمع الكواكب
السيارة كلها باوساطها في اول دقيقة من برج الحمل الى ان يجتمع فيها مرة اخرى ويسمى السند هند هذا الله
بايام العالم واما القرانات التي تكون في كل شهر مرة واحدة فهو اجتماع القمر مع كل واحد من السيارات و
الثوابت وباقي القرانات فيقع بين هذين الوقتين من الادوار القصار ما يكون في كل اربعة عشر يوما مرة واحدة و
وهو دور مركز فلك تدوير القمر في فلكه الحامل له ومن الادوار ما يكون في كل سبعة وعشرين يوما
وسبع ساعات ونصف مرة واحدة وهو دور فلك البروج بحركة الحامل ومن الادوار حركة الجوزهر
في كل سبعة عشر سنة ومائتين وسبعة وعشرين يوما مرة واحدة ومن الادوار ما يكون في كل مائة وستة
عشر يوما مرة واحدة وهو ادوار عطارد في فلك تدويره ومن الادوار ما يكون في كل ثلثمائة وخمسة و
يوما وربع مرة واحدة وهو ادوار الشمس والزهرة وعطارد في فلك البروج ومن الادوار ما يكون
في كل ثلثمائة وثمانية وسبعين يوما مرة واحدة وهي ادوار زحل في فلك تدويره ومن الادوار ما يكون
في كل ثلثمائة وتسعة وتسعين يوما مرة واحدة وهي ادوار المشتري في فلك تدويره ومن الادوار
ما يكون خمسمائة واربعة وستين يوما مرة واحدة وهي ادوار الزهرة في فلك تدويرها ومن الادوار
ما يكون سبعمائة وثمانين يوما مرة واحدة وهي ادوار المريخ في فلك تدويره ومن الادوار ما يكون
في كل ستمائة وسبعة وثمانين يوما مرة واحدة وهي ادوار المريخ في فلك البروج بحركة الحامل و
الادوار ما يكون في كل اربعة الاف وثلثمائة وثلاثين يوما مرة واحدة وهي ادوار مركز تدوير المشتري
في فلك البروج ومن الادوار ما يكون في عشرة الاف وسبعمائة واحد واربعين يوما مرة واحدة
وهي ادوار مركز تدوير زحل في فلك البروج فمجموع هذه الادوار اربعة عشر نوعا واما القرانات
التي تكون زمانها قصيرا فهي انواع فمن ذلك ما يكون في كل مائة وستة عشر يوما مرة واحدة وهو اقتران
عطارد مع الشمس ومن ذلك ما يكون في كل مائتين واحد وتسعين يوما مرة وهو اقتران الشمس والزهرة
وعطارد مع زحل ومن ذلك ما يكون في كل ثلثمائة وتسعة وتسعين يوما مرة وهو اقتران المشتري

والزهرة وعطارد والشمس ومن ذلك ما يكون في كل خمسمائة واربعين وسبعين يوما مرتين وهو اقتران
الزهرة مع الشمس ومن ذلك ما يكون في كل سبعمائة وخمسة وثمانين يوما مرة وهو اقتران المريخ مع الشمس
ومن ذلك ما يكون في كل سنتين ونصف بالتقريب مرة وهو اقتران المريخ وزحل والمشتري ومن ذلك ما يكون
في كل عشرين سنة بالتقريب مرة وهو اقتران المشتري وزحل ومن القرانات التي يطول زمانها ما يستانف
في كل مائتين واربعين سنة مرة وهو ان يستوفي زحل المشتري اثنى عشر قرانا في مثلثة واحدة ومن ذلك
ما يكون في كل ستمائة وستين سنة مرة واحدة وهو ان يستوفي زحل والمشتري ثمانية واربعين قرانا
في المثلثات الاربعة ومن ذلك ما يكون في كل ثلثة الاف وثمانية مائة واربعين سنة مرة وهو ان يستوفي
زحل والمشتري القرانات في المثلثات كلها وتفصيله مذكور في كتب الاحكام واما الحوادث والاحكام
التابعة لهذه الادوار والقرانات في العالم الارضي فقد علمنا ان جميع الحوادث التي عندنا تابعة لحركات الافلاك
والكواكب والبروج وقراناتها بعضها مع بعض واتصالاتها الا ان بعض الحوادث ظاهر جلي للكافة وبعضها
خفي يفتقر الى الفكر والتامل وذلك ان كل حادث في عالمنا هذا سريع النشو قليل البقاء قريب الاستيناف سريع
الفساد فهو كائن عن حركة قصيرة الزمان قريبة الاستيناف كحركة الفلك المحيط التي تتم في كل اربعة و
عشرين ساعة وهي التي يكون بها الليل والنهار والنوم واليقظة فان الشمس اذا طلعت اضاء الهواء واشرق
وجه الارض فانتبهت اكثر الحيوانات وتحركت وترعت وانتشرت في طلب المعاش وتفتق اكثر اكمام زهر
النبات وفاح نسيم روايحها وذهب الناس في مطالبهم واذا غابت الشمس اظلم الهواء ووجه الارض
فاستوحشت الحيوانات ورجعت الى اوطانها وانصرف الناس عن الاسواق ومواضع اعمالهم الى بيوتهم
ووقع عليهم النوم والكسل والسكون فيكون هذا العالم بالنهار كانه حيوان منتبه متحرك حساس
وبالليل كانه نائم او ميت ويتكون ايضا عن هذه الحركة بعض النبات كخضراء الدمن فانها تكون بالغدوات
خضرة زمان من نداوة الليل وطيب نسيم الهواء ثم تجف نصف النهار من حرارة الشمس واكثر ما يكون في
ايام الربيع وتتكون عن هذه الحركة اليومية ايضا بعض الحيوانات الضعيفة كالذباب والبراغيث المتولدة
من العفونات النمادية والروثية والجيفية وامثالها ثم تهلك باقل اذى من حر او برد ولا يبقى ما يتولد
عن هذه الحركة من النبات والحيوانات الضعيفة سنة تامة بلا شبهة لحر الصيف وبرد الشتاء
والذي يحصل من حركة القمر على محيط التدوير وقطعه له في كل اربعة عشر يوما مرة وهو نصف الشهر
الاول وهو الذي يكون النصف الذي يلينا منه ممتليا كثرة النمو والزيادة في الاشياء من المعادن
والنبات والحيوان والمد وكثرة الرطوبات والانداء وفي النصف الثاني من الشهر يدور القمر في التدوير
مرة ثانية ويكون الممتلي من النصف الذي لا يلينا ويحصل من هذه الحركة الذبول والهزال في الاشياء
النامية والنضج والجفاف واليبس في الاشياء البالغة الى التمام من الحبوب والثمار ويتكون في مدة
هذه الحركة ايضا من المعادن الملح والكمأة وامثالها ومن النبات البقول وبعض الحشائش ويتكون بعض
الحيوان كالطيور والزنابير وكثير من الهوام فان اكثر هذه يتم خلقها في اربعة عشر يوما ويخرج بعد احد
وعشرين يوما ومدة بقاء الحيوانات والنباتات الكائنة عن هذه الحركة لا يتجاوز مائة وعشرين يوما في اطول
بقاء وفي الاقصر دون ذلك واما الذي يحصل من حركة عطارد في تدويره وقطعه له في كل اربعة اشهر
تقريبا مرة واحدة ويتم فيه صنعة الاكسير اما من النبات فالسمسم والذرة والشعير وما شاكلها واما
من الحيوان كبعض السباع والوحوش والغزلان وبعض الغنم ويعرض عن الحركة لبعض الناس عند حدوث
امراض واوجاع لا سيما الصبيان ويعرض لبعض الكتاب والعمال والوزراء واصحاب الدعاوي من العزل
والحبس والمصادرات ولبعضهم الضياع من العطلة والكسل ولبعض التجار من الخسران في المتجر ولبعض

من الحبس والاستتار والغرق فاذا استقام وشرق يعرض لهم الخلاص والسلامة والظهور والجلاء
والنشاط واستقامة الاحوال فاذا وقف ورجع يعرض لهم الحيرة والشكوك والظنون والتوقف
والتخلف والادبار والعصيان وما اشبه ذلك فاذا هبط الى الحضيض يعرض لهم سقوط الجاه وذهاب
العز ونقصان المرتبة وهذا كله بحسب تشكل الفلك في اصول المواليد وطبقاتهم واما الذي يحصل من
حركة الشمس ومركز فلكي تدوير الزهرة وعطارد في كل سنة مرة واحدة في جميع الحالات اما في اول
برج الجدي صاعدة في الجنوب الى الشمال فيتبدي الطبيعة في جذب الرطوبات المختلطة بالتراب و
امتصاصها في عروق الشجر والنبات الى اصولها وقضبانها وامساكها هناك الى ان تبلغ الشمس
الحوت فاذا نزلت اول دقيقة من الحمل استوى الليل والنهار في الاقاليم واعتدل الزمان وطاب
الهواء وهب النسيم وذابت الثلوج وسالت الاودية وانبعثت العيون وارتفعت الرطوبات الى
اعلى فروع الاشجار ونبت العشب وطال الزرع وتم الحشيش وتلالاء الزهر واورق الشجر
وهاج النور واخضر وجه الارض وتلونت الجبال والحيوان وتجت البهايم ودرت الضروع
وانتشر الحيوان في البلاد واخذت الارض زخرفها وفرح الحيوان بطيب نسيم الهواء وصارت
الدنيا كانها جارية شابة قد تزينت وتجلت للناظرين فلا يزال الامر كذلك الى ان تبلغ الشمس اول
السرطان فحينئذ يتناهى طول النهار وقصر الليل وياخذ النهار في النقصان والليل في
الزيادة وتدخل الصيف ويشتد الحر ويحمى الجو ويهب السمايم وينقص المياه وييبس العشب ويستحكم
الحب وادرك الحصاد للثمار واخصبت الارض وسمنت البهايم واتسع القوة من الثمار والحب للحيوان
وصارت الدنيا كانها عروس منعمة بالغة تامة كاملة كثيرة العشاق فلا يزال الامر كذلك الى ان تبلغ الشمس
اول الميزان وحينئذ يدخل الخريف ويستوى الليل والنهار مرة اخرى ويبتدى الليل بالزيادة
والنهار بالنقصان ويبرد الهواء ويهب الشمال ويتغير الزمان وينقص المياه ويجف الارض
ويغور العيون ويفنى الثمار واحرز الناس الحب والثمر ويعرى وجه الارض من النبات و
مات الهوام وانجحرت الحشرات وانصرف الطير والوحش الى البلاد الحارة واحرز الناس القوت
للشتاء ودخلوا البيوت ولبسوا الجلود وتغير الهواء وصارت الدنيا كانها كهلة مدبرة
قد تولت عنها ايام الشباب فلا يزال الامر كذلك الى ان تبلغ الشمس اول الجدي فيدخل الشتاء
ويتناهى طول الليل وقصر النهار ثم ياخذ النهار في الزيادة ويشتد البرد ويتساقط الورق
ومات اكثر النبات وانجحرت اكثر الحيوانات باطن الارض وكهوف الجبال وكثرت الانداء والغيوم واظلم
الجو وكلح وجه الزمان وهزلت البهايم وضعفت قوى الابدان وصارت كانها عجوز هرمة قد دنا
منها الموت واما الذي يحصل من حركتي زحل والمشترى في فلكي تدويرهما في كل ثلثة عشر شهرا
بالتقريب مرة واحدة من الحوادث في المشايخ والعجايز والتجار والاكرة والبناة والاشراف
والقضاة والعدول والعلما وامثالهم ممن استولى عليه زحل والمشترى في مولده ما يعرض لاصحاب
عطارد ويحصل ايضا منهما بين الحركتين واحوالها المختلفة كثير من المعادن والنبات والحيوان
واما الذي يحصل من حركة الزهرة في فلك تدويرها في كل خمسماية واربعة وثمانين يوما مرة واحدة
وحركة المريخ في فلك تدويره في كل سبعماية وثمانين يوما مرة ما يعرض لطبقات الناس من النسا
والصبيان والمخانيث واصحاب اللذات واللهو والشطار والعيارين والجند وساسة الدواب
وامثالهم ما عرض لاصحاب عطارد والذي يحصل من حركة فلك المشترى في فلكه الحامل في كل اربعة
الاف وثلثماية واربعة وثلثين يوما مرة واحدة من الحوادث اعتدال اهوية بعض البلاد بعد فسادها

وعمارة

وعمارة بعض البقاع بعد خرابها وتكون بعض المعادن ونشو بعض النبات وذكا بعض الثمار وصلاح
بعض الحيوانات في بعض المدن وتجديد النعم على اقوام وغير ذلك من الصلاح والخير واما الذي
يحصل من حركة المريخ في اثني عشر برجا اثنا عشر رجعة في كل خمسة وعشرين سنة مرة واحدة نضج بعض
المعادن وسرعة النشو في بعض النبات وزيادة القوة في بعض السلاطين وخروج بعض الخوارج و
تجديد الايات في الملك وما شاكل ذلك من قوة المريخ والقصد فيها اصلاح حال الكائنات والغرض
منها وصولها الى الكمال الاان قد يتفق اسباب موجبة للفساد مثل اثارة فتن وحروب وتعصب في طلب
الغارات وحينئذ يخرب بعض البلدان وتذهب دولة قوم ويزول نعمتهم ولكن ما يعرض من الفساد من هذه
الحركة في جنب ما يكون من الصلاح في العالم شئ يسير كما يحدث من حر الشمس هلاك بعض الحيوان والنبات
لكن ذلك يسير بالنسبة الى النفع الحاصل منها في جميع انواع الكائنات وكذلك حكم الامطار والسيول
وهكذا حكم المريخ وزحل والذنب ومناحسها امر يسير بالنسبة الى ما يحصل من حركاتها من الصلاح
في العالم ومن هذا يعلم ان زحل والمريخ والذنب ليسوا بنحوس مطلقا والزهرة والقمر والمشترى ليس
بسعود مطلقا لانه قد يعرض من افراط الرطوبات والبرودات فساد مثل ما يعرض من افراط
حر الشمس وبرد زحل ويبس المريخ ورطوبة الزهرة والقمر وكما يعرض كثر العفونات عن المريخ وزحل
واما الذي يحصل عن حركة تدوير زحل في الفلك الحامل في كل عشرة الاف وسبعماية واحد وعشرين
يوما من الحوادث اما من المعادن فكالكحل والزيبق والحديد ونما بعض الجذع والنبات كالزيتون والجوز
وبلوغ بعض الناس اشده وعمارة بعض البلاد واستحداث بعض المدن والقرى وانتقال المال من قوم الى
قوم وامثال ذلك ويحصل من اثار الحركة البطيئة الطويلة الزمان كحركة الثوابت التي تتم في كل ست وثلثين
الف سنة واوجات السيارة وحضيضاتها وجوزهراتها من الحوادث في هذا العالم انتقال العمارة من
من ربع الى ربع فيصير البر بحرا والبحر برا واما الحوادث الحاصلة من القرانات فهي سبعة انواع فمنها الملل
والدول اللتان يستدل عليهما من القرانات الكبار الكائنة في كل الف سنة بالتقريب مرة واحدة ومنها
ينتقل المملكة من امة الى امة ومن بلد الى بلد ومن بيت الى اخر وهي التي يستدل على حدوثها بالقرانات الكائنة
في كل مائتين واربعين سنة مرة واحدة ومنها تبدل الاشخاص على سرير الملك ويحدث بسبب ذلك فتن
وحروب يستدل عليها من القرانات الكائنة في كل عشرين سنة مرة واحدة ومنها الحوادث التي تحدث
في كل سنة من الرخص والغلاء والحرب والوبا والامراض والسلامة ويستدل على حدوثها من تحاويل سني
العالم في التقاويم ومنها حوادث الايام شهرا شهرا ويوما فيوما ويستدل عليها من اوقات الاجتماعات
والاستقبالات المذكورة في التقاويم ومن ذلك احكام المواليد لكل واحد من الناس في تحاويل سنيهم بحسب
ما تقتضيه شكل الفلك ومواضع الكواكب في اصول المواليد وتحاويل سنيهم والقرانات الدالة على قوة
النحوس وفساد الزمان وخروج المزاج عن الاعتدال وانقطاع الوحي وقلة العلماء وموت الاخيار
وجور الملوك وفساد اخلاق الناس وسوء اعمالهم واختلاف ارائهم وامتناع نزول البركات من السماء
بالغيث فلا يزكو الارض ويجف النبات فيهلك الحيوان ويخرب المدن والبلاد اذا هي تولت امر القران واما
القرانات الدالة على قوة السعود واعتدال الزمان واستواء طبيعة الاركان بوحي الانبياء وتواتر
الوحي وكثرة العلماء وعدل الملوك وصلاح احوال الناس ونزول البركات من السماء بالغيث وزكو
الارض وكثر تولد الحيوان وتعمر البلاد ويكثر بنيان المدن اذا هي تولت القران وقال بعضهم ان عند تمام
النفود يصير البر بحرا والبحر برا والربع الشمالي جنوبيا والجنوبي شماليا بانتقال العمارة من احدهما الى
الاخر وكيفيته ذلك ان الربع الشمالي الان هو المعمور والجنوبي هو المغمور بالبحار والامطار والسيول

فكالكحل
الملك وزه

والاهوية لا يزال مرتفعة من ناحية الشمال وجبالها الحجارة والتراب فيدفعه الى الاودية والاودية يدفعه الى البحار وينبني ذلك ويترصص في قعور البحار ويصير بحرارة الشمس والكواكب حجرا صلدا او جبلا عاليا ويختلف الوان تلك الحجارة بحسب اختلاف الطين الذي بني منه ذلك الجبل ولا يزال ذلك دابها حتى يظهر اعالي تلك الجبال في البحر وبحسب ظهور اعاليها وارتفاعها يخفض الجبال التي في الشمال حتى يصير ارضه مستوية فيميل البحر اليها حينئذ وتصير بحرا وينكشف البحر وتصير برا فحينئذ تنتقل العمارة من الشمال الى الجنوب ولا يزال ذلك دأب العالم وكذلك يكون احوال الدنيا دائما وهذه الاحكام من هؤلاء لم يكن راجعة الى القياس بل كانوا ياخذونها من كهانهم ومنامات حكمائهم وزعم قوم ان هذه الاحكام اخذت بالوحي والالهام وتوقيف من الروحانيات وبواسطة دعوة الكواكب والرياضات والخلوات وقد ذكرنا مذهب من يقول بحركة الاوجات والحضيضات وعود العالم الى ما كان عليه في الاول عند انتقال الاوجات الى مكان الحضيضات وبالعكس ولما لم يظهر لبطليوس حركة اوج الشمس بل رآه ثابتا غير متغير حكم بسرمدية العالم على ما هو عليه من الترتيب والنظام كما هو مذهب الفلاسفة الطبيعيين والالهيين

الفصل الثاني عشر في بقاء النفوس بعد المفارقة عن الابدان وبيان انها غير قابلة للفناء والعدم

يجب ان نعلم ان النفس الناطقة الذي عرفت انها مجردة عن المادة وهي الجوهر المدرك من كل انسان يمتنع عليها العدم بعد مفارقة الابدان وترك التصرف فيها لبطلان مزاجه الذي كان سببا للتصرف في تلك الابدان بل يبقى ذلك الجوهر النوري بعد فساد المزاج وترك التصرف البدني بالكلية باقيا ببقاء العلة الفياضة لوجوده وتلك العلة هي العقل الفعال الدائم الوجود الممتنع عليه العدم فانه لو جاز عليه العدم لكان ذلك العدم علته الموجبة لوجوده ولا يزال الامر كذلك حتى يؤدي الى عدم الواجب لذاته الذي هو علة جميع العلل العقلية وذلك محال وبرهان عدم بطلانها انه لو امكن ذلك لكان بطلانها اما لذاتها او لغيرها والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الشرطية فبينة لان البطلان ان لم يكن للذات ولا بسبب الغير يلزم ان يكون لا بسبب وذلك بين الاستحالة فتعين انه لو جاز عليها العدم والبطلان لكان لاحد امرين اما للذات وللغير اما بيان انه لا يجوز ان يكون البطلان لذاتها فهو ظاهر فانه لو كان البطلان لذاتها لم يمكن ان يوجد لوجوب مقارنة وجود المعلول لوجود العلة التامة لكن النفس قد وجدت فلا يوجب عدم نفسها واما بيان انه لا يجوز ان يكون البطلان لغيرها فلان ذلك الغير لا يخلو اما ان يكون امرا وجوديا او امرا عدميا فان كان امرا وجوديا وكان وجوده مقارنا لوجود النفس لم يجز ان يكون علة تامة لبطلانها والا لوجب بطلانها من قبل وجودها وان لم يكن وجوده مقارنا بوجود النفس لزم ان يكون لعدم ذلك الامر مدخل في بقائها ووجوده علة لبطلانها فاذا وجد فاما ان يكون معدما للنفس بممانعتها ومزاحمتها على محلها او مكانها او لا يكون كذلك والاول محال فان المزاحمة والممانعة على محل انما يصح فيما يكون له محل كالاعراض او مكان كالاجسام وقد عرفت ان النفس الناطقة جوهر مجرد عن المادة غير مفتقر الى المحل والمكان والثاني محال ايضا لان المعدم للنفس لا بممانعة ومزاحمة بنفسه فاما ان يكون مستدعيا لوجود ممانع ومزاحم او لا يكون مستدعيا لذلك فان لم يكن فذلك المعدم مستدعيا لوجود ممانع ومزاحم فلا يكون معدما للنفس ولا مبطلا لها للعلم الضروري بان العلة الموجبة لوجود الشيء متى كانت ثابتة دائمة الوجود وليس هناك ما يمنع من وجود معلولها بالمزاحمة والممانعة على محل او مكان يجب بالضرورة وجود ذلك المعلول مع تلك العلة وان كان ذلك المعدم مستدعيا لوجود ممانع ومزاحم فهو باطل ايضا لان الشيء اذا كان ممتنع الوجود فيكون وجود ما يوجب وجوده ايضا ممتنعا ولما كان وجود الممانع والمزاحم على المحل والمكان ممتنعا لامتناعهما على النفس الناطقة فيكون وجود ما يوجب

وجود ذلك الممانع والمزاحم ايضا ممتنعا وان كان ذلك الغير المبطل للنفس والمعدم لها امرا عدميا فهو محال لان ذلك المعدم لا يخلو اما ان يكون عدم امر لوجوده مدخل في وجود النفس او لا يكون كذلك والثاني وهو ان يكون ذلك الغير العدمي المعدم للنفس ليس لوجوده مدخل في وجودها فهو محال لان انما ليس لوجوده مدخلا في وجود الشيء لا يكون عدمه مقتضيا لعدم ذلك الشيء واما الاول وهو ان يكون ذلك الامر العدمي الذي هو الغير المعدم للنفس هو عدم ما لوجوده مدخل في وجودها فهو محال لانه يمتنع ان يكون ذلك هو العلة الفياضة لوجودها لما علمت ان الجواهر العقلية يستحيل عليها العدم وان كان ذلك المعدم غير العلة الموجبة لوجودها فاما ان يكون ذلك لاحد العلل الاربع المذكورة او لاحد شرائط العلة والاول محال لان العلل الاربع كلها امور وجودية ونحن فقد فرضنا ذلك المعدم امرا عدميا والثاني محال لان ذلك الشرط المعدم اما ان يكون جوهرا او عرضا لا جائز ان يكون ذلك المعدم جوهرا لان الجوهر المباين للنفس وهو الذي ليس بعلة فاعلية فلما لم يكن بينهما علاقة ما فلا يلزم من عدمه عدمها وان كان عرضا فاما ان يكون محله جوهرا غير النفس او يكون محله النفس فان كان محل ذلك العرض العدمي المعدم للنفس غير النفس فهو مباين لجوهر النفس واذا لم يكن ذلك الجوهر العدمي المباين معدما فالاولى ان لا يكون العرض المباين معدما وان كان محل ذلك العرض العدمي المعدم هو جوهر النفس فالاعراض التي يكون محلها النفس الناطقة هي الادراكات العقلية والافعال والانفعالات النفسانية الحاصلة بالمشاركة البدنية كالغضب والشهوة وما اشبههما فهو ايضا محال لان هذه الاعراض العدمية المعدمة للنفس ان لم يكن قطع العلاقة البدنية شرطا في اعدامها للنفس او يكون قطع العلاقة شرطا في الاعدام فان لم يشترط في عدمها قطع العلاقة بل كان عدم تلك الاعراض معدما عند وجود العلاقة البدنية فالاولى ان يكون تلك الاعراض العدمية المعدمة للنفس هي عدم كمالاتها النفسانية فكان يجب ان يكون النفس الخالية عن تلك الكمالات غير باقية مع البدن فلا يبقى بعد الموت وانقطاع العلاقة على ما يراه الخصم وليس الامر كذا ثم لو كانت الكمالات العقلية اقتضت شرطا في وجود النفس وبقائها وجب ان لا يبقى مع الاعراض المنافية لكمالات النفس كالجهل البسيط والمركب والاعتقادات الردية عن البدن فكانت النفس الشريرة والخبيثة وبالجملة السيئة الخلق والجاهلة غير باقية عند وجود هذه الاعراض المنافية للاعراض التي هي كمالاتها في حال وجود العلاقة وقطعها واما اذا كان قطع العلاقة شرطا في كون الاعراض العدمية الحالة في النفس معدما لها فعلاقة النفس بالبدن ليست علاقة حلول كعلاقة الاعراض بمحالها او الاجسام بامكنتها بل العلاقة اضافة تابعة لوجود البدن فهي اضعف الاعراض لتغيرها مع عدم تغير الامر الذي له الاضافة واذا كان الامر كذلك وجب ان لا يكون انقطاع العلاقة مبطلا لها فان الجوهر المجرد القائم بذاته يمتنع ان يكون متقوما باضعف الاعراض فيكون قطع العلاقة البدنية لا مدخل لها في عدم النفس ويكون ما عداها من الاعراض الباقية التي لها سوى كانت متضادة لكمالاتها او غير متضادة لا يجوز ان يكون معدمة للنفس بسبب قطع العلاقة بل ان كان ذلك فيكون ذلك الاعدام لذاتها فقط وكان يجب ان لا يختلف ذلك التاثير في اعدامها بوجود العلاقة وعدمها فالنفس باقية بعد موت البدن ببقاء علتها المقتضية لها ابدا وذلك هو المطلوب ويمكن ايراد هذا البرهان بعبارة اوجز من هذا واخصر فيقال النفس جوهر مباين للبدن وقواه غير منطبع فيه والعلاقة الشوقية التي لها مع البدن اضافة وهي اضعف الاعراض فلا يبطل النفس ببطلانها والا لزم ان يكون الجوهر متقوما باضعف الاعراض وذلك محال وليست النفس ذات محل ومكان ليتصور ان يكون لها مضاد ومزاحم مبطلا لجوهرها ولا يلزم من بطلان الجوهر المباين الذي ليس بعلة لها بطلانها وعلتها الفياضة لوجودها باقية دائمة الوجود فتدوم ببقائه ووجوده بقاؤها ووجودها ابدا فلا تعدم بعد الموت وانقطاع العلاقة

البدنية ويمكن ان يختصر بالفاظ اقل من هذا لكن كلما كان ابسط كان اوضح وهذا البرهان ينتفع
به المستبصرون من الحكماء دون الجدليين من الفقهاء البرهان الثاني على ان النفس باقية بعد
خراب البدن وذلك ان كل شيء يمكن ان يبطل فيجب ان يكون ذلك الشيء قبل بطلانه باق بالفعل ويكون فيه
مع ذلك قوة ان تبطل وكل ما هو باق بالفعل وله قوة ان يبطل فله قوة ان لا يبقى فالنفس لو جاز عليها
العدم بعد الوجود وجب ان يكون باقية بالفعل قبل العدم وان يكون فيها قوة ان تعدم وقوة ان
لا تبقى فيكون فيها قوة العدم مقارنة القوة الثبات وانت قد عرفت ان النفس جوهر بسيط
وحداني الذات بالفعل فلا يكون فيها البقاء بالفعل مع وجود قوتي البقاء والفناء فلا يمكن
ان يكون فيها قوة البطلان لوحدتها وتجردها والشيء الواحد يمتنع ان يكون بالفعل في ذاته
ومع ذلك يكون بالقوة في شيء ولما كانت النفس لا قابل لها فلا يكون فيها قوة العدم لا في ذاتها
ولا في غيرها لان البسيط انما يكون عدمه فيما حمله وهو الذي يكون فيه قوة وجوده وعدمه
كما هو الحال في الاعراض والصور بالنسبة الى حواملها فلو كانت النفس قابلة للعدم وجب ان يكون
فيها شيء يقبل العدم وهو المحل وشيء يعدم بالفعل وهو الحال فيكون مركبة من مادة وصورة وذلك
محال وان اخذ في النفس شيء كالمادة وهو محل الصور العقلية وشيء كالصورة وهي الصور العقلية
عدنا بالكلام الى الجوهر المجرد عن المادة الذي هو الاصل وهو البسيط الذي ليس بحال بل هو المحل الذي
هو ذات النفس العاقلة فلا بد وان يبقى لكن يلزم على تقدير تركبها من امرين احدهما ما هو كالمادة
والثاني ما هو كالصورة ان يكون ما هو كالمادة والمحل الباقي هو النفس الباقية وذلك خلف محال
ولئن سلمنا ان ذلك ليس بمحال فالمقصود حاصل من ثبوت بقاء النفس فانها على تقدير تركبها من امرين
ما هو كالمادة وما هو كالصورة يمتنع عدمها ايضا لان كل جوهر قائم بنفسه مركب من جزئين لا بد
وان يكون احد جزئيه كالاصل فانه لو كان كل واحد منهما حالا في شيء لكان المجموع حالا ايضا وقد
فرضناه قائما بنفسه هذا خلف فبالضرورة يلزم ان يكون احد ذينك الجزئين وكلاهما غير حال
في شيء فان كان احدهما حالا والاخر غير حال فيكون هذا الجزء الغير الحال مجردا عن المادة قائما
بذاته وهو احد جزئي النفس وهو الاصل الباقي على تقدير تركبها وهو المدرك لذاته فنحن لا نعني بالنفس
الا هذا الجزء المجرد القائم بذاته المتعقل لها فلا يكون لذلك الجزء الاخر مدخل في النفسية فيجب ان يكون
باقيا ببقاء علته الفياضة وامتناع الاسباب المقتضية لعدمه واما اذا كان الجزآن غير حالين
وكانت النفس المركبة منهما جوهرا مجردا فيكون كل واحد من جزئيه مجردا عن المادة فنحن لا نعني بالنفس
الا احد الجزئين وهو المدرك لذاته وهو الاصل الباقي بعد خراب البدن على ما قررناه اولا فالنفس
الناطقة على كل تقدير يستحيل عليها العدم وهذا البرهان لا يختص بالنفس بل هو عام يتوجه في كل
جوهر بسيط لا قابل له كالهيولى والعقل وقد اورد بعض المشائين ههنا سؤالا فقال ان الجواهر العقلية
من المفارقات موجودة بالفعل وحدانية وهي ممكنة الوجود وكل ما هو ممكن الوجود فهو ممكن
العدم فالجواهر العقلية المفارقة فيها قوة وجود وعدم وكنتم بينتم ان كل جوهر بسيط لا قوام له
قابل
فليس له قوة وجود وعدم وقد اجاب بعض المتاخرين منهم بما معناه ان معنى امكان الجواهر العقلية
الفعالة انما هو بالنسبة الى وجوداتها العقلية التي لها بمعنى انها متوقفة على عللها بحيث يلزم
من عدم العلة الموجبة لها عدمها لا ان لها قوة العدم في ذاتها بخلاف الكائنات الفاسدات فانها
يمكن ان تعدم مع بقاء عللها الفياضة بفساد يعرض في جوهرها وهذا الجواب غير صحيح فان الامكان
المذكور هو الحاصل الذي يوصف به جميع الموجودات ما عدا الواجب لذاته يقع على جميعها بمعنى واحد

فكيف

287

فكيف يفسر الامكان في الجواهر المفارقة بانها ينعدم عند انعدام عللها ويفسر ذلك الامكان في
الكائنات الفاسدات بمعنى اخر مع وقوع الامكان بالسوية عليهما ثم قوله ان معنى الامكان في المفارقات
العقلية هو توقفها على العلة ولزوم انعدامها من انعدام عللها ليس بصواب لان هذا المعنى ليس هو
نفس الامكان بل هو تابع للامكان الذي لها فان افتقار المعلول الى العلة في الوجود بوجودها والانعدام
بعدمها انما هو تابع لامكان ذلك المعلول في نفسه فان هذا القائل معترف بان الواجب بغيره ممكن في ذاته
وامكانه في ذاته متقدم على وجوبه بغيره تقدما ذاتيا ولا فرق في ذلك بين المجردات العقلية والكائنات
الفاسدات فان العقول المفارقة كما انها ممكنة غير مستحقة للوجود في ذاتها فكذا الكائنات الفاسدات
ثم قوله ان الكائنات الفاسدة يمكن ان ينعدم مع بقاء عللها دون المفارقات العقلية ليس بصحيح لان العلة
المركبة في الكائنة الفاسدة كالعلة البسيطة في المفارقات العقلية في ان كل واحد منهما يجب بوجود علته
التامة وينعدم بانعدامها ولو كانت العلة المركبة التي للكائنات الفاسدات دائمة لكان ذلك المعلول
دائما لكنها غير دائمة فان من جملة علل الامور الكائنة الفاسدة استعداد محلها وانتفاء ما يقتضي
بطلانها من المانع والمزاحم فلا ينعدم الا عند انعدام جزء من العلة الغير الدائم الوجود ثم ان الاشكال
بعينه باق في النفس الناطقة بان امكان وجودها في الهيولى التي للكائنات الفاسدات وهي المادة البدنية
على ما اعترف به هذا القائل فلا يتم جوابه والجواب الصحيح هو ان يبدل لفظة العلة المطلقة بالعلة
الفياضة من المفارقات فان الكائنات الفاسدات ينعدم مع بقاء عللها العقلية المفارقة وهي انما
تنعدم لانعدام بعض الاجزاء الاخرى التي لها غير العلة العقلية وقد عرفت تلك العلل فيما مر والمفارقات
ليس من تلك العلل شيء غير العلة المفارقة ولا مادة لها ولا صورة ولا استعداد مادي ولو ان هذا المجيب قال
في جوابه اني اعني بالامكان المذكور القوة الاستعدادية القريبة وهي التي لا تجتمع مع وجود الشيء لكان حقا
فان الامور الدائمة لا استعداد لها اصلا ولها الامكان الحقيقي فلا يتضح له ان ينكر اتصافها بذلك الامكان
ولا ان يجحد ان المفارقات العقلية يستحق الوجود من الغير واما قوله ان هذا الاشكال يتوجه في النفس لان
امكان وجودها في المادة البدنية فان النفس وان كان استعداد وجودها في الهيولى التي يجب وجودها
على عدمها بسبب ذلك الاستعداد الا انه لا يلزم ان يكون استعداد عدمها في تلك المادة البدنية فان
قلت فاذا كانت النفس على ما اعترفتم به حادثة بحدوث المادة البدنية الذي كان استعداد وجودها
عن العلة الفياضة فيها فلم لا يجوز ان يكون استعداد عدمها في تلك المادة البدنية ايضا فان البدن لما كان
شرطا في وجود النفس فعند عدم الشرط ينعدم المشروط لا محالة وحينئذ فيجوز عدمها مع بقاء
تلك العلة الفياضة لوجودها عند فساد المادة البدنية التي كانت شرطا في وجودها قلت لا نجوز
ان المادة البدنية لما استعدت بواسطة المزاج الاشرف لوجود نفس مدبرة لتلك المادة البدنية
متصرفة فيها هي كمالها وجب وجود النفس من العقل المفارق ويلزم من وجود النفس للبدن ان يكون البدن
موجودا في نفسه وكذلك النفس التي هي جوهر مباين للبدن اذا كان موجودا للشيء على سبيل الكمالية
يلزم ايضا ان يكون موجودا في نفسه فاذا انتفى عن هذا الجوهر المباين صلاحية ان يكون للشيء لا يلزم
ان يكون هو في نفسه منتفيا فانه ليس كون النفس للبدن ككون العرض للجوهر الذي هو محله فان العرض
كما عرفت يلزم من وجوده لمحله ان يكون هو في نفسه موجودا ومن انتفائه لمحله ان يكون هو في نفسه
منتفيا لان وجود العرض في نفسه وعدمه انما هو وجوده وعدمه لمحله واما الجوهر المباين الذي
هو النفس للبدن فاللزوم بينهما انما يكون في طرف واحد فانه انما لزم من وجوده لشيء وجوده في نفسه
لان وجوده لغيره انما يكون بعد وجوده في نفسه هذا في طرف الوجود واما في طرف الانتفاء فلا يكون

فيه لزوم فانه لا يلزم من انتفائه لغيره وعدم كونه كمالا له عند فساد المزاج ان يكون هو في نفسه
منتفيا فان مفهوم كون الشيء منتفيا عن شيء اخر لا يوجب انتفاءه عن ذلك الغير ان يكون هو في نفسه
منتفيا وان جاز انتفاؤه في بعض الصور فيفتقر الى سبب اخر يوجب انتفاؤه فبطلان استعداد كون النفس
كمالا للبدن لا يوجب انعدام النفس فان الشيء ما لم يجب عدمه اما بذاته وهو الممتنع او بغيره وهو الممكن لا ينعدم
فالنفس لا تنعدم عند بطلان الاستعداد الذي لا يكون النفس عنده كمالا للبدن فانه لا يلزم من كون
الفرس لا يحتمل ان يكون للفرس في نفسه وجود فان كونه لزيد انما يكون بعد تحققه في نفسه لكن لا يلزم من ان
لا يكون لزيد ان لا يكون له في نفسه تحقق ووجود وكذلك حال البدن فان الاستعداد استعداد ان يكون له
نفس مدبرة له هي كمال له كما عند صحة المزاج واعتداله واستعداد ان لا يكون له نفس يدبره كما عند
فساد المزاج وحلول الاجل والنفس لما كانت جوهرا مجردا مباينا للبدن فاستعداده لوجود نفس تفاض
عليه من المفارق يوجب ان يكون تلك النفس موجوده في ذاتها فمتى خرج البدن عن استعداد ان يكون له
نفس بسبب فساد المزاج لا يلزم ان يكون النفس منتفية في ذاتها لما ذكرنا ان الجوهر المباين لا يلزم من انتفاء
لغيره انتفاؤه في نفسه بل يكون باقيا دائم الوجود بدوام علته الفياضة لوجوده فان استعداد
البدن بالمزاج الخاص له مدخل في حدوث النفس ولا يلزم من انتفاء ما له مدخل في حدوث شيء انتفاؤه
عند انتفائه وذلك ان نعتبر ذلك بالنجار الذي له مدخل في وجود الكرسي الذي لا يلزم من انتفاء الآلة انتفاؤه
فاندفع السؤال المذكور نعم ههنا بحث وهو قولهم ان البدن محل لامكان حدوث النفس ولامكان فسادها
مع مباينة النفس للبدن كلا فيه تساهل فان معنى كون الجسم محلا لامكان وجود الاعراض كالسواد والبياض
والحلاوة وغيرها انما تهيؤه لوجودها فيه على سبيل المقارنة في حال وجودها فيه وفي حال فسادها
ولاجل ذلك يمتنع ان يكون الشيء محلا لامكان فساد نفسه واذا كان الامر كذلك فلا يصح ان يكون البدن
محلا لامكان حدوث النفس ولا لامكان فسادها لمباينتها له بل يكون البدن مع تلك الهيئة المخصوصة الموجودة
قبل حدوث النفس محلا لذلك الامكان ومهيئة لحدوث الصورة الانسانية المقارنة له في
تقومه ويجعله نوعا محصلا وتلك الصورة لا يمكن حصولها الا بوجود النفس التي هي المبدأ القريب لوجود
تلك الصورة الانسانية على ما يراه محققو المشائين والشيء لا يصح وجوده بدون وجود مبدأه فان النفس
الناطقة انما حدثت بسبب وجود الاستعداد البدن مع التهيئ الذي نال لحدوث تلك الصورة ومبدئها
النفسي وزال البدن الحادث لذلك الامكان والتهيؤ عن البدن وزال ما كان البدن معه محلا لامكان حدوث
النفس وهو الهيئة المخصوصة ثم ان البدن يبقى بعد ذلك محلا لامكان فساد تلك الصورة المقارنة له وحينئذ
يزول الارتباط الحاصل للنفس عند حدوثها فلا يكون البدن مع تلك الهيئة المخصوصة شرطا في حدوث
النفس من حيث كونها جوهرا مجردا بل يكون شرطا في حدوثها من حيث هي صورة منوعة او مبدأ صورة
منوعة فالشيء لا ينعدم بعدم ما هو شرط في حدوثه فانك قد عرفت في مسئلة البناء والبناء ان علة
الثبات هي غير علة الحدوث وان عدم البناء الذي هو علة حدوث البناء لا يوجب عدم البناء فانا
استعد البدن لحدوث صورة منوعة وجب حدوث مبدأها النفسي ثم اذا فسدت الصورة المنوعة
ففسادها لا يوجب فساد ذلك المبدأ النفسي لوجود جميع علله بشرائطها فان قلت لم وجب عند
استعداد البدن لحدوث صورة منوعة حدوث مبدأ تلك الصورة وهي النفس ولم يجب عند فساد
تلك الصورة فساد ذلك المبدأ النفسي قلت لان الموجب لحدوث معلول يجب ان يوجد جميع علل ذلك
المعلول بشرائطها واما العلة الموجبة لفساد معلول فانه لا يجب ان يكون موجبا لفساد جميع علل ذلك
المعلول بل يكفيه في ذلك شرط فساد واحد كيف كان سواء كان وجوديا او عدميا فالبدن الذي هو

بشرط

شرط في حدوث النفس كشبكة اقتنص بها وجود النفس من مبدأها العقلي فاذا وقعت النفس في الصيد بواسطة
شبكة البدن لا يكون مفتقرة الى بقاء تلك الشبكة بل يكون باقية ببقاء العلة الفياضة لوجودها و
احتجوا على كون البدن شرطا لحدوث النفس الناطقة ان العلة العقلية المقتضية لوجودها كما يمكن صدور نفس
واحدة عنها يمكن صدور غيرها عنها وليس امكان صدور عدد من النفوس عنها اولى من امكان صدور
عدد آخر متناهيا كان او غير متناه وليس ترجح امكان وجود نفس واحدة او نفوس كثيرة عن تلك العلة
علة امكان عدمها فيجب لا محالة ان يكون عدم النفوس مستمرا الى اوان استعداد الجنين لفيضان نفس تتعلق
به من المبدأ العقلي فحينئذ يصير وجود النفس بسبب ذلك الاستعداد اولى من عدمها ويلزم
ان يكون عدد تلك النفوس الروحانية بعدد الاجنة المستعدة في الارحام وهذا هو شرط لابتداء
ترجيح الوجود على العدم لا انه شرط لبقاء النفوس وثباتها فانك قد عرفت ان علة الوجود والبقا
والثبات لها هو العقل المفارق وهذه المسئلة وان كانت من المهمات الحكمية فهذا القدر الذي ذكرناه
كاف في تحقيقها وتفصيلها على الوجه المذكور ولا يتم الانتفاع بهذه الامور على ما ينبغي الا بعد
احاطتك بمعرفة وحقيقة جوهرها **الفصل الرابع عشر في معرفة كيفية حال النفوس بعد المفارقة عن
الابدان البشرية وشرح احوال المعاد الروحاني والجسماني** اعلم ان الناس من المتقدمين والمتاخرين اختلفوا
اختلافا شديدا في كيفية حال النفوس بعد المفارقة عن الابدان هل يبقى جميعها مجردة عن المادة بعد الموت
او يكون البعض مجردا عن المادة والبعض يتعلق بالمواد الجسمانية او يكون جميع النفوس يتعلق بالمواد
الجسمانية البدنية على ثلثة مذاهب فالمعلم الاول وجميع اتباعه من المشائين يزعمون ان النفوس الانسانية
بعد المفارقة يتجرد جميعها عن المواد البدنية اما السعداء الكاملون فيتصلون بالمحل الاعلى والمقام
الاسنى وهو عالم العقل المحض وينالون من تلك اللذات العقلية والابتهاجات الروحانية ما لا عين رأت
ولا خطر على قلب بشر ويستمرون على ذلك ازلا وابدا الى غير النهاية واما الاشقياء الناقصون فيحجبون عن
الانوار العقلية والاشعة القدسية والابتهاجات الروحانية لظلمة نفوسهم وكدورتها وجهلهم عن
ادراك حقائق الموجودات ويبقى كذلك ازلا وابدا في ظلمة هذا الحجاب ومجازاتها بهذا العقاب هو عذابها
الاليم وجهنم الدائم المقيم على قول بعضهم ويزول عنهم العذاب بعد احقاب لزوال تلك الهيئات الرديئة
التي كانت موجبة لذلك الحجاب والمقتضية لحصول العقاب واما القائلون بتجرد بعض النفوس دون البعض
الاخر فهم افاضل حكماء الامم واماثل علماء اهل الملل والنحل وهم القائلون بتناسخ ارواح الذين لم يتجردوا
عن المواد بحسب الهيئات التي لهم دون الارواح التي تخلصت بالتجرد الى عالم العقل الصرف واما القائلون
بعدم تجرد جميع النفوس بعد المفارقة فهم المعروفون بالتناسخ وهم الذين يزعمون ان النفوس جرمية
دائمة الانتقال في الحيوانات فهذه هي المذاهب وفي كل مذهب منها تفصيل سيأتي الكلام فيها فيما بعد فاما
المعلم الاول واتباعه فيبطلون مذهب التناسخ مطلقا بوجهين الوجه الاول انك قد عرفت
ان استعداد الابدان وتهيئها يقتضي ان تفاض على كل واحد منها نفس بحسب اقتضاء ذلك الاستعداد
من المبدأ العقلي وليست تلك الافاضة على سبيل البحث والاتفاق كما اذا اتفق وجود نفس تتفق معه
وجود بدن يتعلق به تلك النفس من غير حصول مزاج حادث يستحق به حدوث نفس يدبره بل الحق ان تحقق
البدن بالمزاج الخاص الحادث لحدوث نفس تدبره وتتصرف فيه من المبدأ العقلي كما يتهيأ الجسم
لقبول نور الشمس والكواكب عند عدم الحجاب واذا كان استحقاق البدن النفس بسبب المزاج الخاص فكل بدن
حصل له مزاج يستحق به حدوث نفس وجب افاضتها من العقل المفارق على كل بدن يستحق ذلك من غير تخلف
عن بعض الاشخاص فلو كان التناسخ حقا وتعلقت النفس بعد الموت ببدن اخر مع كون هذا البدن الاخر يستحق بخاص

مزاجه حدوث نفس اخرى يتعلق به من العقل المفارق ولا يمنع من حدوث هذه النفس المفاضة وجود
نفس اخرى في العالم غير متعلقة ببدنه كما لا يمنع قبول الجسم النور من الشمس قبوله للنور بما في الكواكب وغيرها
من الاستواء عند عدم الحجاب واذا كان كذلك لزم ان يحصل للحيوان الواحد نفسان احدهما مفاضة من
العقل المفارق ونفس اخرى مستنسخة منتقلة اليه من حيوان اخر وذلك لان النفس هي التي تدبر البدن
وتتصرف فيه بانواع التصرفات بواسطة العلاقة الشوقية التي بين النفس والبدن حتى يكون النفس
شاعرة بذلك البدن والبدن منفعلا عن تلك النفس دائما فلو صح تعلق نفسين ببدن واحد على ما ذكرنا
وجب ان يكون كل حيوان شاعرا بنفسين وليس كذلك فان كل انسان بل كل حيوان لا يشعر الا بنفس واحدة
تدبر بدنه وتتصرف فيه فان كان هناك نفس اخرى لا يكون الحيوان شاعرا بها ولا هي متصرفة في البدن
ولا لها معه علاقة اصلا فليست بنفس لذلك الحيوان لان معنى كونها نفسا لبدن حيوان هو تعلقها به تعلق
تدبير وادراك على ما مر فاذا لم يوجد هذا فلا يكون نفسا لذلك الحيوان وقد فرضناها نفسا هذا
خلف وصورة قياسه هكذا لو كان التناسخ حقا لحصل لبدن واحد نفسان والتالي باطل فكذلك المقدم
وبيان اللزوم وبطلان التالي تعرفه من الكلام الذي قد مر وقد اوردوا على هذا الوجه سؤالا فقالوا ان قولكم
ان كل انسان بل كل حيوان ليس له شعور الا بنفس فيه نظر لان عدم العلم بالشيء لا يدل على عدم ذلك الشيء
في ذاته فان علم كل انسان بانه ليس لبدنه نفس اخرى لا يدل على كونه ليس له نفس اخرى في نفس الامر لاحتمال
ان يكون لبدنه نفسان او اكثر من ذلك مع كونه غير شاعر الا بنفس واحدة فيحتاج الخصم في دفع هذا
الاحتمال الى دليل منفصل ثم الذي يدل على ان عدم الشعور بالنفس الاخرى لا يدل على عدم تلك النفس الاخرى
في نفس الامر ان الانسان عبارة عن النفس المدركة لذاتها وكل واحدة من النفوس لا يدرك ذاتها الا ذاتا
واحدة ونفسا واحدة ولو تعلق بالبدن الانساني الواحد الف نفس لما امكن ان يدرك ذاته الا واحدة
لا تكثر فيها اصلا وباقي النفوس التي فرضنا تعلقها بذلك البدن يمكن ان لا يكون لتلك النفس الواحدة بها شعور
بالكلية ولئن سلمنا ان المشعور به في كل انسان شيء واحد ونفس واحدة ولكن لم قلتم ان الحال في كل واحد
من الحيوانات الصامتة كذلك وجوابه الاول ان معنى النفس على ما عرفت هي المدبرة للبدن والمتصرفة فيه
والمدركة لذاتها فان كان للبدن المدبرة له بعض النفوس نفس او نفوس اخرى متعلقة به ولا شعور لهذه النفس
المدبرة له في نفس الامر بتلك النفوس الغير المدبرة لهذا البدن فليست بنفس له بالمعنى المذكور فان جميع التصرفات
الصادرة عن كل انسان انما يصدر عن نفس واحدة هي المدركة لذاتها وتصرفاتها فيثبت بالعلم الضروري
ان كل انسان ليس له الا نفس واحدة لا غير وجوابه الثاني ان كل واحد من الناس اذا علم انه ليس له الا نفس واحدة
يحصل له بطريق الحدس الصحيح انه اذا كان المدبر لكل انسان نفسا واحدة كان المدبر لكل حيوان كذلك نفسا
واحدة لا نفوسا كثيرة والا لوقع التدافع والتصادم في الحركات والتصرفات الصادرة عن تلك النفوس
المتعلقة بالبدن الواحد فكل عاقل ذي حدس لا يشك ولا يتوقف في ان المدبر لبدن الفرس والمحرك له
انما هو نفس واحدة لا غير فان لم يحصل هذا العلم والحدس لبعض الناس فهو لبلادة غريزية في نفسه
وقصور في حدسه ولكن هذه الحجة لا تتم من جهة اخرى وذلك ان حاصل دليلهم لزوم اجتماع نفسين
او نفوس على بدن واحد احديهما فائضة من المبدا العقلي والاخرى منتقلة بالتناسخ وذلك محال
جوابه انه يجوز ان يختلف استعدادات الابدان فيكون بعضها يناسب النفس المفارقة كما في الحيوانات الصامتة
التي لا يجوز افاضل الحكماء التناسخ الا فيها دون الانسان الذي لا يكون فيه ذلك وحينئذ لا يحتاج الى
افاضة نفس جديدة فان النفس انما اختص تعلقها ببدن من الاجسام المستعدة لذلك التعلق لمناسبة خاصة
بينهما في النعوت والاوصاف وعلى هذا فلا يتم هذه الحجة التي ذكرها المشاؤون الوجه الثاني للشيخ

في ابطال التناسخ قالوا لو كان التناسخ حقا فالنفس المفارقة للبدن المتصلة ببدن اخر على سبيل التناسخ
اما ان يكون اتصالها بالبدن الثاني حال فساد البدن الاول او قبله او بعده بزمان فان كان اتصالها بالبدن
الثاني في حال المفارقة فاما ان يكون البدن الثاني حادثا في تلك الحال التي كانت فيها المفارقة البدنية او يكون
حادثا قبله فان كان حادثا في تلك الحال فاما ان يكون عدد النفوس المفارقة للابدان مساويا لعدد الابدان
او عدد النفوس اكثر او اقل فان كان عدد النفوس مساويا لعدد الابدان وجب ان يتصل فساد كل بدن بكون بدن
اخر وان يكون عدد الكائنات البدنية بعدد الفاسدات منها وكلاهما محالان وان كان عدد النفوس اكثر
من عدد الابدان لزم اجتماع النفوس الكثيرة على بدن واحد فتلك النفوس المجتمعة على ذلك البدن الواحد
اما ان يكون متشابهة في استحقاق الاتصال به او يكون مختلفة في ذلك فان كانت متشابهة في الاستحقاق
وجب ان يكون الكل اما متصلا ببدن واحد وذلك يوجب تعلق النفوس الكثيرة بالبدن الواحد وقد سلف ابطاله
واما ان يتمانع ويتدافع فيبقى الكل غير متصل بشيء من الابدان بعد فساد البدن الاول والمفروض كونها متصلة
هذا خلف وان كانت النفوس المجتمعة على بدن واحد مختلفة في استحقاق الاتصال لزم اتصال بعض النفوس به
دون البعض الاخر وهو خلاف المفروض ايضا واما اذا كان عدد النفوس المفارقة اقل من عدد الابدان فاما ان
يكون النفس الواحدة متصلة بابدان كثيرة بحيث يكون الحيوان الواحد بعينه هو الحيوان الاخر او يكون النفس
متصلة ببدن واحد وباقي الابدان الاخرى المستعدة لاتصال النفس بقي بلا نفس وكلاهما ظاهر الاستحالة
او يكون البعض منها يتصل ببعض الابدان ويحدث نفوس اخرى من العقل المفارق للبعض الاخر ويلزم احد الامرين
اما ان يتصل تلك النفوس ببعض الابدان دون البعض الاخر من غير مخصص لذلك الاتصال وان يكون
اتصال النفوس الحادثة على ذلك البعض الاخر من غير اولوية وهما محالان واما اذا كانت النفس المفارقة متصلة
ببدن حادث قبل حال المفارقة فان كان لذلك البدن نفس اخرى ثم اتصلت به النفس المستنسخة فيحصل لبدن
واحد نفسان وقد ابطلناه وان لم يكن له نفس اخرى لزم تعطل البدن المستعد لقبول النفس وذلك محال
واما اذا كانت النفس متصلة بالبدن الثاني بعد المفارقة بزمان فيكون في الزمان الذي هو قبل الاتصال معطلة
عن التعلق واذا جاز ان يتعطل عن التعلق زمانا جاز ان يتعطل في جميع الازمنة من غير افتقار الى ارتكاب
القول بالتناسخ ولان اتصال النفس ببدن انما يتوقف على حدوث المزاج الصالح لقبول النفس لزم حدوث نفس
اخرى مع حدوث ذلك المزاج وحينئذ يعود المحال المذكور وان لم يتوقف اتصال النفس بالبدن على حدوث
مزاج مستعد كان اتصالها بذلك البدن في زمان دون غيره من الازمنة المساوية له ترجيحا من غير مرجح وذلك
محال ايضا فالتناسخ لو كان حقا كان اتصال النفس المفارقة بالبدن الثاني اما ان يكون حال المفارقة او قبلها
او بعدها والاقسام الثلاثة للتالي باطل فالمقدم مثله واللزوم بين وبيان بطلان اقسام التالي ما قررناه في
الحجة ويمكن ان يجاب عن هذه الحجة بان يقال قولكم ان النفوس اما ان يكون عددها مساويا لعدد الابدان او يكون
اكثر او اقل والاول محال لانه لا يجب ان يتصل فساد كل بدن ببدن اخر ولا ان يكون عدد الكائنات بعدد الفاسدات
البدنية ليس بصحيح ولا متوجها على اقوال اهل التناسخ فانهم يقولون ان الامور المضبوطة بحسب فلكية و
حركات علوية غائبة عنا فان اكثر الامور الفلكية والاسرار السماوية يخفى علينا اثارها واحوالها
فيجوز ان يكون التطابق المذكور واجبا نوعا مضبوطا في العناية الازلية ولم يحصل لنا الاطلاع على ذلك
لخفائها وغموضها على القوى البشرية كما وجب في خسارة بعض الناس ربح بعض اخر بحيث لا يبقى المال بينهما معطلا
بلا فائدة فكذلك يجوز ان يجب بموت بعض الابدان حياة بعض اخر فلا يبقى بعض النفوس المفارقة معطلة عن
التعلق زمانا بين البدنين على ان قولهم يمتنع ان يكون عدد الابدان الكائنة مساويا لعدد النفوس المفارقة
عن الابدان الفاسدة فيه نظر ولعله الات علة منها انه يجوز ان لا ينتقل جميع النفوس الحيوانية الى الانسان

بل يتصل البعض منها دون البعض الاخر وحينئذ يكون عدد النفوس المفارقة مطابقا لعدد الابدان
الكائنة وكذلك يكون الحكم فيما اذا كانت النفوس منتقلة من النبات الى الانسان او من الحيوان او النبات
لجواز ان يكون المنتقل اليه من بعض الحيوان والنبات فقط لا عن كلها ثم ولئن سلمنا انه ينتقل الى الكل
من جميع الحيوان والنبات ولكن ينتقل اليه كلها ابتداء من غير توسط بعضها فى ذلك فيجوز ان ينتقل
النفوس الى النبات والحيوان ثم انها لا تصل الى الانسان الا بعد تردد فى اطوار كثيرة من الانتقالات
بحيث يكون بين البدن الانسانى الذى اليه الانتقال ومن الحيوان والنبات الذى منه الانتقال مراتب
كثيرة من انواع الحيوان او النبات بحسب انتقالاتها فيها ويختلف مدة بقاء تلك النفوس المتعلقة بابدان
تلك الانواع فان كان صحيح المزاج قويه كان مدة البقاء كثيرا كالفيل الذى قد يعيش ربما ثلثمائة سنة
الى خمسمائة وان كان ردى المزاج ضعيفه كان مدة بقاءه قليلا كالبعوض والذباب ولا تنضبط عندنا
مدة الانتقالات فى الانواع الكثيرة ولكثرة الرجوع على الوجه المفصل بل نعلمه على الوجه المجمل الذى
لا يمنع جواز الانطباق المذكور ولولا ان النفوس يرجع فى ازمنة طويلة الى ما منه انتقلت لكان
انطباق النفوس المفارقة على الابدان الكائنة ممتنعا عند عدم الفيض الجديد والتخلص عن الابدان لكن
سيأتى ان الفيض الجديد عن العقل المفارق غير منقطع وكذلك تخلص بعض النفوس عن الابدان الى
العالم العلوى وكذلك يجوز ان تكون النفوس المنتقلة عن الابدان الانسية لا ينتقل الى ابدان جميع
الحيوانات ليلزم عدم التطابق بل يكون انتقالها الى بعض الحيوانات التى هى غير مستعدة لقبول الفيض الجديد
من العقل المفارق بل هى مقصورة الاستعداد على ما ينتقل اليها من البهائم الانسانية ولا ينتقل اليها
من كل بدن انسانى بل من الابدان التى لم يستكمل نفوسها فيها فهى لنقصها محتاجة الى العلاقة البدنية
وهؤلاء هم الاشقياء واما الكاملون وهم الذين استكملت نفوسهم بالعلم والعمل ولم يبق لهم شوق الى
التعلق بالابدان ولا احتياج الى استعمال الالات فهم السعداء الذين ورد فى فهم التنزيل الالهى لا يذوقون
فيها الموت الا الموتة الاولى فهذا هو الكلام على هذه الحجة ومع وجود هذه الاحتمالات لا يبقى هذان
الوجهان اللذان ذكرهما المشاؤون على ابطال التناسخ برهانين فهذا هو بيان حقيقة المذهب الاول الذى
للمشائين وما يرد على الحجتين المذكورتين الى التوهم واما المذهب الثالث وهو مذهب من يقول ان النفوس
جرمية دائمة الانتقال فى الابدان ازلا وابدا من غير خلاص فهو مذهب باطل ومعتقده لا حاصل له
فانه ان كان مرادهم بكونها جرمية ان النفوس باسرها منطبعة فى الابدان ويكون مع ذلك دائمة الانتقال
فى الحيوانات او فى الحيوان او النبات وغيرهما من الاجسام فهو ظاهر الاستحالة لانك قد عرفت ان جميع
الصور والاعراض لا ينتقل من محل الى الاخر فكيف ينتقل هذه النفوس الجرمية المنطبعة فى الاجسام
انطباع الصور والاعراض الممتنع عليها ذلك وان كان مرادهم بجرميتها تجردها عن المادة الا انها
دائمة الانتقال فى الابدان غير متخلصة عنها عالمها العقلى ووطنها الاصلى فهذا باطل ايضا لان النفس
لها كمال علمى غايته ان يصير عقلا مستفادا فيها صور جميع الموجودات وكمال عملى هو تجردها عن العلائق
البدنية والغواشى الجسمية الزائلة فاذا حصلتهما اتصلت بالعقل الفعال وان كان لها دون ذلك
اتصلت ببعض الاجرام الفلكية على ما سيأتى بيانه بل كل شئ له كمال لا بد له من الوصول الى ذلك الكمال
وان كان بطول من الزمان وسياتى لذلك مزيد بيان واذا كان كذلك فلو كانت النفوس دائمة الانتقال
فى الابدان غير متخلصة عن العلائق البدنية كانت ممنوعة عن كمالها فاقدة له غير واصلة اليه ازلا
وابدا وذلك على خلاف القواعد الحكمية والعناية الالهية الموجبة لوصول كل شئ الى كماله الذى له
وجميع الكتب المنزلة واشارات الانبياء والحكماء تشير الى هذا فلا يحتاج الى التطويل ومن تأمله الحكما

وافاضلهم

وافاضلهم اذا ابطلوا التناسخ فانما مرادهم هذا النوع منه فقط والا فجميع الحكماء المتقدمين وافاضل
علماء اهل الشرائع قائلون بالنوع الاخر من التناسخ الذى يأتى تفصيله وان وقع بينهم خلاف فى كيفية النقل
فكيف يبطلون ما هو مذهبهم وانا على كثرة تتبعى الكتب الحكمية التى للقدماء ولغيرهم لم اظفر باسماء هؤلاء
الحكماء الذين يقولون بان النفوس جرمية دائمة الانتقال فى الابدان ولا باسماء اتباعهم وكانهم قد انقرضوا
فى زماننا هذا فلم يبق منهم احد واما المذهب الثانى فهو مذهب من يقول بتجرد بعض النفوس بعد المفارقة
بالكلية كنفوس الكاملين بالحكمة النظرية والعملية وعدم التجرد فى البعض الاخر كنفوس الناقصين و
المتوسطين لعدم تجرد النفس عن العلاقة البدنية وافتقارها الى الاستكمالات العقلية على ما سياتى
تفصيله فهذه الطائفة هم افاضل الحكماء والمليين القائلين بتناسخ الارواح الناقصة فى الابدان وان
كان بينهم اختلاف كثير فى كيفية ذلك الانتقال من بدن الى بدن اخر وتفصيل ذلك ان التناسخ عندهم عبارة
عن انتقال النفس الانسانية ونفس غيره من الحيوان عن تدبير بدنها الى تدبير بدن اخر اما من نوعها او غير
نوعها فان بين الحكماء فى ذلك تنازع كثير يتشعب منه عدة مذاهب فذهب بعضهم الى جواز الانتقال من
الانسان الى نوع البدن الذى انتقلت عنه وهو الانسان ولم يجوزه فى غير ذلك النوع وبعضهم جوزه فى غير
نوع الانسان ولكن خصص ذلك الانتقال الى ابدان الحيوانات دون غيرها من النبات والمعادن وبعضهم
جوز الانتقال من البدن الانسانى الى الحيوانى والنباتى ايضا دون غيرها ومنهم من جوز الانتقال
من الانسان الى الحيوان والنبات والمعادن وغيرها من الاجسام والاجزاء الغير المتجزية فى البسائط العنصرية
على ما يقولون به وهؤلاء يسمون انتقال النفس الانسانية من البدن الانسانى الى بدن انسانى اخر نسخا والى
الحيوانية مسخا وانتقال النفس الانسانية الى الاجسام النباتية فسخا وانتقالها الى الاجساد الجمادية
رسخا فيجب علينا الان ان نذكر مذاهب فضلاء اهل العالم فى ذلك وحاصل ذلك كله يرجع الى المذهبين مذهب
صاحب رسائل اخوان الصفا ومن تابعه ووافقه على ذلك ومذهب الحكماء فارس وبعض الروم والهند
وغيرهم من افاضل حكماء الامم وما عدا هذين المذهبين فداخل فيهما لا حاجة الى ذكرها فان كل الصيد
فى جوف الفرا فالصاحب الرسائل واتباعه ومن وافقه من الحكماء على مذهبه فزعم هؤلاء ان النفوس مختلفة
فى الحقيقة والنوع ويختلف لذلك استعدادها لادراك الحقايق والمعارف والعلوم المستعدة لها وقد ابدعها
البارى تعالى دفعة واحدة والابدان تابعة لها فى الايجاد وقد اعد لكل نفس من النفوس ما يليق به من الاجسام
ليكون آلة لها تتدرج فى استعماله الى تحصيل الكمال قالوا فلما اختلفت النفوس بالحقيقة والنوع تعلقت
على اختلاف مراتبها من اعلى السموات من كواكبها وافلاكها على الترتيب النازل حتى ينتهى الى العناصر واجزائها
على رتبتها وكذلك المركبات الجمادية والنباتية والحيوانية بحسب المناسبة التى بين تلك النفوس والاجسام فلو
ولعل الاجزاء التى لا تتجزى التى هى الهيولى الاولى للاجسام عندهم للافلاك والكواكب والعناصر لا يخلو كل جزء
منها عن نفس تتعلق به يكون مستكملة به نوعا من الاستكمال ويكون النفوس المتعلقة بالافلاك
والكواكب واجزائها اشرف وافضل واولى بالكمال الاول من النفوس المتعلقة بالعناصر والمركبات
واجزائها الغير المتجزية الا ان النفوس المتعلقة بالعناصر والمركبات واجزائها الغير المتجزية بعضها
النفس الكلية ويسمون هذه نفوسا جزئية ويكون النفوس المتعلقة بالاجزاء الغير المتجزية ادون جميع
النفوس فى رتبة الشرف والاستكمال ثم ينتقل هذه النفوس المتعلقة بالاجزاء الغير المتجزية من العناصر
الى ما هو اشرف منها من الاجسام العنصرية ثم منها الى المركبات الجمادية من المتجزية والمعدنية على ترتيبها
من الادنى الى الاعلى مارة فى الاستكمال حتى ينتهى الى اشرفها كالذهب والياقوت والزبرجد والزمرد ثم ينتقل
فى صعودها الى انواع النبات على الترتيب المذكور فى عبورها من الاخس الى الاشرف حتى ينتهى فى الاستكمال

الى اشرف انواع النبات كالنخل والزيتون والتين والعنب ثم ينتقل في صعودها الى انواع الحيوانات
على الترتيب المذكور من الاخس الادنى كالبعوض والنمل وما اشبهها حتى ينتهي الى الاشرف الاعلى كالفرس والفهد
والطاووس وما اشبهها ثم تنتهي في صعودها الى مرتبة الانسان الذي هو الكمال الاعلى والنهاية الكبرى
في الترقي الى الانسان على اختلاف مراتبه في الكمال والنقصان ولكل واحد من هذه النفوس ولكل طبقة منها
وكل جنس من هذه الابدان مدة مكث ولبث في الطول والعرض حتى يصل الى الانسان الذين هم سكان الاطراف
على الترتيب المذكور من الادنى الى الاعلى ثم ينتقل الى السكان الاوساط على الترتيب المذكور وهو اخر
مراتب البعد ومن بدن الانسان يكون البعث والعود عندهم والانسان يسمونه الصراط المستقيم وهو
الصورة الالهية فان حصلت النفس في هذه الصورة الكمال العقلي الانساني الذي هو الحكمة النظرية
الذي هو معرفة الموجودات على ما هي عليه والحكمة العملية الذي هو تهذيب الاخلاق وتنزهت عن محبة
الامور الدنية الدنياوية فبعد مفارقة الصورة الانسانية تخلص النفس عن جهنم التي هي عالم الكون
والفساد ثم تتعلق بعد ذلك بالاجرام السماوية والاجساد الكوكبية لتعودها وتمرنها بما حصل فيها
من الملكات البدنية الموجبة للتعلق بالابدان والتصرف في الاجساد ويكون تعلق النفوس بهذه الاجرام
الفلكية هي اول دخولها في اوائل ملكوت السماوات واول ابواب الجنة والسعادة هذا اذا حصلت النفوس
الكمالات العقلية في الابدان الانسانية واما اذا حصلت النفوس في هذه الابدان الانسانية الهيئات
الردية والاخلاق السيئة وجهلت العلة الاولى والعالم العقلي ولم يعرف مبدأها ولا معادها فبعد
مفارقة الابدان الانسية لم تتمكن من العبور على الصراط المستقيم المؤدي الى الجنة كما كان حال في
النفوس الكاملة المجتازة عليه كالبرق الخاطف بل كانت هذه النفوس الشقية المتلطخة بالهيئات الردية
الشديدة التعلق بالهياكل البدنية مائلة عن هذا الصراط المستقيم والامر المحكم القويم فيرجع هذه
النفوس فتهوي الى الطبقات النيران والتعلق بانواع الابدان بحسب الهيئات التي اكتسبتها من الابدان والاخلاق
الحاصلة فيها من تلك العلايق فيتعلق ببعض الابدان المناسبة لها في ازالة تلك الملكة الردية والهيئة التي
التي هي اقوى اخلاقها المذمومة فاذا زالت تلك الهيئة الردية التي هي اقوى الاخلاق المذمومة منها
اما بالتعلق ببدن واحد او اكثر انتقلت بعد ذلك الى البدن المناسبة لاقوى الهيئات الردية الباقية
بعد تلك الهيئة الردية الاولى وهكذا يكون حالها في باقي الاخلاق والتعلق بالابدان المناسبة لتلك
تلك الاخلاق الى ان تطهر بالكلية ولا يبقى فيها شيء من تلك الاخلاق المذمومة عند اصغر الحيوانات
فتفارق حينئذ عالم الاجسام الذي هو عالم الكون والفساد الى اول درجة الجنان على قول افاضلهم
او تعود الى اكمل بدن انساني وتستكمل به وتفارق الى مرتبة الاجرام الفلكية على ما اظن ان بعضهم ذهب
الى ذلك وليست تحقق ان النفس في هبوطها ونزولها الى اصغر الحيوانات واضعفها على الترتيب والتوالي
المذكور ثم عودها بعد الانتقام منها والتنزل الى الاصغر تعود الى البدن الانساني والاستكمال به
دفعة واحدة من غير ترتيب وتدريج او بالترتيب والتدريج من الاصغر الى الاكبر حتى تصل الى الانساني
هذا حال الاشقياء واما الذين تعلقت نفوسهم بطبقات الافلاك والكواكب منا ومن البدء فاذا
استكملت تلك النفوس فيها فارقت الافلاك والاجسام بالكلية وصارت مجردة محضة وملائكة
مقربة صنع الله الذي اتقن كل شيء واما نفوس السعداء المترقية من هذا العالم السفلي الذي نحن فيه
الى طبقات الافلاك والكواكب فانها لا لبثها من الرفعة على جميع تلك الاجرام العلوية على الترتيب الصاعد
حتى تنتهي الى الفردوس الاكبر الذي هو الفلك الاطلس فاذا استكملت بالكل فارقت بعد ذلك وتصير مجردة
بالكلية عقولا روحانية فتخلص الى عالمها الروحاني ووطنها النوراني فهذا هو مذهب صاحب اخوان

الصفا

الصفا وجماعة من قدماء الحكماء وبين جماعة من الحكماء المتقدمين اختلاف في انه هل يمكن للنفس الغير
المستكملة بالكلية اذا فارقت بعض الابدان ان تبقى مجردة زمانا من غير ان تتعلق ببدن اخر ثم تتعلق بعد
ذلك ببعض الابدان والحق انه لا يجوز فانه لو جاز مفارقتها زمانا ما لجازت المفارقة في جميع الازمان فانه
لا يجوز ان تبقى مجردة زمانا ما الا لاستغنائها عن التعلق بالابدان لاستكمالها بذاتها بالكمالات العقلية و
والفضائل الخلقية اذ لو كان فيها شيء من الجهالات والاخلاق الردية لم يجز عليها المفارقة لحظة لافتقارها
في تمام الاستكمال الى التعلق ببعض الابدان المناسبة لما فيها من النقص حتى يزول ذلك النقص بالكلية فان لم
يتعلق زمانا ما نبينه لذلك على عدم افتقارها الى التعلق والا لتعلقت فوجب ان لا يتعلق بعد ذلك ببعض
من يقول بالنقل يجوز تعلق النفوس الكثيرة بالبدن الواحد ويستدلون على ذلك باختلاف الدواعي
الاغراض الموجودة في الانسان الواحد او الحيوان الواحد فان ذلك الاختلاف انما هو من اختلاف الفاعلين
من النفوس ومع كونهم يجوزون اجتماع النفوس الكثيرة على البدن الواحد تماجوزوا التمانع والتدافع
عن التعلق بالابدان زمانا ثم يتعلق بعد ذلك بما يناسبها من الابدان المستعدة لما فيها من الاخلاق
والملكات فاذا تم استكمال النفوس الجسمانية الجزئية فارقت العالم الجسماني دفعة واحدة وبقيت مجردة
عن المادة بالكلية ارتفع العالم الجسماني وذلك عندهم هو القيامة الكبرى ثم يقول صاحب الرسائل الاخوانية
ان النفس الكلية اذا فارقت هيكلها رجعت الى عالمها الروحاني ومحلها النوراني وحالها الاول التي كانت عليها
قبل اتصالها بالجسم وتعلقها بهيكلها المخصوص كما قال تعالى • كما بدأنا اول خلق نعيده • فحينئذ يخرب العالم الاسفل
وتسكن الافلاك عن الدوران والكواكب عن السير وتبطل الاركان الاربعة عن الامتزاج وتفسد جميع
المركبات من الحيوان والنبات والمعادن وتخلع الاجسام الصور والاشكال والنفوس ويبقى فارغا عن ذلك
كله كما كان بديا وذلك انما يكون بعد الدهور والاعصار الطويلة وحصول الاستكمال بالفضائل والعلوم
ولهؤلاء في امثال هذه المعاني واشباهها كلام عجيب وسر غريب فمن اراد ان يعرف حقيقة مذاهبهم فليطالع
رسائلهم وهاؤلاء الحكماء القائلون بالتناسخ والنقل هم القائلون بحشر الاجساد وبعثها بعد قيام
قيامتها الصغرى وحشر الاجساد هو عبارة عن انتقالها الى الابدان بحسب الاخلاق الردية والملكات الدنية
ويجوزون النقل من بدن انساني الى بدن انساني اخر الى ان يتم استكمالها فحينئذ ترتقي الى الافلاك طبقة
طبقة يحصل لها فيها تمام الاستكمال اللائق بالتجرد فتتجرد حينئذ عن المادة بالكلية على المنهاج الذي
ذكرناه فهذا هو مذهب حكماء اخوان الصفا وبعض الحكماء الاقدمين واما مذهب العلماء المحققين من اهل الملل
والنحل فيقولون ان القيامة الصغرى هو مفارقة النفس البدن والكبرى هو مفارقة جميع النفوس
الجزئية بالكلية الى مراتب الجنان المختلفة كجنة الفردوس وجنة عدن وجنة المأوى وجنة النعيم وجنة
الخلد الى غير ذلك من الاسامي الالهية في الكتب المنزلة وهؤلاء يجوزون النقل بعد المفارقة البدنية الى ابدان
اخرى تناسبها وقد يكون انتقالها الى بعض الابدان الحسنة البهية المتلذذة بهجتها من بعض مراتب
الجنان ثم لا تزال ترتقي من مرتبة ادنى الى مرتبة اعلى من مراتب الجنان الى ان يحصل للنفس الكمال الخاص اللائق
بها حتى يصل الى اعلى مراتبها من الجنة ثم تفارق بعد ذلك وتتجرد عن المواد بالكلية ويحصل لها اللذات العقلية
المبهجة والسعادات الروحانية الملذة فاذا حصلت النفس على هذا النوع من السعادة وتم لها
هذا الكمال فقد اوت الى جنة المأوى وسكنت دار القرار فاذا آل الامر بالنفوس الجزئية الى الكمالات اللائقة
بها ووصلت الى السعادات التي كانت مستعدة لها ارتفع العالم الجسماني وكانت القيامة الكبرى والطامة
العظمى وهلك كل شيء كما جاء في التنزيل كل شيء هالك الا وجهه ثم ان بعض هؤلاء من زعم ان الباري تعالى و
المبادي العقلية يستانفون خلق عالم اخر جسماني ونفوس اخرى على سبيل الابداع ثم انها يستكمل في تلك الاجسام

كما قال البارى تعالى كما بدانا اول خلق نعيده فهؤلاء افاضل الحكماء والمليين القائلين بالنقل هم القائلون
بالمعاد الجسمانى ويدعون بانا غير مخالفين للشرايع الالهية بل نحن الذين عرفنا اسرار الشرع وفهمنا
مقاصد اربابه ولنا مزية وفضيلة على غيرنا ممن لم يفهم ذلك من ارباب الظواهر الذين لم يفهموا هذه التفاصيل
التى فهمناها لعجزهم وقصور افهامهم عن ما فهمناه وتصورناه ثم ان هؤلاء يجيبون عن قول المانعين
عن النقل بان كل بدن يستحق بمزاجه الخاص حدوث نفس جديدة يفاض عليه من المفارق فان البدن اذا تم
استعداده لقبول نفس وجب افاضتها من الواهب اذ لا بخل فى تلك الجواهر الفياضة وعدم الفيض احيانا
انما هو لعدم استعداد القابل فحسب والا فالجواهر الفياضة لذاتها كحكم عالم العقل فى افاضة النفوس كحكم
الشمس فى عالم الحس فى افاضتها الاشعة لذاتها على كل قابل لا حجاب بينه وبينها فاذا تم استعداد القابل للنفوس
من العقل وجب افاضتها على كل قابل من اى نوع كان من انواع الاجسام فان القائلين بانتقال النفوس الى
الابدان الحيوانية وغيرها من النامية والجامدة لا يسلمون صحة هذه المقدمة ان كل بدن يستحق بما له من
الاستعداد نفسا من المفارق بل يزعمون ان النفوس الانسانية المدبرة لابدانها منتقلة اليها
من ابدان ساير الحيوانات على التدريج المذكور وان النفوس المدبرة لابدان ساير الحيوانات انما هى
منتقلة اليها من ساير انواع النبات وان المزاج النباتى هو الذى يستدعى فيضا جديدا من العقل
المفارق على قول بعض القائلين بالنقل واما النفوس الانسانية والحيوانية فلا يستدعى ابدانها
فيضا جديدا بل ينتقل اليهما من النبات على الترتيب المذكور فى الحيوان والنبات فان هذه الفرقة يزعم
ان النفوس المنتقلة الى الحيوانات لا ينتقل اليها الا بعد ترددها فى انواع النباتات الحقيرة والشريفة
ينتقل من الاخس الى الاشرف فالاشرف حتى ينتهى الى اشرف انواع النبات ومنها يترقى فى الصعود
والانتقال الى انواع الحيوانات من الاخس الى الاشرف فالاشرف حتى ينتهى الى اشرفها ومنها يترقى فى الصعود
الى الانسان متخلصة اليه من اشرف مراتب الحيوان وبعض القائلين بالنقل يقولون ان جهات النقل
على غير هذا بل النفوس مترقية من الاجزاء التى لا تتجزى والبسائط الى انواع المعادن مترقية فى مراتب
الاستكمال ومن المعادن ينتقل الى النبات بعد التردد فى انواعه من الاخس الى الاشرف فالاشرف
على ما ذكرنا قبل كيفية حاله ولا يقال على هذا بان المزاج الانسانى اشرف الامزجة فاذا كان المزاج النباتى
مع خسته يستعد لقبول الفيض الجديد او غيره فاولى ان يستعد المزاج الانسانى لقبول الفيض من الاجسام
الجديد من العقل المفارق لانا نقول انا لا نسلم هذه الاولوية لجواز ان يكون المزاج النباتى او غيره من
الاجسام له استعداد خاص يقتضى حدوث الفيض الجديد عليه من المفارق دون الانسان والحيوان
فان المزاج الانسانى وان كان اشرف من غيره من الامزجة ومع ذلك فلا يمكن ان يقال ان المغناطيس
مع خسة مزاجه اذا استعد لجذب الحديد وجب ان يكون المزاج الانسانى الاشرف الاكمل اولى بذلك
الجذب فان استعدادات الاجسام النوعية لقبول الاثار المختلفة مختلفة اختلافا كثيرا لا سبيل لنا
الى الاطلاع عليها فان الامور الاكثر خفية عنا بلى لو قال ان المزاج الاشرف يستدعى النفس الاشرف
وهى التى جاوزت الدرجات النباتية والحيوانية كان ذلك صحيحا ثم ان هؤلاء استدلوا على صحة
وجوب النقل الى الابدان واثبات التناسخ بوجوه الاول ان المزاج الانسانى اشرف واكمل من امزجة
جميع انواع النبات والحيوان والمزاج الاشرف يجب لا محالة ان يكون مستدعيا للنفس الاشرف
الاكمل وهى التى جاوزت الدرجات النباتية وهى النفس الاشرف التى استدعاها المزاج الاشرف
الانسانى فانتقلت اليه من انواع النبات والحيوان على الترتيب المذكور الوجه الثانى ان العلة التى
لاجلها تعلقت النفوس بالابدان انما هى لاجل الاستكمال بها لكونها بالقوة فيخرج بذلك التعلق

بالابدان

بالابدان واستعمال الاتها من القوة الى الفعل فاذا اتفق مفارقة بعض النفوس البدن غير مستكملة
به بل هى جاهلة سيئة الخلق لم يخرج الى الفعل بل كانت اخس واخبث مما كانت عليه فى اول فطرتها فانها
كانت فى اول فطرتها ساذجة وبعد التعلق والمفارقة عنها حصل لها المعتقدات الفاسدة والاخلاق
الذميمة فهى احوج الى التعلق بالابدان مما كانت فى اول فطرتها فلا جرم يحتاج الى التعلق بابدان اخرى بعد
مفارقة ابدانها لان الحكمة التى لاجلها وجب التعلق بالابدان وهو الخروج من القوة الى الفعل موجودة فى
هذه النفوس التى فارقت غير مستكملة بالفضائل فهى اشد احتياجا الى الاجرام مما كانت فى اول فطرتها
فوجب ان تتعلق بعد المفارقة بابدان اخرى تستكمل بها وتتطهر من تلك الرذائل التى اكتسبتها فى تلك الابدان
وتخرج من القوة الى الفعل الوجه الثالث لو لم يكن انتقال النفوس الغير الكاملة من الابدان الانسانية
الى ابدان اخرى من ساير الحيوانات حقا لما امكن تعذيب الجهال والفساق وذوى الاخلاق السيئة والملكات
الردية بعد الموت والتالى باطل فالمقدم مثله وبيان اللزوم ان هذه الانفس الناقصة كنفوس الجهال
والفساق والاشرار وغيرهم من ذوى الملكات الردية يرون الامور المغيبة فى النوم او عند فراغ
فى اليقظة او زوال المانع كالممرورين فيشاهدون المغيبات المتعلقة بالجواهر العلوية والكائنات السفلية
فيخبرون عن الحوادث الواقعة فى الزمان الماضى ويخبرون عن الكوائن التى تقع فى الزمان المستقبل و
يتلذذون بما يشاهدونه هناك من تلك الجواهر الحسنة المثالية والمعانى المستحسنة العقلية والنفسية
وليس ذلك الا لاتصال نفوس هؤلاء الاشرار والجهال بالنفوس الفلكية والجواهر العلوية عند قلة العائق
البدنى فاذا جاز ذلك مع وجود الرذائل والعلائق البدنية فكيف لا يجوز عند مفارقة الاشقياء والنفوس
الناطقة عن الابدان بالكلية فاذا جاز التجرد عن الابدان بالكلية وزالت العوائق البدنية عن النفس وجب
ان يتصل بمبدائها العقلى ووطنها الاصلى ويشاهد الصور العقلية والمعانى الروحانية لان العائق والمانع
عن المشاهدة قد زال والمشوشات الجسمانية قد ارتفعت فلا حجاب بينها وبين المبادى العقلية فوجب
ان يتصل امثال هذه النفوس الشقية بما اتصلت به النفوس السعيدة فاين الشقاوة التى اخبر عنها
جميع الانبياء واقام الحكماء على وجوب وقوعها الحجج العقلية فلا بد ان يكون النفوس الغير المستكملة بالالات
الانسية بل اكتسبت فيها الجهالات والاخلاق الردية ان ينتقل الى تدبير ابدان اخرى بتعذيب يتالم بها
ويقاسى فى التعلق بها انواع العقاب حتى يتطهر بذلك ويصفوا ويستعد لمرتبة الجنان واما بطلان
التالى فظاهر باتفاق الانبياء والحكماء فان قلت لا نسلم انه لا حجاب بين امثال هذه النفوس الشقية الرذلة
وبين النفوس الفلكية والجواهر العقلية بل الهيئات الردية المتمكنة فى ذاتها التى اكتسبتها بواسطة
التعلق بالابدان من الاراء الباطلة والعقايد الفاسدة والاخلاق المذمومة هى حجابها قلت هذه
الامور المذكورة لو جاز ان تحجب بعد المفارقة البدنية وجب ان تحجب فى حال التعلق البدنى بل بطريق الاولى
للعلاقة البدنية والعوائق الجسمية المرتفعة بعد المفارقة بالكلية ولو كانت هذه الاشياء تحجب فى حال
التعلق البدنى لما صح ان يطلع النائم والممرور ومن يناسبهما على المغيبات مع وجود هذه الهيئات الردية
فيهم ولما كان الاطلاع واقعا فى الاعيان حال التعلق البدنى من غير ان يكون الهيئات الردية حاجبة وجب
ان لا يكون بعد المفارقة حاجبة ايضا وليس الامر كذلك باجماع الانبياء والحكماء فلا بد من انتقال امثال هذه
هذه النفوس الشقية الى ابدان يناسب اخلاقها وملكاتها الردية من الحيوانات المنتكسة المعذبة عقوبة لها
على اهمالها الكمالات العقلية وجزاء لها على اعمالها الردية وذلك كله عدل وحق من الله تعالى الاعظم وجوده
الوجه الرابع ان جميع الحيوانات الصامتة نفوسها مجردة عن المادة غير منطبعة فى ابدانها وما كان
كذلك فان العناية الالهية لا توجب اهمالها بل يوجب انتقالها الى الابدان الانسانية ليستكمل بها فان كل شىء له كمال لائق

من الوصول اليه يوما ما واحتجوا على ان الحيوانات الصامتة لها نفوس مجردة غير منطبعة كما للانسان
بوجهين الاول ان كل عضو من اعضاء الحيوان يتحلل الاجزاء اللطيفة منه على التدريج وينتقص بذلك السبب
يسيرا يسيرا فانه ليس للحيوان عضو ليس للتحلل عليه سلطنة لان الحرارة الغريزية والغريبة المشتملتان على
البدن والهواء المحيط به والحركات الجسمانية والنفسانية وغير ذلك كلها محللة مجففة فالابدان
لذلك السبب دائما في التحلل والانتقاص ولذلك يحتاج الحيوان الى الغذاء ليخلف بدل ما يتحلل و
لولاه لهلك الحيوان فلو كانت النفوس الحيوانية منطبعة في ابدانها وجب ان يتحلل وينتقص يسيرا يسيرا
بانتقاص محلها وادى بها دوام التحلل والانتقاص الى عدم تلك النفوس المنطبعة بالكلية فلا يكون
الحيوانات التي كانت في العام الماضي هي بعينها الكائنة في الزمان المستقبل وذلك محال فانا نعلم بالضرورة
ان الفرس والبغل والحمار والثور والجمل والشاة وغيرها من الحيوانات الاهلية او البرية انما كانت تلك
بنفوسها الثابتة الغير المتغيرة لا بابدانها المتحللة في قريب من سنة ولذلك فانها تعرف اوكارها
وبيوت اربابها واوطانها والمشفق عليها بعد الازمنة الطويلة والاسفار البعيدة والطيور يبعد
عن اوكارها ومقاماتها للرعي وتسافر في الشتاء الى البلاد الثابتة الحارة ثم ترجع بعد ذلك الى
مقاماتها وذلك يدل على ثبات نفوسها والا لو تحللت وانتقصت وعدمت النفس فان لم يحدث نفس
اخرى منطبعة وجب ان يموت الحيوان وان حدثت نفس اخرى جديدة وجب ان لا تعرف هذه الاشياء المذكورة
وليس كذلك فالحيوانات باسرها نفوسها مجردة غير منطبعة في ابدانها الوجه الثاني ان الافعال العجيبة
الصادرة عن انواع الحيوانات دالة على تجرد نفوسها الناطقة فانا اذا اعتبرنا حال النحل في بنائه
البيوت المسدسة العجيبة البنا التي لا يزيد واحد منها على واحد مع كثرتها وبناءها كل بيت من بيوت
الطبقة الثانية بين بيتين من بيوت الطبقة الاولى للقوة والمتانة وجمعه مادة تلك البيوت الشمعية
من ازهار مختلفة واخذه لطيفا ورائق الزهر ونقله في الرعي فراسخ ورجوعه الى الخلايا ومعرفته
خليته المختصة به مع كثرة الخلايا ورياسته وتفويض كل عمل من الاعمال الى قوم منهم فقوم ينقلون
الماء وقوم يحرسون الباب وقوم ينقلون الموتى الى الخارج وقوم يعملون العسل الى غير ذلك من الاعمال والافعال
العجيبة التي له ولساير الحيوانات من الحيل لتحصيل الاغذية واحترازها من الموذيات وعداوتها وقتال
بعضها البعض وشفقتها على اولادها وبخلها وايثارها ولطفها وعنفها وغير ذلك من عجايب افعال الحيوانات
التي ذكرنا بعض تفصيلها في كتاب الحيوان بحكمة يتفطن لها الذكي دون البليد وذلك كله يدل على ان نفوسها مجردة
غير منطبعة في ابدانها ثم لو كانت نفوسها منطبعة فنفوسنا الناطقة التي قام البرهان على تجردها كيف
كانت تعجز عن كثير من الاعمال والافعال التي تقتدر عليه الحيوانات الحقيرة الضعيفة بسهولة وعندها
من الذكاء والفطانة ما ليس عند الاطفال وكثير من الكبار ايضا فلولا ان لها نفوسا ناطقة مجردة غير منطبعة
في ابدانها لما امكنها تلك الاعمال ولا تيسر لها تلك الافعال واذا ثبت ان لها نفوسا ناطقة مجردة عن المادة
وجب انتقالها الى الابدان الانسانية التي لا يتم استكمالها الا بالتعلق بها فان الحكمة التي لاجلها وجب التعلق بالابدان
انما هو تحصيل الكمال الذي هو الحكمة النظرية والحكمة العملية وذلك لا يحصل الا في الابدان الانسانية المستعدة
لتحصيل هذا الكمال العلمي والعملي فيها فوجب انتقال تلك النفوس الحيوانية الى الابدان الانسانية فان العناية الالهية
لا يجب لها المنع عن حصول كماله وتلك ان وصول النفوس المجردة الى الكمال المذكور الذي لها انما يمكن عند
تعلقها بالابدان الانسانية فيجب انتقالها اليها بالانتقال وجميع الحكماء الاوائل كهرمس وانباذقليس وفيثاغورس
وسقراط وافلاطن وغيرهم من الحكماء الكبار واولي الايدي والابصار وكذلك جميع الانبياء قائلون بالنقل
مصرحا فيه في كلامهم وارباب الكشف والذوق فيه عروج وذلك كله يدل على صحة النقل ووجوب وقوع التناسخ وكل

عاقل

عاقل يجب عليه الاقتداء باهل الكشف وارباب الوحي وقد اشارت الكتب المنزلة الى التناسخ كما
سياتي ذكره بعد ذلك ان شاء الله تعالى الوجه الخامس لو لم يكن انتقال النفوس الى الابدان على سبيل النقل
والتناسخ واجبا لما صح القول بان الجهل البسيط والمركب يوجبان العقاب والتعذيب بعد المفارقة البدنية
والتالي باطل فكذلك المقدم وبيان اللزوم ان الجهل المركب لا بد فيه من تخيلات لان الجهل المركب يجب ان يكون
فيه تصورات وتصديقات حاضرة لتلك النفس الموصوفة بذلك الجهل على خلاف الواقع وتلك التخيلات
الحاضرة لتلك النفس لا يمكن ان تكون الا بالالات الجسمانية على ما عرفته فلو لم يكن التناسخ حقا بل جاز
مفارقة جميع النفوس للابدان بالكلية فحينئذ لا يبقى للنفوس الجاهلة تخيلة جسمانية يتخيل تلك التصورات
والتصديقات التي على خلاف الواقع الموجبة لحصول العذاب لانتفاء الالات الجسمانية بالكلية فلا حركة
متخصصة لحصول صورة في النفس ولا حركات متخصصة لتجدد صورة فيها دون اخرى فان المجردات المحضة
غير داخلة تحت الحركات والتقدير ان النفس فارقت الابدان بالكلية فهي منخرطة في سلك المجردات المحضة
المرتفعة عن الحركات والزمان الموجبة لحصول التخيلات المذكورة واذا انتفى التخيل بالكلية بعد المفارقة
انتفى الجهل المركب الموجب لحصول العقاب ووبال العذاب وحينئذ فلا يكون التعذيب بالجهل المركب واجبا وكذا
يكون الحال في الجهل البسيط فان الجهل البسيط وان كان هو عدم العلم فقط وكان معه ملكات ردية الا انه لا يجب
بعد المفارقة الكلية مدد ادراكي يحصل للنفس بسببه بعد المفارقة الكلية علم ما ولا شعور لها بان في الوجود
علوم مكملة للنفس هي غير حاصلة لها ولا شوق الى تحصيلها الا شعور به بوجه من الوجوه ولا قوة بروية
تخصص وقوع الشوق الى شيء دون شيء فلا يتالم النفس ولا يتعذب بعد المفارقة لفقدان العلم الذي
هو عبارة عن الجهل البسيط بل الحق انه اذا جازت المفارقة الكلية على النفس ارتفع عنها جميع المشوشات
الجسمانية والشواغل الحسية المانعة لها عن الاتصال بالجواهر العقلية والنفوس الفلكية وذلك لحصول
جميع كمالات النفس بعد المفارقة ولا معنى لحصول السعادة الابدية واللذات السرمدية الحاصلة للنفوس
الكاملة بعد المفارقة الا هذا واسوء احوال هؤلاء الجهال المفارقين للابدان بالكلية ان يكونوا كحال
من وقعت قواه زمانا ما اما للرياضة او لجذبة فاتصل بتلك المبادي فنال اللذات العقلية والراحات
الروحانية بسبب زوال الموانع والشواغل وهذا المعنى حاصل للنفوس الجاهلة على تقدير مفارقتها
للابدان بالكلية فاين الشقاوة والعذاب الموعود لنفوسهم الجاهلة الردية ومن انصف من نفسه ورجع
اليها وترك العادات الردية والتقليدات المذهبية الابوية وجد في نفسه قبولا لهذا الكلام وتصديقا
بجودة هذا المعنى وحسن النظام والحدس الصحيح لا يتوقف فيه هذا الوجه السادس ان التامل في احوال الحيوانات
الصامتة دال على ان لها نفوسا مجردة عن المادة ناطقة انتقلت اليها من الابدان الانسانية او انها
انتقلت منها اليه ويدل على ذلك وجوه الاول ان القوة العظيمة الشديدة في بعض الحيوانات الصغار الجثة
كالاسد والذئب والنمر وغيرها من الحيوانات القريبة من الانسان في المقدار التي يعجز عن قواها
المحركة والمسكنة فشدة تلك القوة لا يخلو اما ان يكون علتها بدن ذلك الحيوان فقط او نفسه فان
هو الحيوان فاما ان يكون ذلك لنفس مزاجه او لامر اخر لا جايز ان يكون شدة القوة لاجل مزاجه فان مزاج
الانسان اتم واكمل من امزجة ساير الحيوانات ومع ذلك فهو عاجز ان يصدر عن قوته ما يصدر عن قوة
كثير من الحيوانات فليست شدة القوة بسبب المزاج وان لم يكن شدة القوة بسبب المزاج بل لامر اخر يتعلق
بالبدن فليس شيء في البدن يصلح لشدة القوة الا ضخامة البدن وكبر الجثة وزيادة مقدارها لان
زيادة القوة وشدتها يتبع عظم الجثة وكبر الجسم لكثرة ممانعة المحرك عن الحركة من الجسم الاصغر ولو كان ذلك هو
العلة وجب اطرادها وليس كذا لان بعض الحيوانات التي هي اصغر من الانسان قد يكون قوته اقوى واشد من الانسان

فليست الشدة لذلك ايضا فلم يبق ما يصلح ان يكون علة وسببا لشدة القوة الا نفس الحيوان فيجب ان يكون جوهرا مجردا عن المادة والا لو كانت منطبعة في ابدانها لزم ان يكون النفوس المنطبعة التي هي اعراض حالة في حواملها اقوى من النفوس الانسانية التي هي جوهر مجرد عن المادة قائم بذاته وذلك ظاهر الاستحالة الوجه الثاني ان النفوس الحيوانية مدركة للكليات العقلية وكل نفس كانت مدركة للكليات العقلية فهي مجردة عن المادة ينتج القياس ان النفوس الحيوانات مجردة عن المادة اما بيان كونها مدركة للكليات العقلية فلان الفرس والحمار وغيرهما من ساير الحيوانات يحترز عن الوقوع في البئر والجب ويحترز ايضا عن الاسد والذئب وغيرهما من المهلكات فاحترازها ذلك اما ان يكون عن بئر او جب واسد او ذئب معين متصور في خياله او لا يكون ذلك الاحتراز عن شيء منها على التعيين بل كان ذلك على الوجه الكلي لا جائز ان يكون الاحتراز عن شيء معين منها والا لما وقع الاحتراز عما خالفه في المقدار والشكل واللون والوضع وغير ذلك من الاحوال الكثيرة فلو وقع الاحتراز عما خالفه في ذلك فليس احتراز الحيوانات عن امر معين من هذه الاشياء فهو لامر كلي عقلي وذلك يقتضي ان يكون يكون النفوس الحيوانية مدركة للامور الكلية العقلية وقد عرفت في العلم الطبيعي ان كل نفس مدركة للكليات العقلية فهي لا محالة مجردة عن المادة قائمة بذاتها فنفوس الحيوانات جواهر مجردة عن المادة فيجب انتقالها الى الابدان الانسانية واستكمالها فيها ثم الترقي الى السعادات المختلفة المناسبة لجواهرها النورانية فان العناية الازلية يقتضي ايصال كل شيء الى كماله المستعد له وسعادته اللايق به اما بالترقي الى الابدان الانسانية او بحصول اللذة بعد المفارقة البدنية لكن حصول اللذة العقلية من العقل المفارق ممتنع من غير واسطة اكتساب العلوم النظرية التي لا يمكن تحصيلها الا بالتعلق بالبدن الانساني فوجب من ذلك انتقال النفوس الحيوانية الى الابدان الانسانية لاكتساب الكمالات العقلية فيها والحدس الصحيح والذوق الروحاني السليم والفكر المستقيم والخلوات والرياضات وصفاء النفس من الكدورات البدنية والعادات الدنية كلها يشهد بصحة هذه الامور المذكورة ويمكن ان يكون هذه المسئلة من احدى عشرة مسئلة كتمها المعلم الاول ارسطاطاليس لمصلحة سياسية وحكمة مدنية فانه نقل عنه انه رجع عما ذهب اليه من ابطال التناسخ وانتقال النفوس في الاستكمال من بدن الى بدن حتى ينتهي الى غاية كمالها في البدن الانساني الى مذهب امامه وشيخه افلاطون الالهي وساير مذاهب القدماء الاقدمين وبنى المشهور في كتبه منع التناسخ للمصلحة المذكورة ويجوز ان يكون النظر العقلي اداه الى وجوب التناسخ بعدما كان منعه في الاول وقد يستدلون ايضا باخلاق الحيوانات وافعالها واعمالها على ان لها نفوسا ناطقة مجردة كتكبر الاسد وصنايع النحل واحوال العنكبوت وتلذذ الابل والبلبل بالسماع والنغمات الموسقية حتى ان الابل التي فنيت قوتها في السير بالاحمال الثقيلة اذا سمعت الحدا نشطت نشاطا عظيما وتجددت قوتها ونسيت جميع النصب والتعب وغير ذلك من الافعال والاعمال والاخلاق التي ذكرناها في كتاب الحيوان لهذه المصلحة وذلك كله يدل على تجرد نفوسها المتعلقة بابدانها وكونها طالبة للكمال العقلي الذي لا يحصل لها الا بالتعلق بالابدان الانسانية على ما ذكرنا فوجب ان ترتقي الى التعلق بها على التدريج وهذه الحجج وان كانت اقناعية الا انها اذا ايدت بالحدس الصحيح والفكر الصايب في الرياضة البالغة صارت حينئذ برهانية واقول ان الحجج المنقولة عن هؤلاء القائلين بالنقل الدالة على صحة التناسخ صحيحة وكذلك الدالة على ان للحيوانات نفوسا ناطقة مجردة وبالجملة فالحجج والدلائل التي نقلناها عن هذه الفرقة من الحكماء والمليين فيه صحيح وسقيم اما الصحيح هو القول بصحة النقل على سبيل الاجمال وان النفوس الغير الكاملة من ذوات

هيئات

الهيئات الردية كالجهالات ومذموم الاخلاق ينتقل الى الابدان المناسبة لتلك الهيئات والملكات ولا يزال ذلك دابها في الانتقال في انواع الابدان واشخاصها الى ان يزول عنها تلك الهيئات الردية والاخلاق السيئة ثم يطهر بعد ذلك ويترقى الى طبقات الافلاك الى ان ينتهي الى اعلاها ثم ينتقل بعد ذلك الى التجرد المحض فكل هذا صحيح وكذلك استدلالهم باخلاق الحيوانات واعمالها العجيبة وافعالها المحكمة المتقنة وكونها مدركة للكليات على تجرد نفوسها وكونها لا بد لها من الوصول الى كمالاتها اللايقة بها وما ناسب هذا المعنى فهو ايضا صحيح واما ما في حججهم ودلايلهم من السقيم فهو قولهم ان النفوس المنتقلة الى الانسانية اذا فارقت غير مستكملة ينتقل الى الاجسام النباتية والاجساد المعدنية والبسائط العنصرية والاجزاء الغير المتجزية فليس الامر كذلك فان الاجسام المذكورة لا حيوة حسية لها وما لا حيوة حسية لها فلا يجوز ان ينتقل اليها نفوس على سبيل التناسخ لتعطلها عند الانتقال اليها والتعلق بها عن اكتسابات الكمالات العقلية وعدم زوال الرذائل الخلقية فان الحكمة التي لاجلها وجب تعلق النفوس الناقصة بالابدان بعد المفارقة ليستكمل فيها ويتطهر من الجهالات الاعتقادية والرذائل الخلقية ولا يمكن زوال تلك الرذائل وحصول الفضائل الا بالتعلق بالابدان الحيوانية التي يوجد فيها تلك الهيئات المناسبة للنفوس المنتقلة اليها ليتعذب بالتعلق بتلك الابدان المحسة واستعمال تلك القوالب المسكنة وذلك هو طبقات النيران وجهنم الاجسام ولا يزال ذلك دابها في التعلق والانقطاع الى ان يزول عنها تلك الرذائل الردية والملكات الدنية بالتعلق بالاجسام الحيوانية المختلفة الانواع والاشخاص المتعددة متالمة فيها متعذبة بها بانواع العذاب والالام والمصائب والاوجاع الى ان يتطهر بالمرور على انواع من الحيوانات بحسب اقتضاء تلك الهيئات فاذا زالت جميع الهيئات الردية تطهر بالكلية وزال عنها العذاب كما مر تقريره وهذه المعاني انما يتصور عند التعلق بالة ادراك وشعور يحس بمقاسات انواع العذاب واصناف العقاب ولا يبعد ان يكتسب بهذه الابدان الحيوانية الشعور بامور يفيده علما ليستكمل به نفسه فتستعد بزوال تلك الهيئات الردية والملكات السيئة واكتساب الكمال اللايق به للاخلاص عن تلك الابدان وذلك انما يمكن عند التعلق بالابدان الحيوانية الحساسة دون الجمادية التي لا ادراك لها ولا شعور فلا يحصل بالتعلق فيها المعنى الحاصل بالتعلق بالحيوانات فبطل القول بتعلق النفوس بانواع النبات والمعادن والبسائط العنصرية والاجزاء الغير المتجزية لعدم وجود الحكمة التي لاجلها وجب الحكم بصحة النقل ووجوب التناسخ وانت اذا تاملت الاصول السالفة تعلم ان العالم الجسماني لا يزول ابدا كما ذكروا فيه لا العناصر والافلاك وان كان ذلك قائما ينفسد انواع النبات والحيوان واشخاصها في اخر الادوار مع بقاء اصولها فلا معنى لقولهم ان النفوس الجزئية اذا استكملت فارقت عالم الاجسام وتجردت عن العلائق البدنية بالكلية وحينئذ يقع العالم الجسماني فان كان ذلك مرادهم بارتفاعه فساد صور الحيوان والنبات في اخر الادوار فذلك صحيح وان ارادوا به معنى اخر قام البرهان على خلافه فذلك غير صحيح ثم قولهم ان النفس الكلية افاضت على جميع الاجسام من البسائط والمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية والانسان دفعة واحدة ثم انها تترقى في مراتب الكمال في الابدان منتهية في الترقي الى الانسان ففيه ما عرفته من الاصول السالفة وما في كلامهم من الاصول الفاسدة تعرفه انت من الاصول الصحيحة اللاحقة والاتية فهذا حاصل مذاهب هؤلاء الحكماء ومن وافقهم من المليين في النقل وصحة التناسخ وذلك هو حشر الاجساد والبعث عن القبور التي اشارت اليه الانبياء في كتبهم وللحكماء في رموزهم من صحة القول بالمعاد الجسماني واما الفرقة الثانية وهم حكماء فارس وافاضل حكماء الهند وبابل ويونان الى افلاطون واتباعه وحكماء مصر كاغاثاذيمون وهرمس وغيرهم من ارباب السلوك واصحاب الكشف كلهم قائلون بالنقل ايضا موافقين للفرقة الاولى من الحكماء القائلين بانتقال النفوس الغير الكاملة في الابدان

ويقولون بان النفوس الكاملة تتجرد بعد المفارقة بالكلية وتتصل بمحل سعاداتها الروحانية ولذاتها النورانية وهو عالم العقل ويمنعون النقل في مثل هذه النفوس الكاملة ويوجبون النقل فيما عداها من النفوس ولكن يخالفونهم في كيفية النقل فيجوزون النقل الى ساير انواع الحيوان ويمنعون نقلها الى انواع النبات والمعادن والاجسام البسيطة واجزائها الغير المتجزية للعلة التي ذكرناها في الرد عليهم فيما تقدم فيجب علينا الان ان نشرع في بيان حقيقة هذا المذهب وتفصيل اقوالهم في ذلك بحسب ما وجدنا في كتبهم من الاجمالات وتولينا نحن تفصيله فنقول لقد عرفت ان النفس الناطقة حادثة بحدوث البدن وان المزاج البدني باستعداده لها كان يستدعي وجودها وتعلقها بالبدن فانها تعلقت به وتصرفت في قواه واستعملت آلاته وامرت ونهت في مدينة البدن بحيث ذلك لانها قريبة العهد بالوجود فمالت بكليتها اليه والفته لانه هو الذي استدعى وجودها من العقل المفارق وكان ايضا سبب التعلق بالبدن فقرها في نفسها لكونها بالقوة فهي بطبعها مشتاقة الى ان تصير بالفعل وتحصل لها الكمال العقلي وذلك انما يكون بسبب التعلق بالبدن فلاجرم كانت عاشقة له بالطبع مائلة اليه بالذات مشتاقة الى استعمال آلاته وكان البدن مظهر الافعاله وحقيبة لانواره ووعاء لآثاره ومعسكر القواه والقوى البدنية الظلمانية لما كان تحياتها بها وتلذذها وانتفاعها بسبب تعلقها بالبدن عشقت النفس وتشبثت بها تشبثا عشقيا وجذبتها الى عالمها عن العوالم النورية المحضة فانقطع عن عالمها النوراني ووطنها الروحاني الى العالم الظلماني الجسماني ولما كان البدن الانساني في مزاجه اصلح الامزجة واعدلها وخلقته خلقة تامة يمكن ان يعمل به جميع الاعمال والافعال على الوجه الاوفى وكان استعداده لقبول الفيض النفسي اعظم من ساير الابدان فلاجرم كان اول منزل الانوار النفسية وحافظا لما قبل من الاضواء العقلية على ما هو مذهب حكماء فارس ولما كانت الابدان الانسانية ميتة قبل تعلق النفوس بها لا حيوة لها ولا ظهور لها ولا حركة الا بالانوار الجوهرية والعرضية وكل جسم هو في ذاته مظلم هو مفتقر بطبعه الى نور عارض يظهره والى نور مجرد يحييه ويدبره فحكماء فارس متفقون على ان البدن الانساني هو الذي يفيض النفوس من العقل المفارق دون غيره من الابدان الحيوانية والنباتية والجمادية ومنها ينتقل النفوس الى هذه الابدان الحيوانية وغيرها عند عدم الكمال وهذه الابدان المذكورة من الحيوانية والنباتية والجمادية غير مستعدة لقبول الفيض الجديد بل هي مستعدة لقبول فيض النفوس الناقصة المفارقة من الابدان الانسانية فقط ويسمون البدن الانساني لذلك باب الابواب وقد بوداسف الفيلسوف الهندي ومن سبقه من حكماء فارس والهند وغيرهم من اهل الكشف والذوق ان باب الابواب اعني الابدان الانسانية هي السبب في حيوة جميع الابدان العنصرية من الحيوانية والنباتية لانتقال النفوس التي لم يستكمل فيها الى هذه الابدان الحيوانية والنباتية فاي خلق غلب على النفس الناطقة من الاخلاق الذميمة عند تعلقها بالبدن الانساني واي هيئة ظلمانية تمكنت فيها وركبت اليها اوجب ان لا تكون تلك النفس التي حالها ذلك بعد مفارقة بدنها الانساني منتقلة بسبب ما اكتسبته من الاخلاق والهيئات الردية الى بدن حيوان مناسب لتلك الاخلاق والهيئات التي حصلت في تلك النفس فان النفس اذا فارقت البدن الانساني الذي هو اول منزل وجودها ولم يكتسب فيه الكمالات الانسانية والهيئات الفاضلة بل اكتسبت فيه الجهالات المركبة والهيئات الردية والاخلاق الذميمة وفارقت ذلك المنزل البدني مظلمة جاهلة غير عالمة بذاتها ولا بمبدئها النوراني فهي لذلك غير مشتاقة اليه ولا عاشقة عليه بل ميلها الى ما حصلته في ذاتها من الهيئات والاخلاق الردية الظلمانية البدنية وشوقها الى ما يمكن فيها من الآثار الجسمانية فهي لذلك يجب ان تنجذب عند الموت الى بعض الحيوانات المنكسة الراس التي اخلاقها مناسبة لتلك الهيئات الردية البدنية المتمكنة في ذاتها فان الهيئات الخلقية التي حصلت في النفس بسبب العلاقة البدنية اذا تمكنت فيها تصيرها ملكات لازمة والاخلاق

ثابتة وحينئذ تنزل منها منزلة الفصول اللازمة المنوعة المميزة لها عن غيرها بعد الموت ولولا ذلك لبطلت ذاتها فان النفس لا بد لها بعد المفارقة من هيئة فاضلة او ردية يمتاز بها عن غيرها من النفوس المجردة المشاركة لها في النوع فان كل شيء شارك شيئا في الحقيقة النوعية يفتقر الى مميز يميزه عن آحاد ما يشاركه والا لبطل او كان عين ذلك الشيء المشارك واذا امتنع على النفس عند تمكن الهيئات الردية المفارقة بالكلية واتصالها بعالم العقل المحض لعدم تحصيل الكمالات العقلية الموجبة لحصول العشق الروحاني والشوق النوراني الموجبة للانجذاب الى ذلك العالم العقلي العلوي فيجب انجذابها لا محالة الى العالم السفلي الظلماني وتعلقها بما يناسبها من الحيوانات الحاصلة لها تلك الهيئات الظلمانية التي وجذبتها تلك الهيئات الردية الى عالمها الظلماني والمزاج الانساني لما كان اعدل الامزجة واشرفها كان اولى بقبول الفيض الجديد من العقل المفارق من غيره من الحيوانات المنكسة الرؤس فلا ينتقل اليها شيء من النفوس فان المزاج الانساني الاشرف يستدعي من المفارق نفسا مدبرة فلو جاز ان ينتقل اليه نفس اخرى مستنسخة من بعض الحيوانات لزم ان يحصل في الانسان الواحد نفسان مدبرتان وعلمت استحالة ذلك ولا يلزم من كون المزاج الانساني الاشرف مستدعيا للنفس الناطقة من العقل المفارق ان يكون المزاج الاخس النازل في الحيوانات المنكسة مستدعيا لذلك بل الحيوانات الصامتة بخواص امزجتها وتنوع اخلاقها مستدعية لانتقال النفوس الناطقة المفارقة للابدان الانسانية اليها مستعدة للتعلق بها الملكات والاخلاق والهيئات الردية فان كانت النفس المفارقة للبدن الانساني اكتسبت فيه الهيئات الردية وكانت قوية في الكم والكيف فتعلقت بالبدن المناسب لها وهو الذي فيه تلك الهيئات والاخلاق الردية قوية في الكم والكيف وان كانت ضعيفة فتعلق بالحيوان الذي فيه تلك الهيئات الردية ضعيفة وان كانت متوسطة فبالمتوسط فان النفس اذا فارقت البدن وهي عاشقة للشهوات الجسمانية ومشتاقة الى العلايق الظلمانية غير عالمة بذاتها ولا بعللها النورانية وجواهرها الروحانية فهي لشدة شوقها الى الظلمات البدنية منجذبة الى اسفل السافلين ومأوى المجرمين فان العالم الجسماني وما فيه من الاجسام النوعية كل واحد منها كما ذكرناه مشتاق بطبيعه الى نور عارض يظهره ونور مجرد يدبره وكانت الابدان الحيوانية غير مستعدة لقبول فيض الانوار المجردة من العقل المفارق بل النفوس الواصلة اليها المتعلقة بها منتقلة اليها من الابدان الانسانية فهي لذلك متعطشة الى تلك الانوار ومشتاقة الى التعلق بها فهي بما فيها من خواص الامزجة والقوى جاذبة لها والنفوس بما فيها من الهيئات الردية المناسبة لتلك الامزجة منجذبة اليها فان الحكمة التي لاجلها وجب تعلق النفس بالبدن من الحاجة الى الاستكمال بعد باق لان كلامنا في النفوس المفارقة للابدان بدون تحصيل الكمالات الانسانية فوجب تعلقها بالابدان الحيوانية المناسبة لملكاتها الردية من غير ان ترتقي من النفوس الحيوانية الى الابدان الانسانية شيء بل الحق هو الانحدار من الابدان الانسانية الى ساير الحيوانات بحسب الهيئات المذكورة ولكل خلق من الاخلاق المذمومة نوع من الحيوانات المنكسة وبحسب شدة ذلك الخلق وضعفه وما ينضم اليه من بقية الاخلاق السيئة والحسنة يختلف تعلق تلك النفوس الموصوفة بذلك باحاد اشخاص ذلك النوع من الحيوان فان النوع المناسب للشر من الحيوان انما هو الكلب مع انك ترى بعض الكلاب اشر من بعض وهو اكثر عذابا وبلاء من غيره وبعضها اقل شرا واكثر تنعما وتلذذا واستراحة من غيره فترى بعض كلاب الصيد لها الثياب الفاخرة والماكل الحسنة والمساكن الطيبة حتى ان بعضهم يجلس مع الملك على سريره ويشاركه في طعامه وشرابه وليس ذلك الا لان خلق الشر المقتضي لتعلق تلك النفوس التي فيها ذلك الخلق بابدان الكلاب له مراتب من الشدة والضعف متى بلغت النفس الناطقة الى الحد فبعد المفارقة يجب تعلقها بابدان الكلاب وبحسب شدة هذا الخلق وضعفه وما ينضم اليه من باقي

من باقي الاخلاق الردية والحسنة يختلف التعلق باشخاص الكلاب الشديدة الشر والضعيفة المعنية
والمنهمة على ما ذكرنا وكذا حكم باقي الاخلاق بالنسبة الى باقي الحيوانات وقد اشار الكتاب الالهي الى هذا
المعنى في عدة مواضع كقوله تعالى وبدا لهم سيات ما كسبوا وحاق بهم ما كانوا به يستهزؤن وقوله من
عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها الاية وما جاء بالمجازات بالاعمال فكتابتها في الحق للنشور والحساب عليها يوم
القيامة التي هي حالة المفارقة كله من هذا القبيل وهو كثير في القران وكذلك في الاحاديث النبوية
كقوله انما هي اعمالكم ترد اليكم وامثاله كثير وكان كل واحد من النوع الانساني يتفاوت في تحصيل
الاخلاق المذمومة وفي شدتها وضعفها فكذلك حكم كل واحد من الاخلاق بالنسبة الى ساير
الحيوانات فاذا فارقت النفس وقد يمكن فيها بعض الاخلاق الردية كالحرص مثلا فانها لا يتعلق بعد
المفارقة بالابدان النملية اولا بل يتعلق باعظم الحيوانات مقدارا وشكلا اذا كان فيه هيئة الحرص
ثم ينتقل بعد مفارقة ذلك الجسم الى ما دونه من الاجسام الموجودة فيه تلك الهيئة ايضا ولا يزال
كذلك ينتقل على التدريج من الاكبر الى الاصغر فالاصغر حتى ينتهي في الاخير الى الابدان النملية وبعد
مفارقتها الابدان النملية ينتقل الى الابدان التي هي اصغر من النمل الموجودة فيها تلك الهيئة الحرصية فاذا بلغت
في النزول الى التعلق بالحيوان الذي لا اصغر منه فان كانت قد زالت تلك الهيئة عن النفس بالكلية فيجب ان
يتعلق بعد المفارقة باول منازل الجنان ومراتبها وان فارقت اصغر الابدان المتعلقة بذلك الخلق و
لم تطهر النفس من ذلك الخلق الردي فيجب ان يتعلق بعد المفارقة بالحيوانات المناسبة لذلك من حيوانات
عالم المثال على الترتيب والتدريج الذي ذكرناه في تعلق النفس بعد المفارقة بالحيوانات التي في عالم
الحس الى ان يزول الهيئة الردية عنها فينقطع حينئذ تعلقها بالصور الظلمانية التي في عالم
المثال ثم يتعلق باوائل مراتب الجنان هذا اذا كان الخلق الردي المتمكن في النفس واحدا واما اذا
كان اكثر من واحد فاما ان يكون تلك الهيئات والاخلاق مختلفة بالشدة والضعف او كلها متساوية
متقاربة فان كانت متساوية وامكن وجود حيوان فيه تلك الاخلاق وجب تعلقه به الى ان يزول
تلك الهيئة اما بواحد او باكثر وان لم يمكن وجود حيوان يجتمع فيه تلك الاخلاق تعلق بواحد واحد
من الحيوانات التي يوجد فيها واحد من تلك الاخلاق الى ان يزول وينبغي ان يكون هذا الذي تعلقت النفس
اولا اعظم الحيوانات التي لها هذه الاخلاق ثم يتعلق بالحيوانات التي تناسبها باقي الاخلاق واحدا بعد
الى ان يزول جميع الهيئات الردية بالكلية ثم ترتقي الى اوائل مراتب الجنان وان كانت تلك الهيئات والاخلاق
الردية متفاوتة بالشدة والضعف وبالجملة يختلف الهيئات الردية الحاصلة في النفس بحسب الكم والكيف
فعند مفارقة النفس الموصوفة بهذه الهيئات الردية للبدن الانساني يتعلق ببعض الحيوانات المناسبة
لاقوى الهيئات الردية فان زالت بالتعلق بالبدن الواحد والا تعلقت باخر وهكذا الى ان يزول الهيئة
ويتطهر النفس عنها ثم تعود فيتعلق ببعض الحيوانات الاخرى المناسبة لاقوى الهيئات الردية الباقية
ولا يزال ذلك دابها الى ان يزول ويتطهر اما بالتعلق بحيوان واحد او اكثر بحسب قوة تلك الهيئة وضعفها
فاذا طهرت بالكلية من جميع الهيئات الردية بانواع التعلقات المختلفة من الحيوان الاكبر فالاكبر
الى الاصغر فالاصغر على القانون الذي ذكرناه فان لم يبق فيها شيء من ذلك تعلقت باوائل مراتب الجنان
وان بقي فيها شيء بعد الوصول الى الاصغر الحيوان وردت الى الصور الحيوانية الظلمانية التي في عالم المثل
ومن حاجته في تلك الصور متطهرة باستعمالها والتعلق فيها الى ان لا يبقى فيها شيء من ذلك ثم ترتقي
بعد ذلك الى الطبقات الافلاك ومعاشرة الاملاك وفي انتقال النفوس الى ابدان الحيوانات المختلفة
ومقاساتها فيها انواع الالام والاسقام واصناف العذاب والعقاب بضعف الهيئات الردية

وثقل العلاقة

وثقل العلاقة البدنية وبنقص العلائق البدنية الشوقية بشدة السكرات والموت بالاسباب المولمة
والقتل بانواع العذاب والالام الامراض الشديدة كالغرق والحرق والقولنج وذات الجنب وما اشبهها
من انواع الامراض واصنافها قال القوم من اهل هذا الشان ان كل نفس عصت الباري جل جلاله ولم تمتثل
اوامره وارتكبت نواهيه في الصورة الانسية ردت لمعصيته الدنيا في صورة باقي الحروف فيبتلاهم
بالشدايد تارة وبالراحة اخرى وكل قوم من ارباب الصنايع يلبسون من هذه الصور بحسب ما يليق باستعداد
ويكون النفس التي كانت معصيتها اقل صورتها البدنية اجمل مما اذا كانت معصيتها اكثر وكل قوم من ارباب
الحرف والصناعات كالملوك والوزراء والجند والتجار والنبات والبقال والقصاب وغيرهم من
باقي ارباب الحرف من الحيوانات الصامتة يليق باستعدادهم ويشبههم وعيشة ينتقلون اليها خلقا
بعد المفارقة على الترتيب والتدريج ينتقل الى الاكبر اولا ثم الى الاوسط على المراتب الكثيرة ثم الى الاصغر
كذلك في ازمنة متطاولة فالصور التي يليق بالملوك الجابرة ذوات الهيئات الردية كالتكبر والعظمة
الخارجة عن الحد هي صور الاسود والسباع والذي يليق بالوزراء ذوي الهيئات الدنية ما يلي هذه
الاسود والسباع من الحيوانات اللايقة باخلاقه واستعداده ومحبته لصور هذا العالم وعشقه
لها ومحبتهم للغلبة وغير ذلك والذي يليق بقوى شهوتي البطن والفرج صورة الخنزير والمحبين الجل
حبا شديدا مع قوة الشهوة اذا لم يكن اخلاق اخرى ردية اقوى من هذه كالبعض الجند وغيرهم
يعودون بعد المفارقة الى صور الجمل ثم يمرون في المراتب في انواع الحيوانات بحسب ما يليق بالباقي من
هيئاتهم الردية على التدريج المذكور والهيئة المستولية على النفس اذا كانت مكرا وخديعة وحيلة
وما اشبهها فذلك موجب للتعلق بالثعالب وما ناسبها والجهل العظيم مع قوة الشهوة وشدة البلادة
كالاكثر الفلاحين يوجب التعلق بالحمير والبقر وما اشبهها والملوك الذين هيئاتهم الردية متوسطة
او ضعيفة ينتقلون الى جوارح الطير على الترتيب والتدريج المذكور واهل الصناعة الموسيقى اذا لم
الهيئات البدنية قوية جدا ينتقلون الى انواع الحيوان والطيور ذوات النغمات المطربة وبحسب قوة هيئاتهم
وضعفها وما ينضم الى نفوسهم من الاخلاق الاخرى الحسنة يختلف تعلقهم بتلك الحيوانات بحسن الصوت
والنغمة وصغر الجثة وكبرها فافهم ذلك كله فانه سر من اسرار القدرة الازلية لا يقدر على تفصيل ذلك
كما ينبغي الا الباري تعالى والمبادي العقلية فان العاقل الذكي يكفيه ادنى اشارة والرجل البليد لا ينفعه
التطويل والتفصيل واعلم ان اجناس الهيئات الردية في الانسان الموجبة للتناسخ والانتقال الى ابدان
الحيوانات المعذبة ثلثة منها شهوانية وغضبية وجهالات بسيطة ومركبة والشهوة ينقسم الى ما يتعلق
بالماكل والمشارب المتعلقة بالقوة الذوقية والى ما يتعلق بباقي القوى كالروايح الطيبة المتعلقة بالشم
والمسموعات المتعلقة بالسمع والالوان المتعلقة بالابصار والملموسات المتعلقة باللمس كالمناكح والملابس
ومحبة انواعها واصنافها وبحسب شدة محبة كل واحدة من هذه المحسوسات المتنوعة الكثيرة يحصل في النفس
هيئة انفعالية مناسبة لبعض الحيوانات الصامتة حتى ان محبة الملابس المحلاة بالاعلام المختلفة والثياب
المخططة بالخطوط المتلونة كالعنابي والسكندراني وغيرهما المناسبة لجلود بعض الحيوانات كالحمار والنمر
والنمر والببر والطاوس وغيرها من انواع الحيوانات الملمعة المخططة وكذلك الحيوانات البيض او السود
او الزرق وغيرها من الالوان مع باقي الهيئات الردية والجيدة المناسبة لهذه الحيوانات المذكورة موجبة
لسقوطها في تلك الابدان بحسب غلبة اقوى الاخلاق والهيئات على الترتيب والتدريج وكذا الكلام في نوع
ما يتعلق بالقوة الغضبية والجهالات ايضا ثم الذي رذيلته من باب الشهوة ينتقل الى بدن بهيمة وان كان
من باب الغضب فالسبع وان كانت الرذيلة من باب المعاملة وهو ضار بنا سخ في بدن السمك وان كان ضالا

يناسخ في بدن النوع الذي يصيده والهيئات الردية الموجبة للتعلق بالحيوانات الصامتة يجب تغيرها
وتبدلها ولاجل ذلك يتغير الاخلاق والادراكات والافعال باختلافها ولكن لا بالكلية بل لا بد من مراعات
مناسبة منها فان الحكمة التي لاجلها وجب انتقال في انواع ابدان الحيوان انما هو التطهر عن تلك الهيئات
الردية المنافية للجواهر المجردة والاستكمال بالهيئات المناسبة لتلك الجواهر فلو انتقلت النفوس في الابدان
مع بقاء الهيئات الردية التي كانت في البدن الانساني الاول لزم ان لا يحصل لها التطهر والاستكمال اصلا
وذلك ينافي حكمة الانتقال وايصال كل شيء الى كماله اللايق به كما اشرنا اليه فيما سلف فالحق ان الهيئات
الردية والاخلاق الذميمة الموجبة للتعلق بابدان انواع الحيوانات المعذبة تنتقص وتضعف وتتغير على
التدريج الى ان لا يبقى فيها شيء منها فحينئذ يستعد للترقي الى عالم الافلاك وجميع الحكماء من المتقدمين
على هذا الراي فهو مذهب افلاطن الالهي وشيخه الحكيم الفاضل سقراط فان افلاطن نقل عنه في كتاب
فاذن هذه الاشياء حكى عن سقراط الفيلسوف انه قال ان النفس اذا فارقت البدن الانساني وهي دنسة
باوصافه نجسة بعلايقه غير نقية ولا صافية لكثرة صحبتها له وموافقتها له في انواع اللذات الجسمانية
فصارت شبيهة الانس به والمحبة له فاكتسبت تلك العلاقة البدنية والمرابطة الجسمية عشقا للذات الفانية
وشهوات الكاذبة حتى صارت كالصفات اللازمة والهيئات الثابتة فتجذبها عند ذلك الى الملابسة بالاجسام
الثقيلة المظلمة الخبيثة الدنسة الترابية الميتة فتبقى لذلك حائرة تجول حول القبور والاهرام الى ان تتعلق
باحد اشخاص النوع المناسب لها في الاخلاق والاوصاف التي كانت الفتها في مرابطة الاجساد قال
فالقوم الذين الفوا الشره والنهم والانهماك بلذات المطاعم والمشارب يعودون بعد الموت الى انواع
الخنازير والحمير والبقر وما اشبهها واما القوم الذين الفوا الجور والظلم والتسلط والتغلب فيعودون
بعد الموت الى التعلق بانواع السباع والفهود والجوارح وما اشبهها واما القوم الذين الفوا النكاح
والجمع والاحتكار فتعود انفسهم بعد الموت الى ما كانت تالفه من الصفات الجسمانية والحيوانية البهيمية على
النحو المذكور وقال هرمس الهرامسة وهو المثلث بالحكمة ان الانفس المفارقة للهياكل الانسانية اذا كانت دنسة
باوصاف الجسمانيات مشتاقة اليها حريصة الى ملابستها فانها لا يمكنها الترقي الى العالم الاعلى النوري بل يبقى
في الحماة والطين واذا فارقت الانفس صافية نقية من دنس الاجسام مشتاقة الى العالم الروحاني فانها تخلص
من العالم السفلي العنصري والدائرة الهيولانية وترتقي الى الملاء الاعلى النوراني وتساكن الالهية قال وكل
هذا رفض محبو الحكمة الامور الدنيوية وتركوا لذاتها وشهواتها وقنعوا باقل ما يكفي البدن وتركوا
ما عدا ذلك للغافلين المحبين للدنيا واشتد عنايتهم في اقتناء الفلسفة والعمل بها فقها وفلاهم سكان
عالم العقل وقال سقراط ليس لاحد من الانفس ان يصير الى عالم النور ومعدن الشرف الا من عرف
الحكمة وارتاض بالفلسفة وتهذب بالرياضة حتى صار الى نهاية الصفا والبقاء والطهارة من
ادناس البدن واوساخ الطبيعة وقد رمز جميع الحكماء في قديم الدهر وحديثه مشيرة الى هذا المعنى
ثم ان الحكيم سقراط الزاهد رمز بعد هذا رموزا كثيرة وذلك انه لما جعل لكل نفس من النفوس مملكا موكلا بها
تقودها الى الامكنة والمقامات اللايقة بها قسم الارض الى انهار وبطايح واغوار ووهاد وغير
ذلك وجعل لكل جرم وذنب وخلق وهيئة وصفة من الصفات المكتسبة من البدن مقاما من هذه
البطايح والانهار والاغوار وجعل بعضهم مقيما دائما في ذلك المقام الذي وصل اليه وبعضهم
يقيم مدة الى ان يتطهر وحل هذا الرمز ظاهر بعد وقوفك على ما اسلفناه من الاصول التي كشفناها
واظهرناها غاية عن الرمز فان قلت قد ذكرنا ان النبات لا نفس له ناطقة لتعطلها اذ الموجب للانتقال
انما هو وجود الهيئات الردية المناسبة لاخلاق تلك الحيوانات المنتقل اليها ليكون ذلك سببا لعقاب تلك

الانفس

الانفس وعذابها في جهنم الاجسام لينزع تلك الاخلاق السيئة والهيئات الردية عن الانفس بالمرور على
الحيوانات المختلفة والحيوانات المتنوعة ليطهر بالكلية فبهذا المرود ينجو الجنس العذاب عنها وليس هذا
المعنى حاصلا في تعلق النفوس في النبات واذا كان كذلك فكيف يكون نمو النبات وتغذيته وتوليده من غير
ان يكون له نفس قلت ان مثل تلك النمو والتغذي والتوليد وتوابعها الموجودة في النبات والحيوان قد عرفت قبل هذا
ان جميع ذلك من فعل العقل المفارق الذي هو رب النوع ولا يستبعد حصول هذه الافعال المذكورة في النبات بلا تعلق
النفس فان ذلك بعينه موجود في الحيوان فانه ليس في ايدينا الا تناول الطعام ومضغه وباقي الافعال الذي هو
وجذبه الى المعدة والى ساير الاعضاء وكذلك هضمه ودفعه وجعله بدل ما يتحلل وتغذيته للبدن وتوليد
المثل منه وغير ذلك من افعال القوى فانما هو من العقل المفارق بتوسط ميول في البدن ومظاهر يسميها الحكماء
قوى لا غير والمدبر والمؤثر في جميع الاجسام النباتية والحيوانية بالاثار المختلفة انما هو ارباب الانواع
والاصنام وحكم النبات في ذلك حكم الحيوان فان حصول عروق الاشجار في باطن وسوق الماء اليه قائم مقام
تناول الغذا ومضغه ودفعه في الحلق وباقي الافعال فهو من العقل المفارق كما كان في الحيوان من غير فرق وكذا
حكم ساير الكيفيات الاولى الاربع واخواتها التي تنسبها المشاؤن الى الصور الطبيعية النوعية فانها كلها
منسوبة الى ارباب الانواع والاصنام فانها في الحقيقة هي المحرقة والمسخنة والمبردة والمرطبة والمجففة
فهي من اثارها وان كان للقائل له مدخل في ذلك واعلم ان هذه الحجج المذكورة على صحة التناسخ والنقل وان كان
غير برهانية بل اقناعية فابطال التناسخ ايضا ليس برهاني فالحاصل ان الحجج على طرفي النقيض فيه ضعيفة
الا ان صحته يفتقر الى امر اخر من حدس والهام او رياضة او امر اخر فبانضمام هذه الاشياء تصير الحجة
برهانية ويجب ان تعلم انه ما من امة من الامم ولا ملة من الملل الا وللتناسخ فيها قدم راسخ وانما يختلف طرقهم
في احواله وتفاصيله وجهاته دون اثباته وفي الكتب الالهية وكلام الانبياء والحكماء اشارات كثيرة
الى هذا المعنى كقوله تعالى ان الذين كذبوا باياتنا واستكبروا عنها لا تفتح لهم ابواب السماء ولا يدخلون
الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط وكذلك نجزي المجرمين لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش وكذلك نجزي الظالمين
وقوله كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وقوله كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا
فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب الحريق وقوله وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم وقوله
وقوله وجعلنا منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت اي عبيد الدنيا كالخيل والابل والبغال والحمير والبقر
والغنم وغير ذلك من الحيوانات المستعبدة لاهل الدنيا وقوله فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين وايات اخر
كلها صريحة في صحة التناسخ وقوله يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون يومئذ
يوفيهم الله دينهم الحق ويعلمون ان الله هو الحق المبين وقوله قالوا لجلودهم لم شهدتم علينا الاية وقوله ونحشرهم
يوم القيامة على وجوههم عميا وبكما وصما ماواهم جهنم كلما خبت زدناهم سعيرا وقوله انها عليهم مؤصدة
في عمد ممددة وقوله في اي صورة ما شاء ركبك وقوله لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه
اسفل سافلين وقوله ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل
وقال في حق السعداء لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ووقاهم عذاب الجحيم وغير ذلك من
الايات الدالة على صحة التناسخ ووجوب وقوعه الكثيرة في القران والاحاديث النبوية كقوله صلى الله عليه
وسلم يحشر الناس يوم القيامة على صور مختلفة بحسب اختلاف اخلاقهم وقوله كما تعيشون تموتون وكما تموتون
تبعثون وروي عن علي بن ابي طالب ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن المسوخ فقال هي ثلثة عشر الفيل و
الدب والخنزير والقرد والجريث والضب والخفاش والعقرب والدعموص اي دابة النمل والعنكبوت والارنب
وسهيل والزهرة فلما سئل عن سبب مسخهم فقال اما الفيل فكان رجلا جبارا لوطيا لا يدع رطبا ولا يابسا

والدب كان رجلا مؤنثا يدعو الرجال اليه وكان الخنزير رجلا نصرانيا والقرد من الذين اعتدوا
فى السبت والجريث كان رجلا ديوثا والضب كان سراقا والخفاش كان يسرق الثمار والعقرب كان
رجلا لدّاغا لا يسلم من لسانه احد والدعموص كان نماما يفرق بين الاحبة والارنب كانت امرأة
لا يطهر من حيض ولا من غيره وسهيل كان عشارا والزهرة نصرانية وهذه امثالها كلها رموز واشارات
دالة على صحة ما ذكرناه من التنقل وان كان في التعيين فيه نظر وفى كلام انبياء بنى اسرائيل كثير منها
كقول ارميا النبى ان بخت نصر مسخ فى سبع صور من السباع وفى كلام داود وسليمان وغيرهما من
انبياء بنى اسرائيل من هذا شىء كثير وهذا كان شريعة قدماء الانبياء والحكماء يظهره بعضهم ويرمز عليه بعض
اخر فهذا هو حال النفوس الناقصة الشقية التى فاتها الكمال العقلى العلمى والعملى وان وفق الله تعالى علينا نفصلا
اخر او حدد لا يذكر فيه احوال كل مرتبة من مراتب هذه النفوس الشقية الناقصة والسعيدة الكاملة
ان شاء الله تعالى واما اذا لم يتمكن الهيئات الردية والاخلاق الدنية فى النفس عند الملابسة والمباشرة اما بسبب
كثرة اطلاع النفس على الامور العالية الشريفة ومعرفتها بها وشدة الشوق والعشق اليها فهناك
او لقوة للنفس فى فطرتها بسبب من الاسباب الاتصالية او بسبب ضعف القوى البدنية فان امثال
هذه الامور لا يقتضى ان يكون تلك الهيئات الردية والاخلاق الدنية التى لابستها النفس متمكنة فيها ثابتة
بل هى امور عارضة واحوال لاحقة فيزول بسرعة ومثال ذلك عندنا ههنا تلذذ نفس العاشق احيانا
بغير المعشوق وتلذذ ضعيف القوى ببعض المشتهيات فان بعد الترك لها لا يجد الانسان اثرا موجودا
فى نفسه فامثال هؤلاء لا يجوز ان ينتقل نفوسهم الى ابدان شىء من الحيوانات بل يرتقون الى سعادة
يليق بهم وجميع الحكماء المتالهين متفقون على ان الانفس الطاهرة الى عالم النور المحض دون التنقل فان النور
النفسى اذا قهر القوى الظلمانية البدنية واستولى عليها وكان شوقه الى العالم النورى العقلى اكثر منه الى
الاجسام المظلمة وقواها فكلما ازداد كمالا ازداد نورا وعشقا الى الانوار المجردة العقلية ونور الانوار
فازداد عشقا وقربا من النور الاول فاذا اشتد شوقه وعشقه الى العالم العقلى والنور الالهى واستغنا
بها وحصل لها ملكة الاتصال بتلك الجواهر العقلية فعند فساد البدن الانسانى لا ينجذب الى ابدان شىء من
الحيوانات المنتكسة لكمال قوتها العقلية وشدة انجذابها الى العوالم النورية الصرفة المتقوى بالشوق
العظيم فلا محالة تنجذب الى معدن الحيوة المحضة وينبوع الانوار الصرفة وتخلص بعد الموت اليها
وتنخرط فى سلكها وتصير عقلا من العقول المجردة مستغرقا ازلا وابدا فى النور الازلى و
السرور السرمدى ولما يتصور القرب من العلة الاولى والمبادى العقلية بالمكان بل بالصفات
العقلية الروحانية كان اكثر الناس تجردا عن العلائق البدنية الظلمانية اقرب منها والعشق العقلى
والشوق الروحانى هو حامل النفس الناطقة الى نور الانوار والمبادى العقلية فالاتم شوقا
وعشقا اتم انجذابا الى النور الاول ولما كانت اللذة هى وصول ملائم الشىء وادراكه لذلك
الوصول والالم ادراك حصول ما هو غير ملائم وادراكه لذلك الوصول واحترزنا بقولنا
وادراكه لذلك الوصول عن حصول الملائم الغير المدرك لحصوله لمانع عن الالتذاذ كالخوف الشديد
ومرارة الفم المانعان عن الالتذاذ فلا حاجة الى ان نقيد ولا شاغل ولا مضاد فان مع وجود
الشاغل والمضاد لا ادراك على ان اللذة والالم من الامور البديهية الوجدانية التى لا تحتاج
الى التعريف وان افتقرت الى تنبيه لان من الامور البديهية ما يفتقر الى التنبيه واخطارها بالبال
ولما كانت الادراكات الحاصلة من النور المجرد فلا يمكن ان يكون شىء ادرك منه لذاته ولغيره
فلا يتصور ان يكون شىء اعظم والذ من كماله وملايماته حتى ان اللذات الجسمانية رشح من اللذات

تخلص

العقلية

العقلية وظل منها واذا كان كمال النفوس الناطقة فى ان تصير عارفة باعيان الموجودات ويكون صافية
نقية عن ملابسة الجسمانيات فان الغير الملائم لها انما هى الهيئات المظلمة البدنية الحاصلة لها من صحبة
البدن وشوقها اليه فاذا لم يكن معها شىء من هذه الهيئات الردية بعد المفارقة حصل لها اللذة الكبرى
والراحة العظمى بادراك كمالاتها وملايماتها وانما لم يلتذ النفوس الكاملة ولم يتالم الناقصة فى حال
التعلق بالبدن بلذتها وتالمها بعد المفارقة لكثرة الشواغل البدنية والعلائق الجسمانية المانعة لها
عن ادراك كمالاتها وملايماتها كشديد السكر الذى وصل اليه ما يلايمه او ينافره فانه لعدم ادراكه
لا يلتذ بالملائم ولا يتالم بالمنافر وكذا عليل المعدة او ممتليها لا يلتذ بما يجيئه من الاطعمة الطيبة
وكذا ساقط القوى عند الموت وغير ذلك من الاسباب المانعة عن الالتذاذ ومن انكر اللذة العقلية
النورية والبهجة الروحانية فهو كالعنين الذى ينكر لذة الجماع ولما كان لكل من القوى الحسية لذة
والم كالقوة الباصرة التى لذتها بالالوان الحسنة المشرقة والمها بالالوان القبيحة المكروهة ولذة السمع
بالنغمات المتناسبة والمها بالمتنافرة ولذة الذوق بالطعوم الطيبة والمها بالطعوم المكروهة وكذا
باقى القوى فكذلك النفس الناطقة لها لذة والم ولذتها بادراك الكمال العقلى ومحبتها وعشقها لعالم النور
وقهرها للقوى البدنية وانما يحصل لها الشوق والعشق الى ذلك العالم الروحانى والمقام النورانى اذا
عرف نفسه وعرف العالم الروحانى وترتيب الوجود وعرف المبدأ والمعاد وساير الموجودات كما ينبغى بحسب
الطاقة والامكان ولما كانت العناية بالبدن وتدبيره واجبا لتوقف الكمال عليه فاجود التدبير والاخلاق
الاعتدال فى الامور الشهوانية والغضبية ولا خلاص عن هذا العالم الا اذا رجح الشوق الى ذلك العالم على الشوق
الى هذا العالم فاذا اطلعت النفس على الحقايق الالهية وعشقت الانوار الروحانية واشتد شوقها
الى النور الاعلى الربوبى وتطهرت من محنة القوى البدنية فاذا فارقت البدن شاهدت فى الحال عالم
النور ومعدن السرور انجذبت اليه وجذبتها الى عالمها فتخلص اليه بالكلية وانعكست عليها الاشراقات
الغير المتناهية من النور الاول من غير واسطة وبواسطة ومن كل واحد من الانوار المجردة بغير
واسطة وبواسطة ومن كل واحد من النفوس المفارقة الغير المتناهية مرارا غير متناهية فيحصل لها
لذات غير متناهية وابتهاجات مستمرة غير منصرمة وكل نفس لاحقة يلتذ بالنفوس السابقة و
هى ايضا يلتذ باللواحق من النفوس المفارقة فيلتذ لذة غير متناهية وهذه الاشراقات العقلية النورية
يزيد فى حسنها وجمالها اشراق نور الانوار ومشاهدته واللذة العقلية لا يمكن ان يحاط بها فى
هذا العالم فانه لا يشبه للادراكات العقلية ومدركها ومدركها الى الادراكات الحسنة ومدركها
ومدركها فانها ارفع واعلى واتم واكمل فان القوى الحسية لا تصل الى كنه الشىء المحسوس كالبصر الذى
لا يدرك الا السطوح والباقى من القوى يدرك كل واحد عرضا من اعراض الشىء المحسوس واما الادراكات
العقلية فيصل الى الكنه والادراكات الحسية فمشوب لا يدرك الامع زوايد لا يدخل فى حقيقة المدرك
فاذا اردنا ادراك لون فلا يمكننا ادراكه الامع طول وعرض وقرب وبعد وغير ذلك من الاعراض
الغريبة الخارجة عن حقيقة اللون وكذا باقى الادراكات الحسية والعقل يدرك الاشياء مجردة عن
ما عداها من الامور الغريبة وايضا مدركات العقل غير متناهية والادراكات الحسية متناهية محصورة
فى عدد قليل ولان مدركات العقل انما هو الحق الاول مع الجواهر العقلية والنفوس السماوية والبشرية المجردة
عن المواد والقوى الحسية لا يدرك ذلك وانما يدرك السطوح والاعراض فحسب وايضا العقل من حيث هو
لا يدرك الشىء على خلاف ما هو عليه فلا يمكن ان يغلط او يكذب اصلا واما الاعتقادات الفاسدة و
الاراء الباطلة الراسخة فى بعض عقول العامة انما حصلت من جهة الاوهام والتخيلات البدنية المسلطين

على العقل في حال التعلق البدني واما القوى الحسية فكثيرة الكذب والمحال فانه يرى الكبير صغيرا
وبالعكس والساكن متحركا وبالعكس والمستقيم معوجا وبالعكس وغير ذلك من الغلط والعقل هو الحاكم
على المحسوسات وغيرها وهو المميز بين صادقها من كاذبها فهو الحاكم المطلق الذي لا يغلط من جهة ذاته بل من جهة
غيره كما ذكرنا فالادراكات العقلية ولذاتها هي الادراكات واللذات الحقيقية وما عداها من اللذات
الحسية فنشو منها ورشح عنها لان العقل المفارق يفيضها عند ملاقات الاجسام المخصوصة على وجه
مخصوص والاتحاد الذي بين الانوار المجردة من العقول والنفوس انما هو الاتحاد العقلي دون الجرمي
وكما ان النفس في حال التعلق بالبدن يتوهم انها هي البدن وانها فيه وان لم يكن هي هو ولا فيه وكذلك
النفس الكاملة اذا فارقت البدن من شدة قوتها ونوريتها وعلاقتها العشقية مع نور الانوار والانوار
العقلية يتوهم انها هي فتصير الانوار العقلية مظاهر للنفوس المفارقة كما كانت الابدان مظاهر ايضا فهذا
هو معنى الاتحاد لا بمعنى صيرورة الشيئين شيئا واحدا فقد عرفت بطلان ذلك واذا كانت النفوس المفارقة
مجردة عن المواد بالكلية وهي باقية فكل واحد منها يمتاز عن باقي النفوس بالملكات الفاضلة والهيئات
الشريفة المكتسبة من الابدان مع شعور كل نفس بذاتها وبغيرها وبالاشراقات الفايضة عليها واذا صارت
الانوار التامة العقلية مظاهر للنفوس المفارقة واستولى عليها قهرها وسلطانها ودامت عليها اشراقاتها
العقلية وقعت في لذة وذوق وعشق وبهجة ليس له نسبة الى لذاتنا في هذا العالم وقهر الانوار المجردة
بعضها البعض غير مفسد لشيء منها لانتفاء الطبيعة القابلة للعدم وعدم الاضداد هناك بالكلية
بل يكمل اللذات والبهجات بذلك فهذا هو حال الكاملين المستعدين للتجرد بعد المفارقة واما حال السعداء
من المتوسطين والزهاد من المتنزهين فان نفوسهم بعد المفارقة البدنية يرتقون الى عالم المثل المعلقة التي
يكون مظاهرها بعد الاجسام السماوية فكلما كانت النفس اشرف كان مظهرها فلك اعلى وان كانت اخس فادنى ثم
لا يزال النفوس المتعلقة بالفلك الادنى يرتقي منه الى ما هو اعلى من ذلك وهكذا ترتقي من فلك ادنى الى اعلى بعد
الاقامة في كل فلك زمانا طويلا او قصيرا الا بحسب اختلاطه الى ان يرتقي الى الفلك الاعلى فان استعد بعض النفوس
الشريفة وهي التي انقطع شوقها عن الجسمانيات بالكلية وحصل لها شوق الى الروحانيات وشعور
تفطن للمجردات بالكلية فانها تخلص عند وصولها الى اعلى الافلاك بالتدريج المذكور الى عالم العقل
المحض والنور المجرد الصرف ويحصل لها الكلام التام والخير العام وان لم يحصل لها هذا المعنى ولم يلتفت
العالم العقلي كما ينبغي فانه يدوم مكثها في بعض الافلاك اللايقة باخلاقها واعمالها وملكاتها ويخلدون
في تلك الافلاك لبقاء علاقتهم مع الاجرام وعدم فساد تلك الاجرام الفلكية وهذه النفوس المتعلقة
بالافلاك لها القدرة والقوة على ايجاد المثل واستعمالها والتلذذ بها فيستحضر من الاطعمة الشهية و
المشارب الهنية والصور البهية والملابس الفاخرة والنغمات المناسبة وغير ذلك من انواع المشتهيات
واصناف الملذات ما ارادت واشتهت وتتلذذ بها لذة اتم واكمل من اللذات الحسية والمشتهيات
الجسمية لان مظاهر الصور المثالية الآن هي الاجرام العلوية الثابتة ومظاهر الصور الحسية و
حواملها هي الاجرام السفلية الفاسدة وبالجملة للنفوس المفارقة للابدان الانسانية اربع مراتب
المرتبة الاولى السابقون وهم الكاملون بالعلم والعمل المتخلصون الى عالم العقل المحض والمرتبة الثانية
السعداء وهم المحصلون للعلم المقصرون في العمل فيقيمون في كل فلك زمانا يوما عالم في الاخير الى التجرد
المحض والخلاص من اعلى الافلاك الى العالم العقلي والمرتبة الثالثة وهم الكاملون في العمل المقصرون في العلم
فهؤلاء هم المقيمون في الافلاك والمخلدون فيها كل في فلك اما اعلى او ادنى بحسب مرتبته واصحاب هاتين
المرتبتين هم اصحاب اليمين والمرتبة الرابعة هم الاشقياء على مراتبهم الكثيرة وهم الذين لم يتخلصوا عن عالم

الكون

الكون والفساد وقد ذكرنا تفاصيل احوالهم فيما تقدم وهؤلاء هم اصحاب الشمال اذا تخلصوا من الابدان
الانسية على تقدير ان يكون النقل باطلا او من غيرها من الابدان الحيوانية على تقدير صحته يكون لها ظلال
من الصور المثالية المعلقة على حسب اخلاقها وملكاتها يتنعم بها او يتالم ويبقى ههنا مرتبة خامسة وهي مرتبة
البله والاطفال وبالجملة كل من غلب عليه سلامة الصدر والسذاجة مع خلوهم عن الهيئات الردية فيجب ان يكون
حكم القواعد السالفة ان يتعلقوا ببعض الاجرام السماوية من الحسية او الامثالية ويخلدون فيها متنعمين
بجميع اللذات والمشتهيات كما ورد ذلك مفصلا في الشرايع الالهية بتنعم اهل الجنان بالحور والقصور و
الولدان والاطعمة والاشربة وغير ذلك وتلك اللذات كما مر اقوى واتم مما عندنا واذا كانت النفوس باقية
كلها بطل قول الاسكندر بان نفوس الاطفال يفنى ويحصل من نفوس المتوسطين المتخلصين الى عالم المثل المعلقة
المسمى التي مظاهرها الاجرام العلوية طبقات من الملائكة غير متناهية على حسب طبقات
تلك الاجرام مرتبة مرتبة واما مرتبة الكاملين بالعلم الظاهرين بالعمل المتجردين بالكلية بعد المفارقة
فهؤلاء مرتقاهم اعلى من مرتقى الملائكة المذكورين ومرتبتهم اشرف من مراتبهم فان قلت انك قد ذكرت
ان لذات المجردين اعظم من لذات اهل الجنة المتنعمين بالصور المثالية التي مظاهرها الافلاك ولذاتهم
ايضا اتم من اللذات الحسية وجمهور الخلق لا يسلمون ذلك بل يقولون ان اللذات الحقيقية انما هي الحسية واما
اللذات العقلية والمثالية فتارة يزعمون انها موجودة ضعيفة الوجود حقيرة بالقياس الى اللذات الحسية
وتارة اخرى يزعمون انها خيالات لا حقيقة لها اصلا وينكرون وجودها بالكلية وعلى هذا فكيف يمكنهم
ان يحكموا عليها بالشرف والفضيلة قلت ان الحكماء رضي الله عنهم اجابوا عن هذا الكلام العامي بان بينوا اولا
ان اللذات الباطنة الحيوانية اقوى من اللذات الظاهرة الحسية لوجوه الاول ان لذة الغلبة لذة وهمية
باطنة قد يختارها اكثر الخلق على لذات المطاعم الطيبة والمشارب اللذيذة والصور الحسنة وغير ذلك من
اللذات الحسية حتى ان توهم الغلبة في امر حقير كالنرد والشطرنج وغيرهما من الملاعب قد يؤثر على ساير
اللذات الحسية الظاهرة مع شدة احتياجه الى بعضها الثاني ان لذة الحشمة والاحترام والجاه والتسلط
على الخلق وامثال ذلك يختار على كثير من اللذات الحسية المذكورة مع ان ذلك من اللذات الوهمية الباطنة
الثالث ان المرضعة من الحيوانات العجم قد يؤثر ولدها على نفسها في جميع اللذات الحسية كالمطعم والمشرب
وغيرهما ويختار سلامته على سلامتها فيقاتل عنه ويقتل نفسها دونه ولا يبالي بالاقدام على المهالك لاجله
وكلاب الصيد يمسك ما امسكه لصاحبها وقد يحمله اليه ولا يأكله مع شدة جوعها واحتياجها الى اكله رجاء
ان يحترمها صاحبها ويحبها وذلك يدل على استعلاء اللذات الباطنة على الظاهرة الحسية الوجه
الرابع ان كل عاقل يجزم بان لذات الملائكة صلوات الله عليهم بشهود جلال نور الانوار ومشاهدة
بعضها بعضا وقبولها الفيض من النور الازلي اشرف وافضل واتم من لذات البهائم والسباع الناشية
لباقي المطاعم والمناكح وغير ذلك بل الامر اعظم من ان يكون اللذات الحسية نسبة الى اللذات العقلية
واذا كانت اللذات الباطنة افضل من الظاهرة الحسية فما ظنك في اللذات العقلية الروحانية التي هي افضل
بكثير من اللذات الباطنة بل لا نسبة لها اليها ايضا فظهر ان اللذات العقلية والمثالية الحاصلة لارباب
السعادات الاخروية افضل من اللذات الحسية العامية التي ينكرها الجمهور ويجب ان تعلم ان اشد مبتهج
بذاته هو الواجب الوجود بذاته فانه اشد الاشياء ادراكا واعظم مدرك لاجل مدرك فان اللذة
ادراك ما وصل من كمال المدرك وخيره الى المدرك وكان الواجب لذاته هو الكمال الحقيقي والخير المطلق والوجود
البحت وهو الذي يتشوقه كل احد فان الخير الذي هو الوجود او كمال الوجود هو الذي يتشوقه الكل فلا جرم
كان الحق الاول الذي هو الوجود المحض والخير المطلق والكمال الحقيقي مدركا لذاته بذاته التي هي اتم الاشياء

تعقلا واشدها ادراكا فيجب ان يحصل في ذاته المقدسة لاجل ذلك التعقل اللذة الاتم من المسرات الروحانية والابتهاجات النورانية واللذات العقلية بجمال ذاته وجمال صفاته مما لا يدخل تحت حد ولا يحيط به وصف ولا يمكن ان يعبر عنه كنهه لسان ولا ان يتصوره جنان لانه تعالى وتقدس يدرك ذاته على ما هي عليه من الكمال والجمال والبهاء والضياء وانها منبع للوجود ولساير الكمالات فيكون لا محالة ادراكه اشد الادراكات وافضلها والمدرك الذي هو نفس ذاته اكمل الاشياء ذاتا واتمها ماهية واجلها حقيقة و المدرك وهو نفس ذاته ايضا كذلك فالمدرك والمدرك والادراك في حق الواجب لذاته والمجردات العقلية شيء واحد فصح ان الواجب لذاته اشد الاشياء ادراكا واعظم مدرك لاجل مدرك له الكمال الاتم والخير الاعم فهو عاشق لذاته فحسب معشوق لذاته ولغيره وهو منزه عن الشوق دون غيره من الموجودات فان العشق عند الحكماء هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما فيشترط فيه حضور المعشوق للعاشق والواجب لذاته لما كانت ذاته حاضرة لذاته دائما غير غائبة عنها صح اطلاق لفظة العشق عليه واما الشوق عندهم فهو الحركة الى تتميم كمال ما عقلي او ظني وغيرهما فكل مشتاق لا بد وان يكون المشتاق حاضرا من وجه غائبا من وجه آخر ويكون المشتاق قد نال شيئا من جهة حضوره وفات شيئا من جهة غيبته ولما كان الواجب لذاته لا يغيب عنه شيء اصلا كان الشوق ممتنعا عليه تعالى ويلي ابتهاج الواجب بادراك ذاته ابتهاجات الجواهر العقلية بادراك الاول فانها اضعف من ابتهاجات الاول بادراك ذاته فان اللذة يقع على ما يطلق عليه بالتشكيك لانها تتبع الادراك المختلف بالشدة والضعف فكما ان ادراك الاول لذاته اشد من ادراك الغير له كانت لذته بادراكه لذاته اشد من لذة غيره بادراكه له ولما كانت الجواهر العقلية كلها مدركة له تعالى وكانت ايضا متفاوتة في قوة ادراكه بحسب مراتبها في القرب منه والبعد عنه كان ما هو اقرب منه اشد ابتهاجا واقوى لذة لان ادراكه له اشد واقوى من ادراك ما بعد عنه من العقول وابتهاجات الجواهر العقلية بادراك الاول تعالى اشد من ابتهاجات النفوس الفلكية والكوكبية للعقل المذكورة مع تفاوت ابتهاجات النفوس بحسب تفاوت شدة الادراك المتفاوت بحسب تفاوت عظم اجرامها وعلوها وعظمة الكواكب وشدة نورانيته وامثال ذلك وجميع الجواهر العقلية والنفوس عاشقة لذات الواجب الحق مبتهجة بادراكه على المراتب المذكورة في الشدة والضعف وهي مع ذلك مدركة لذواتها وملتذة بذلك وعاشقة لذواتها ولبعضها بعضا مع تفاوت الادراك واللذة بحسب تفاوت مراتبها بالقرب منه تعالى والبعد عنه الا ان الجواهر العقلية لكونها بالفعل من جميع الوجوه لا ينسب اليها شوق لذاتها عن القوة واما النفوس الفلكية فينسب اليها العشق وهو ظاهر والشوق فلان فيها شيء بالقوة على ما عرفته ولولا الشوق الذي لها لما كانت محركة لاجرامها الشريفة شوقا وعشقا الى افاضات الجواهر العقلية للاشراقات النورية ويلي النفوس الفلكية ابتهاجات النفوس البشرية الكاملة بالعلم والعمل بادراك الجواهر العقلية وذواتها على مراتبها في القوة وحصل الكمال الانساني ويلي هذه المرتبة ابتهاج السعداء من اصحاب اليمين على مراتبها فاقوى الابتهاجات واعلاها مرتبة هو مرتبة الحق الاول ثم الجواهر العقلية ثم النفوس الفلكية ثم النفوس الكاملة من ابناء البشر ثم السعداء منهم على التفصيل المذكور ولم يبق من المراتب الا مراتب الاشقياء المنكسين في هاوية الاجسام المظلمة المقيدين بسلاسل القوى البدنية والطبايع الحسية وقد اورد جماعة من الحكماء على قولنا ان السعادة الاخروية هي الالتذاذ بادراك الكمال اشكالين الاول انا لو قلنا ان اللذة هي نفس ادراك الكمال ليس بصحيح اذ لو كان الامر كذلك وجب ان يكون كلما حصل الادراك حصلت اللذة وليس كذلك لان ادراك الكمال الانساني قد يكون في هذا العالم اعيان الموجودات التي هو نفس الكمال مع انهم لا يلتذون بذلك فلم لا يجوز ان يكون الادراك بعد المفارقة

كذلك

كذلك غير موجب للذة واجابوا عن هذا بانا لا ندعي ان اللذة هي نفس الادراك فحسب بل اللذة هي الادراك للكمال على شرايط مخصوصة من وجوده بما ينبغي وانتفاء ما لا ينبغي فاذا وجدت تلك الشرايط لم تتخلف اللذة عن عن الادراك كما بعد المفارقة وقد تقرر هذا الاشكال الثاني سلمنا ان ادراك الكمال موجب لحصول اللذة بعد المفارقة ولكن لم لا يجوز ان يكون قبول النفس لصور اعيان الموجودات من العقل المفارق مشروطا بتعلقها بالبدن وبعد المفارقة يكون الشرط زائلا فيزول المشروط وهو ادراك اعيان الموجودات وحينئذ لا اللذة حاصلة بعد المفارقة واجابوا عن هذا باستعمال قواعد سلفت من ان ادراك النفس لذاتها غير زائد على ذاتها وقد عرفت بقاؤها بعد المفارقة فيكون ادراكها لذاتها بعد المفارقة اقوى واتم من ادراكها لذاتها حال التعلق البدني لكونه ادراكا مشوبا بالشعور بالبدن واحواله لعدم غفلتها عن البدن و قواه في حال وجود العلاقة واذا كانت النفس غير منفكة عن ادراكها لذاتها في حال التعلق وبعده وكان الادراك بعد انقطاع العلاقة اتم واكمل واصفى عن شوائب اختلاطه بالبدن وقواه وكذلك الحال فيما عدا ادراك الذات من المعقولات الباقية فان ادراكها بعد المفارقة اقوى واتم واصفى عن شوائب الحس والخيال فانا لا نتمكن ان نعقل شيئا من المعقولات في حال التعلق البدني الا ويقترن به خيال او شبح ما لغلبة الخيال على العقل عند وجود العلاقة فاذا زال التعلق البدني قوي الادراك بذاتها وبساير المعقولات وصفى عن الشوب بغيره فيكون ادراك النفس لذاتها ولغيرها من المعقولات حينئذ اتم واقوى والسعادة لما كانت عبارة عن شعور الذات بذاتها وساير المعقولات التي هي اعيان الموجودات وكان هذا الشعور بعد المفارقة اتم وافضل فيكون التذاذها بادراك ذاتها وبغيرها كذلك اتم واكمل فان المانع عن كمال الادراك لذاتها ولغيرها انما هو الشواغل البدنية واحوال الحسية فاذا انقطعت تلك العلاقة بالكلية ارتفعت الشواغل وزال الحجاب فشاهدت ذاتها وجميع المجردات العقلية اذ المجردات لا يحجب بعضها عن بعض وعند ذلك يحصل لها اللذة الكبرى والراحة العظمى التي لا يمكن شرحها ووصفها في هذا العالم كما ينبغي اللهم ارنا هذا المقام الكريم والخطب العظيم والامر الجسيم انك على ما تشاء قدير وبالاجابة جدير

الفصل الخامس عشر في الخير والشر والقضاء والقدر وتناسب نظام الموجودات وما يتعلق بذلك

الشر عند الحكماء لا ذات له بل هو امر عدمي اما عدم ذات او عدم كمال لذات ولو كان امرا وجوديا لكان اما شرا لنفسه او شرا لغيره لا جائز ان يكون شرا لنفسه والا لم يوجد لان وجود الشيء لا يقتضي عدم نفسه ولا عدم شيء من كمالاته ولو اقتضى الشيء عدم بعض ما له من الكمالات لكان الشر هو ذلك العدم لا هو نفسه ثم كيف يمكن ان يكون الشيء مقتضيا لعدم كمالاته مع كون جميع الاشياء طالبة لكمالاتها اللايقة بها و العناية الالهية لا يقتضي اهمال الشيء بل توجب ايصال كل شيء الى كماله فيكون الاشياء بطبايعها وغرايزها طالبة لكمالاتها لا مقتضية لعدمها ولا جائز ايضا ان يكون الشر على تقدير كونه امرا وجوديا شرا لغيره لان كونه شرا لغيره اما ان يكون لانه يعدم ذلك الغير او يعدم بعض كمالاته او لانه لا يعدم شيئا فان كان كونه شرا لكونه معدما للشيء او لبعض كمالاته فليس الشر الا عدم ذلك الشيء او عدم كماله لا نفس الامر الوجودي المعدم وان لم يكن معدما للشيء اصلا فليس بشر لما فرضنا انه شر له فان العلم الضروري حاصل بان كل ما لا يوجب عدم شيء ولا عدم كماله فانه لا يكون شرا لذلك الشيء لعدم استضراره به واذا لم يكن الذي فرضناه امرا وجوديا شرا لنفسه ولا لغيره فلا يكون شرا وصورة القياس هكذا لو كان الشر امرا وجوديا لكان الشر غير شر والتالي باطل وكذا المقدم وبيان اللزوم وبطلان التالي ما مر تقريره فعلم ان الشر امر عدمي اما عدم ذات او عدم كمال لذات فانا اذا تاملت واستقريت احوال الشرور في العالم وجدت كل ما يطلق عليه اسم الشر اما عدما محضا او موديا الى العدم فالموت والجهل والفقر ونحوها اما امور عدمية محضة والاشياء الدافعة

لاشياء لخرى عن الوصول الى كمالاتها كالبرد المفسد للثمار ولحر المعفن لها والمطر المانع للقصار
عن تبييض الثياب والاخلاق المذمومة المانعة للنفوس عن الوصول الى كمالاتها العقلية كالبخل والجبن
والاسراف والسفاهة وامثالها والافعال الذميمة كالزنا والسرقة والغيبة والنميمة والظلم و
الجور وما اشبهها من الالام والاحزان والغموم وغير ذلك فان كل واحد من هذه الاشياء من حيث
ذاته ليس بشر فان البرد والحر كيفيتان من الكيفيات الفعلية وهما من الكمالات الجسمانية ليسا بشر وانما
الشر في امزجة الثمار الفاسدة وفقدانها الاشياء اللائقة بها وكذلك الاخلاق والافعال الذميمة
ليست بشر من حيث كونها صادرة عن القوتين الشهوانية والغضبية بل ذلك من كمالات هاتين القوتين
فكيف يكون شرا بل قد يكون هذه الاخلاق والافعال المذمومة شرا بالنسبة الى ضعفاء النفوس
العاجزة عن ضبط قواها البدنية وكذا البواقي فان الزنا انما كان شرا بالنسبة الى السياسة المدنية
والظلم انما هو شر بالنسبة الى المظلوم وكذلك الالام والاحزان والغموم وغيرها من جهة الادراك
لامور او من حيث وجودها وصدورها عن العلل الفاعلة لها بل هي شرور بالنسبة الى الاشخاص
المتالمة وكذلك اذا تفحصت عن جميع الاشياء الموجودة في هذا العالم المسماة شرورا عند الجمهور لم تجدها
في انفسها شرورا بل هي شرور بالنسبة الى امور اخرى كما مر تقريره وانما ذكرنا عدة من هذه الامثلة
الدالة على انها في انفسها ليست بشرور ولانها امور وجودية والشرور امور عدمية لتظهر ويتضح كيفية
كون الشر عدميا وان الاشياء التي يسميها الجمهور شرورا انما هي بالنسبة الى غيرها من الامور و
الا فالبرهان المذكور في اول هذا الفصل كاف في ان الشر امر عدمي اما عدم ذات او عدم كمالها لا غير
وقد جرت عادة الحكماء بان يقسموا الموجودات الممكنة بالقسمة العقلية الى خمسة اقسام قسم هو خير كله
لا شر فيه اصلا وقسم فيه خير كثير مع شر قليل وقسم فيه شر كثير مع خير قليل وقسم يتساوى الخير والشر وقسم هو
شر مطلق لا خير فيه اصلا فالقسم الاول الذي كله خير مطلق لا شر فيه اصلا وهي امور وقعت تامة في الوجود
لا يعوزها شيء مما ينبغي ولا يخالطها شيء مما لا ينبغي وهي بالفعل من جميع الوجوه كالعقول ونحوها كالنفوس
السماوية فانها وان كان فيها ما بالقوة الا انها غير ممنوعة عن اخراجه من القوة الى الفعل فيجب وجود
هذا القسم لما علمت من قاعدة الامكان الاشرف والاخس ووجوب وجود الاشرف عند وجود الاخس
والقسم الثاني وهو الذي فيه خير كثير مع شيء قليل فيجب وجود هذا القسم ايضا لان في ترك الخير الكثير لاجل
شر قليل يتبعه شر كثير ومثال هذا القسم الموجودات التي لا يمكن ان يكون على كمالاتها اللائقة الا ويعرض
لها بسبب المصادمات والمصاكات الاتفاقية منع غيرها عن كمالاته كالنار التي كمالها في قوة الحرارة
والاحراق ولكن قد يعرض لها احراق ولي وثياب نبي وكذلك الماء الذي كماله في البرودة والرطوبة
وقد يعرض له تغريق بلاد وهلاك عباد وكذلك الارض والهواء وهذا القسم من الموجودات الممكنة
انما يكون فيما يمكن فيه الاحالة والاستحالة والكون والفساد لكنا اذا تاملنا حال الشخص المستضر بشيء
من هذه العناصر الاربعة وتاملنا حال انتفاعه بكل واحد منها طول عمره لم يكن لذلك الضرر اليسير نسبة
يعتد بها الى ذلك النفع الكثير واذا كان الامر كذلك في الشخص الواحد المستضر فكيف يكون الحال في نسبة
ذلك الضرر اليسير الى انتفاع جميع الاشخاص الانسانية او الحيوانية وكذلك وجود حيوانات يكون
في انفسها خيرا الا انه يعرض لها بسبب مصاكات اتفاقية تادي ضررها الى غيرها من الحيوانات
كالحيات والعقارب والسباع الضارية والجوارح المفترسة وغير ذلك وكذلك الانسان المستعد
للكمالات العقلية والفضائل الحقيقية قد يعتريه بسبب اتفاقات ردية اعتقادات سيئة واخلاق
مذمومة وجهالات بسيطة ومركبة وافترا وخطايا مضرة في المعاد ولكن هذه الشرور انما تكون

في الخاص

في اشخاص قليلة اقل من اشخاص السالمين عن هذه الشرور وفي اوقات اقل من اوقات السلامة
الخالية عنها واعلم ان جميع انواع الشرور لا يوجد الا في عالم الكون والفساد بسبب التضاد الواقع
فيه وهي قليلة بالنسبة الى الخيرات التي فيه فانه لولا الكون والفساد الواقع في هذا العالم بسبب
التضاد ما صح وجود نفوس غير متناهية واشخاص كذلك والنفوس لا يحصل الا عند حصول الابدان
واستعدادها للتعلق بها وذلك لا يحصل الا بتفاعل الكيفيات المتضادة فالتضاد الحاصل في هذا
العالم سبب دوام الفيض فيكون خيرا بالنسبة الى النظام الكلي وشرا بالنسبة الى الاشخاص الجزئية على
ان التضاد الذي هو سبب الكون والفساد ليس بفعل فاعل لان تضاد الكيفيات المتضادة كالحرارة و
البرودة والرطوبة واليبوسة وكذا غيرهما انما هو لذاتيهما فهما من لوازم الماهيات فكما لا يمكن
ان يجعل الفاعل الاشكال الكرية متراصة دون تخلل ويمكنه ذلك في الاشكال المسدسة كذلك
لا يمكن لفاعل ما ان يجعل المتضادات غير متضادة بل تضاد الكيفيات من لوازم ماهياتها فالموجودات
الممكنة وان كانت معلولة للعلة التي منها وجوداتها وماهياتها الا ان كونها بحيث يحصل منها ترتيب
انما هو لماهيتها وتلك الماهيات يلزمها لوازم اخرى لا ينفك عنها كالعناصر الاربعة التي يلزمها بعد
وجودها عن الفاعل الكيفيات المتضادة التي هي كمالات لها ثم يلزمها وجود الكون والفساد التي هي
منبع الخير والوجود ويتبع ذلك بعض الشرور القليلة النزرة كما تقرر واذا كانت الموجودات بحاله
يحصل من اجتماعها نظام انما هو لماهيتها فلا يرد على ذلك قول من قال لم انحصرت الافلاك في تسعة و
الكواكب السيارة في سبعة ولم تعينت نقطتان للقطبية دون غيرها فانه لولا الترجيح بالعلة ما امكن
وقوع هذه الاشياء فان لتلك الماهيات والاعداد العارضة لها خواص ولتلك الماهيات بحسب اعتبار العدد
خواص ايضا والفلك وان كانت اوضاعه متساوية الا انها تختلف باختلاف ما تحتها من الاضافات
وعدم اطلاعنا على ذلك لا يدل على عدم وثاقة النظام فان الاشياء ما لم يجب بعللها لا يمكن وقوعها وجميع
الامور الواقعة لها بجهات وقوعها مخصصات يوجب ترجيحها ولها تعين ان يكون منها النظام باعتبار
ماهيتها دون غيرها واما الاقسام الثلثة الباقية وهي التي فيها الشر اكثر والتي كلها شر محض والتي فيها
الخير والشر متساويان فانها لم يوجد في الوجود لان الموجودات الحقيقية والاضافية اكثر من الاعدام
الاضافية الحاصلة على الوجه الذي ذكرناه والشر لا يحصل الا في عالم الكون والفساد وهو ايضا
قليل بالنسبة الى ما فيه من الخيرات مع ان عالم الكون والفساد حقير بالنسبة الى العالم الاعلى
فكيف اذا نسبته الى مجموع العالم ويجب ان تعلم ان هذه الشرور الموجودة في عالم الكون والفساد داخلة
في القدر الذي هو تفصيل القضا الاول ويعنون بالقضاء الاول الحكم الكلي الوحداني الذي يترتب عليه
التفصيل مثال ذلك ان يكون الباري تعالى حكم بموت كل حيوان فهذا هو القضا الاول الوحداني ثم يكون
قد قدر موت كل واحد من الحيوانات بعلة مخصوصة ومرض مخصوص في زمان معين ومكان معين فهذا
هو القدر الذي هو تفصيل ذلك القضاء الاول الوحداني واذا كانت هذه الشرور داخلة في
قدر الله تعالى فيكون معلومة في العناية الاولى الالهية ومرضيا بها بالعرض من حيث هي لوازم الخيرات
الكثيرة التي لا يمكن انفكاكها عن تلك الشرور فهي من اللوازم التي ليست بجعل جاعل الا انها مرضي بها
من حيث هي شرور ومنبع الشرور انما هو الامكان والعدم اذ لولاهما لما امكن وجود الشر لكونه
الواجب لذاته خير محض لا شر فيه اصلا فقد علمت مما مر ان الشر اما عدم او ما يؤدي الى العدم
فاذا لم يكن هناك عدم لم يكن هناك شر والاشياء التي بالفعل من جميع الوجوه لا شر فيه و
انما الشر يمكن وقوعه في الاشياء التي يعرضها القوة وانما منع الشارع عن ذكر سر القدر

لأن الكشف يوهم عند العوام عجز الباري تعالى فانه لو قيل انه تعالى لا يقدر الا على الممكنات دون الممتنعات
وانه لا يقدر على خلق النار غير حارة وانه لا يقدر على خلق مثله لتوهموا انه عاجز فالاولى ان يلقي اليهم
انه على كل شيء قدير ليتعظم في نفوسهم ويتفخم في صدورهم واما المتكلمون المحرومون عن اسرار العلوم
الحقيقية الذين ما ارتفعوا عن دائرة الوهم والخيال وهم الذين لا يلتفتون الى غير العالم الكون والفساد
زعموا ان الشر في الوجود اكثر من الخير ويتوهمون ان العالم انما خلق لاجل الانسان وهو خلاصة الوجود
ويفضلونه على الملائكة صلوات الله عليهم اجمعين وقد عرفت ان الشر انما يكون في عالم الكون والفساد
بسبب التضاد المذكور فهو لا يكون في الحيوانات القليلة بالنسبة الى عالم الكون والفساد الذي هو برز
حقير بالنسبة الى الوجود على ان الغالب على الحيوانات الصحة والسلامة وانما يعرض لها الاستضرار بالشرور
احيانا كما مر تفصيله واورد بعض الحكماء على القاعدة التي قررناها ان الخير هو الغالب في الوجود وان الشر
قليل غير مقصود بالذات ثلثة اسوله الاول ان القسم الثاني وهو الذي الخير فيه غالب على الشر لم يوجد
على وجه لا يلزمه شر اصلا حتى انه لا يوجد في الوجود الا الخير الصرف فقط واجيب عنه بانه لو كان كذلك لكان
القسم الثاني هو الاول بعينه وهو الذي لا شر فيه اصلا وقد كان القسم الثاني هو الذي فيه الخير اكثر من الشر
فاذا برئ عن الشر بالكلية كان هو القسم الاول ولئن قلتم لم يوجد هذا القسم على وجه لا يلزمه شر بل يكون كله
خيرا فكانك قلتم لم ما كان القسم الثاني هو القسم الاول ولم ما جعل القسم الثاني غير نفسه ولم ما جعلت النار التي
هي احد الجزئيات الداخلة في هذا القسم او غيرها من الجزئيات التي يلزمها شرور غير نفسها وكل ذلك محال
وفي ترك هذا القسم وهو الذي تعلق به خير كثير لاجل شر قليل شر كثير كما عرفت حاله الثاني انك زعمت
ان الخير في الوجود هو الغالب وانت اذا تاملت احوال الاشرف انواع التي في هذا العالم وهو الانسان وجدته
الغالب عليه الشر لوجود الامور الكثيرة المضادة لكمالاته فيه كالجهل البسيط والمركب وغلبة الاخلاق
الرذلة بواسطة غلبة الشهوة والغضب وهذه الاشياء مضرة في المعاد موجبة للشقاوة مانعة عن
السعادة الاخروية فيكون الشر هو الغالب على هذا النوع الشريف الذي هو خلاصة الوجود الكائن والاستمتاع
بالشهوة والغضب التي هو السعادة الدنيوية حقيرة جدا بالنسبة الى ما يحرمونه من السعادة الاخروية
التي يوجبها جهالاتهم السيئة واخلاقهم الرذية ومخالفتهم لسلطان العقل وموافقتهم لسلطان الهوى
واجيب عن هذا بان احوال الناس في الدنيا لما كانت على ثلثة اقسام الاول هم البالغون في الحسن والصحة
المتوسطون فيهما وهم الاكثر والغالب على مراتب بعضهم قريب الى الطرف الاشرف وبعضهم الى الطرف الارذل
والقسم الثاني البالغون في النقصان كالقبح والسقم والعاهات وهؤلاء اقل من المتوسطين بكثير فاذا نسبتهم
الى مجموع القسمين الاولين كانوا في غاية ما يكون من القلة والحقارة بالنسبة اليهم فكذلك يكون احوال
النفوس الانسانية في الاخرة على ثلثة اقسام الاول هم البالغون في تحصيل الكمالات العقلية من العلوم
الحكمية وتهذيب الاخلاق الثاني هم المتوسطون في تحصيل ذلك وهو الاكثر والاغلب على تفاوت مراتبهم
في القرب الى الطرف الاشرف والبعد عنه الى الارذل والثالث هم البالغون في الجهالات البسيطة و
المركبة المعنون في رداءة الاخلاق فهؤلاء اقل من القسم الثاني بكثير واذا نسبتهم الى مجموع القسمين الاولين
كانوا في غاية القلة والحقارة ولما كان القسم الاول من ارباب الدنيا البالغين في الكمالات البدنية ينالون من
السعادة العاجلة حظا وافرا وارباب القسم الثاني وهم المتوسطون ينالون حظا متوسطا ويختلف النيل
بحسب قربهم من الطرف الاشرف والارذل وارباب القسم الثالث وهم الغالبون في النزول الى النقصان
ينالون من ذلك حظا حقيرا فيرام طولا عما رام عرضه للاذى منها البليات فكذلك يكون حال
الاقسام الثلثة من البالغين في تحصيل الكمالات العقلية والمتوسطين في ذلك والبالغين في الجهل ورداءة

الاخلاق من كون القسم الاول ينالون من السعادة الاجلة الاخروية الحظ الوافر وينال ارباب القسم الثاني من
ذلك حظا متوسطا على حسب مراتبهم في القرب من الطرف الاشرف والبعد عنه وينال ارباب القسم الثالث
من الشقاوة الاخروية بحسب ما يقتضيه حاله ولما كان الطرفان في القسمين قليلا نزرا بالنسبة الى المتوسطين
فيهما وكان التوسط هو الغالب العاشي فاذا اضفنا الطرف الافضل الى الاوسط كانت السعادة الاجلة الابدية
والفوز العظيم هو الغالب فبطل قولهم ان الشر في النوع الانساني هو الغالب الثالث اذا كان ما يصدر عن الانسان
من المعاصي والاثام داخل تحت قضاء الله تعالى وقدره كما اعترفتم به فيجب وقوع تلك المعاصي والاثام بالقياس
الى الانسان واني واذا كان وقوعها واجبا فلا يحسن بالواجب لذاته الذي هو منبع الجود والكرم ان يعاقب الانسان
الضعيف العاجز على فعل يجب صدوره عنه على سبيل الاضطرار فان ذلك ينسب الى الظلم والجور والعدوان و
ذلك محال على الواجب لذاته واجيب على مقتضى قواعد الحكماء ان العقاب الوارد على النفس بعد مفارقة البدن
انما هو على تقصيرها وخطيئتها لا المنتقم من خارج يعاقبها وينتقم منها كما يتوهمه العامة من العقاب الحاصل
في هذا العالم بالاسباب الخارجة ولئن الامر كذلك فان العقاب الحاصل للنفس بعد المفارقة انما هو بسبب الهيئات
الرديئة والاخلاق السيئة والملكات الرذلة الدنية فهي لذلك حاملة لعذابها وموجبة بسبب تلك الهيئات
لعقاب نفسها فاذا فارقت النفس البدن متلطخة بالملكات المذمومة والهيئات المرذولة وزال الحجاب البدني عنها
فشاهدت ثمرات تلك الهيئات وعاينت مرارة تلك السيئات فتأذت بذلك وبما رد اليها من اعمالها القبيحة
كما قال عليه السلام انما هي اعمالكم ترد اليكم ويكون حال هذا الانسان المتالم بهذا العقاب والمنقطع لوصول
العذاب بسبب الهيئات الرديئة كحال الانسان المريض المقصر في الحمية والاحتياط اذا ادت اليه شدة نهمته
وساقت اليه قوة نهمته اوصابا وامراضا مولمة فيكون هذا التالم من لوازم ما ساق القدر من الشر
الموجب لذلك التالم لا لان منتقما من خارج انتقم منه والامور الحاصلة للانسان من الملكات والهيئات
المحمودة والمذمومة كلها واقعة بقدر الله تبارك وتعالى هو عبارة عن وجود جميع الموجودات في
موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما قال تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله
الا بقدر معلوم وهو تفصيل قضائه الرحماني الذي هو عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم
العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع كما مر تفصيله بعبارة اخرى وانت اذا تاملت الاصول السابقة
وعرفت ان الواجب لذاته والمبادي العقلية لا بخل عندها وان البخل انما هو لقصور القابل لا غير فتعرف
من ذلك ان الوجود لا يمكن ان يكون اتم مما هو عليه ولو امكن ان يوجد اتم منه لوجب وجوده من الجود
الالهي الذي ما هو على الغيب بضنين بل الحق ان ايجاد العالم اتم مما هو عليه من الامور المستحيلة والمحال
غير مقدور عليه وما لا قدرة عليه لا عجز عنه فان العجز انما يكون عند كون الشيء ممكن الوجود في ذاته
فاذا قصرت العلة في ايجاده مطلقا او قصرت في ايجاده على الوجه الاتم الاكمل كان ذلك عجزا ويندفع
بمعرفة هذا الاصل كثير من الشكوك ومتكلمو الملتين الذين يظنون ان الانسان هو الغاية في خلق العالم
باسره فان افاضل البشر كالانبياء افضل من الملائكة هم الذين يوردون هذه الشكوك والشبهات
وما ناسبها فيتحيرون في اجوبتها وفي كيفية حلها والحكيم الفاضل يحلها بادني اشارة واقل عبارة ومن
اعظم ضلالتهم وجهالاتهم انهم يقيسون افعال الواجب لذاته على افعال الانسان ويجعلون له في فعله
صنعة اغراضا كاغراض الانسان وذلك وامثاله هو الموجب لزيغهم عن طريق الحق وميلهم عن محجة الصواب
فتاهوا في بيداء ضلالاتهم وجهالاتهم وما نادهم النظر والبحث في العلوم الالهية الا بعدا عن الباري
تعالى جل جلاله وتحيرا في مصنوعاته ولكن الاجلة لهم فكل ميسر لما خلق له اللهم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعه
وارنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه انك على ما تشاء قدير واعلم ان افاضل البشر قاصر عن كنه

ادراك العالم الجسمانى وكيفية تناسب اجزائه ووضع بعضها عند البعض وما فى كل واحد من تلك الاجزاء
واعراضها من الحكم والفوايد فكيف بادراك العالم الروحانى وما فيه من الحكم والفوايد وكيفية ترتيبه
بل اقول ان الحكماء الذين هم افاضل الخلق يعجز اكثرهم عن ادراك حقيقة نفسه وتفاصيل احوال بدنه
وجميع منافع كل واحد من اعضائه وتناسب وضعها وترتيبها وما فى كل واحد من تلك الاعضاء من القوى
الجسمانية المدركة والمحركة والقوى النباتية والطبيعية وسريان اثارها فى جميع البدن وحفظ الانواع
والاشخاص الغير المتناهية بها بل الذكا ادرك من ذلك شيء يسير واذا كانت احاطة الانسان بنفسه وبدنه
على ما ينبغى متعذرة فكيف يكون الاحاطة بما فى العالم الجسمانى والروحانى ممكنا واكثره لا يمكننا الاطلاع
على حقيقة وجوده فضلا عن ادراك حقايق جميع الموجودات وما فيها من لطايف الحكمة ودقايق الصنعة
وعجايب الاثار الالهية الا انا مع هذا التقصير الموجود فى الطبع والعجز الحاصل فى النفس لا بد لنا من ذكر
انموذج من الحكمة الموجودة فى العالم الجسمانى وتناسب اوضاعه ونظمه ليستدل به المستبصر على عظمة الصنع
وفخامة الابداع الدالين على عظمة الصانع جل جلاله وتقدست اسماؤه وان ما لم تدركه من الموجودات
اكثر مما ادركناه فنقول ان الرحمة الالهية لما لم يجز وقوفها عند حد بل تقتضى دوامها الامكان الغير المتناهى لان الجواد
لذاته لما كانت قوته غير متناهية وجوده وكرمه غير واقف عند حد يحصل منه قدر متناه من الموجودات
الممكنة فلا جرم وجب ان يكون من لوازم ذاته وجود اشياء يلزم عنها وجود ما لا يتناهى من الموجودات
الممكنة فلا جرم وجدت هيولى لها قوة القبول الى غير النهاية كما ان المبادى العقلية لها قوة الفعل والافاضة
الى غير النهاية ولما كان افاضات الجواهر العقلية يحتاج الى تجدد امر يكون هو السبب فى الفيض وجب وجود
اجرام فلكية دائمة الدوران لاعراض علوية هى السبب فى تجدد استعدادات الهيولى الى غير النهاية
فانك قد عرفت ان كل حادث لا بد له من علة حادثة وعلة جميع الحوادث هى الحركات الفلكية فيتبع حركاتها الدائمة
استعدادات غير متناهية ينضم الى فاعل غير متناهى القوة وقابل يقبل الصور والاعراض من ذلك الفاعل
الى غير النهاية وذلك يوجب انفتاح ابواب البركات وترشح الخير الدائم ازلا وابدا الى غير النهاية واذا لم يكن
الفاعل على الفيض يفيض فيحصل الفيض على كل قابل مستعد بحسب استعداده حتى ان النملة مع حقارتها لو كانت
مستعدة لقبول نفس ناطقة وجب ان يفاض عليها ذلك وقد علمت ان اشرف ما يتعلق بالهيولى والاجسام
انما هى النفوس الناطقة التى لا يمكن خروج جميع ما يمكن منها الى الفعل دفعة واحدة لامتناع الابدان ولا بد
ان يحصل استعداد الهيولى لاستعدادات الغير المتناهية فى الادوار الغير المتناهية بقبول فيض النفوس من
العقل المفارق الى غير النهاية ثم يرجع منها ما كمل الى العالم العقلى والوطن الاصلى وما لم يكمل يرجع اما
الى العالم العقلى والى الاجرام الفلكية ولكن بعد اللبث فى البرازخ والاجسام ازمانا طويلة ولحقا
باكثيرة كما عرفت تفصيله ثم كان من عجايب الحكمة وغرايب الرحمة جعل الارض فى مركز العالم ووسط الكل
فانها لو كانت مجاورة للاجرام العلوية لاحترقت بشدة تسخين الحركة الدائمة وعلى تقدير بقائها ما كان
يمكن ان يكون عليها حيوان ولا ينبت نبات وذلك ما ذكرناه من الرحمة الالهية التى لا يمكن وقوفها عند حد
وجعلت لنا بمجاورة الفلك اذ لو جاوره غيرها من العناصر لتسخن بدوام حركته فصار نارا وانضم
اليها لتسخين النار فاحترقت باقى العناصر وصار الكل نارا فانفسدت العناصر ولما كانت العناية الازلية
يقتضى وجود نفوس غير متناهية ولا يمكن ذلك دون ابدان حيوانية ونباتية يغلب على اكثرها العنصر
اليابس الذى بسببه تحفظ الصور والاشكال وجب ان يكون الارض باردة يابسة متماسكة الاجزاء
ليجاورها الحيوانات والنباتات الغالب عليها عنصرها ويجب ايضا لما ذكرناه من الحكمة ان لا يكون الماء محيطا
بالارض لاحتياج اكثر الحيوانات والنباتات الى استنشاق الهواء وجذبه ثم جعل الهواء مجاورا للنار لمناسبته

فى الحر

فى الحر والميعان وجعل الماء مجاورا الهواء والارض لمناسبته للارض فى البرد لئلا يبطل الاعتدال ولو كانت
الاجرام العلوية الفلكية كلها نورية لاحترقت بالشعاع ما دونها من عالم الكون والفساد ولو كانت شفافة
او عرية عن النور لبقى الهاوية الهيولى فى ظلمة شديدة لا وحش منها مع انه لو عدمت الكواكب اضواءها ما امكن
وجود حيوان ونبات فجعلت الكواكب مضيئة والافلاك شفافة اذ لو كانت ملونة لوقف الضوء على سطوحها كما
تقف على الاجرام الكثيفة الملونة فاشتد الحر جدا وقوى لعنه يؤدى الى احراق العناصر ولو كانت الكواكب الثابتة
ثابتة غير متحركة لاحرقت ما قابلها من العناصر ولم يلحق اثرها ما غاب عنها فيؤدى الى شدة البرد و
جمود المياه والرطوبات الموجبة لهلاك الحيوان والنبات ولو كانت الكواكب متحركة الحركة اليومية الواحدة
للازمت دائرة واحدة واحرقت ما قابلها من تلك الدائرة ولم يصل اثر الشعاع الى باقى النواحى والاقطار
فجعل للكواكب مع حركة الكل السريعة حركات اخرى بطيئة يميل بها شمالا وجنوبا فيحصل من ذلك الفصول
الاربعة الذى بها يتم الكون والفساد وباختلافها يتصلح امزجة البلاد ويتكون الحيوان والنبات والى هذا
المعنى اشار الكتاب الالهى قل ارايتم ان جعل الله عليكم النهار سرمدا الى يوم القيمة من اله غير الله يأتيكم
بليل تسكنون فيه افلا تبصرون ثم قال قل ارايتم ان جعل الله عليكم الليل سرمدا الى يوم القيمة من اله غير الله
يأتيكم بضياء الاية ولاجل ان مدارها لم يدم على سمت واحد قال والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره اى
بالحركة طالعة تارة وغاربة اخرى وشمالية مرة وجنوبية وكذلك اوجية وحضيضية وموازية
لطبيعة كل برج من الثابتة والمنقلبة وذوات الجسدين وغير ذلك من احوال الكواكب كالرجوع والاستقامة
وكونها فى البيوت التى لها واشرافها وهبوطاتها وامثال ذلك مما هو مذكور فى كتب الاحكاميين على الاجمال
ولا يحيط بتفاصيله الا البارى تعالى وخواص عبيده الذين هم انوار العقلية واشعته الروحانية
وبذلك كله يحصل النظام فى العالم كله ويدوم به الكون والفساد الذى هو اصل النعمة وتمام الرحمة و
العجايب الموجودة فى السموات والارض وغير ذلك من انواع المخلوقات واصناف المبدعات لا يمكن ان يحيط
بها البشر وهم فى عالم الغربة وحجب الظلمة والاجرام العلوية والسفلية منطوية تحت قهر النفوس والنفوس
تحت قهر العقول والعقول كلها مقهورة للعقل الاول وهو مقهور للعلة الاولى المحيطة بالكل والقاهر له
كما قال تعالى وهو القاهر فوق عباده وقال والله من ورائهم محيط سبحانك يا مبدع العجايب وصانع
الغرايب ومفيض الجود وواهب الوجود تلاشى الكل فى انوار جبروتك واضمحل فى اضواء ملكوتك
لا اله الا انت اليك المصير واعلم ان كل واحد من الموجودات العقلية والنفسية والحسية والطبيعية
كما له عشق وشوق الى ذلك الكمال فالعشق يختص بالجواهر العقلية التى هى بالفعل من جميع الوجوه دون
الشوق ولغيرها من اعيان الموجودات التى يتصور فيها الفقد لما فيها من القوة عشق وشوق للارادى
حسية وللطبيعى بحسبه فان كل واحد من الموجودات لما كان له كمال من الواجب لذاته بحسب مرتبته فى الوجود
اقرب منه تعالى كان كماله اتم وكلما كان ابعد كان كماله انقص فان جميع الموجودات ظل من اظلال عنايات الواجب
ظله اذ لو خلا شيء عن ذلك لانطمس ولم يمكن وجوده وتلك العناية والظل يتفاوت بالنسبة الى شدة
القرب والبعد واذا كان كذلك فكل موجود له كمال هو لذاته وطبيعته بادع الى طلب ذلك الكمال المفقود له
فيكون لا محالة عاشق فى حال وجوده لذلك الكمال وعاشق له ومشتاق اليه عند فقده له فالعشق حاصل
للشيء فى حالة وجوده لكماله وفى حالة عدمه عنه واما الشوق فلا يكون حاصلا الا فى حال فقد المحبوب
فلذلك كان العشق ساريا فى جميع الموجودات والشوق غير سار بل يختص بما يتصور فى حقه الفقد
اذا نظرت فى الموجودات وتاملت احوالها وجدتها ينقسم الى ما له حيوة وادراك والى ما ليس كذلك
فالقسم الاول هو الواجب لذاته والعقول المجردة وهى غير منفكة عن العشق اما الواجب لذاته فهو عاشق

الهواء فى الميعان ومناسبته

بالحركة

كمالات الوجود

لذاته معشوق لذاته والجواهر العقلية المجردة عاشقة له واما النفوس الفلكية والانسانية فلها العشق والشوق وقد عرفت بيان ذلك كله واما القسم الثاني وهو ما لا حيوة له ولا ادراك فهو اما نبات او غيره فالنبات له بحسب كل قوة من قواه شوق فله بالنسبة الى القوة الغاذية شوق الى حضور الغذاء عند احتياجه اليه عند استحالة الغذاء الى جوهره ان ينميه ويجعله جزء من جوهره ويزيد في الاقطار الثلثة وكذلك له بحسب القوة المولدة شوق الى احوال فتتد من خلاصة الغذاء لجعله مبدأ لاخر من نوعه كذا باقي القوى النباتية ثم لوازم جميعها حصول الشوق والعشق واما غير النبات مما لا حيوة له فلا يخلو من ان يكون هيولى او يكون صورة او عرضا فالهيولى عشقها للصور ظاهر فانها اذا فاتت صورة من الصور استبدلت بها صورة اخرى على الفور اشفاقا من ملازمة العدم المحض وكذلك الحال في الصور الملازمة لمحالها الغير المنتقلة عنها الى محل اخر وكذلك الاعراض اللازمة بموضوعاتها ومحالها وذلك كله لشوق وعشق لكل واحد منها في طبيعته وذكر الحكماء وجها لميا عاما في ان كل واحد من الموجودات لا يخلو عن العشق فقالوا ان جميع هويات الموجودات كما لم يكن وجودها من ذاتها بل من عللها الفياضة فكذلك كمالاتها مستفادة من تلك العلل التي لها ولما لم يكن تلك العلل قاصدة لايجاد شيء من الموجودات ولا لشيء من كمالاتها وجب في الحكمة الالهية والعناية الربانية حسن التدبير وجودة النظام ان يكون في كل موجود عشق كلي ليكون بذلك حافظا لما حصل له من الكمالات اللائقة به ومشتاقا الى تحصيلها عند فقدانها فيكون ذلك سببا للنظام الكلي وحسن الترتيب الجزئي وهذا العشق الموجود في كل واحد من اعيان الموجودات غير مفارق لها اذ لو جاز مفارقتها لافتقر الى عشق اخر يكون حافظا للعشق الاول عند وجوده ولسترده عند عدمه ويصير احد العشقين معطلا وذلك محال فعلم ان العشق سار في جميع الموجودات واجزائها لا يجوز خلو شيء منها عنه فجميع الموجودات بحسب ما لها من الكمالات اللائقة بها طالبة لكمالات الواجب الوجود لذاته متشبهة به في تحصيل ذلك الكمال فالباري جل شانه وتقدست اسماؤه هو غاية جميع الموجودات ونهاية مراميها فالعشق والشوق سبب وجود الموجودات على كمالاتها الممكنة لها وسبب دوامها وثباتها ولولا العشق والشوق ما امكن حدوث حادث في العالم الجسماني ولا يكون متكون في عالم الكون والفساد وللشيخ الرئيس ابي علي بن سينا رسالة لطيفة في العشق وفي كيفية سريانه في جميع انواع الموجودات واشخاصها خلاصتها ما ذكرناه واذا تاملت ما ذكرناه في مباحث ارباب الانواع واصحاب الاصنام وكيفية تدبيرهم لانواع الاجسام واشخاصها واعتنائهم بها عرفت انهم هم الذين يدبرون تلك الاجسام بانواع التدابير المختلفة فهم على الحقيقة هم العشاق للواجب لذاته وللعالم العقلي ولهم عناية عظيمة بالاجسام التي هي اصنامهم فيدبرونها باحسن تدبير يليق باستعدادها على وجه الحكمة والمصلحة وبهذا المعنى يسقط مباحث سريان العشق في جميع الموجودات العقلية والحسية بل الاصح سريانه الى الموجودات العقلية والنفسية بحسب واما ما ذكروه من عشق القوى النباتية لما هي بصدده من الاعمال والافعال وعشق الهيولى للصورة والصورة للهيولى والاعراض لموضوعاتها فامثال ذلك كله من اثار العناية وحسن التدبير الذي لارباب الاصنام فافهم ويجب ان تعلم ان كل شيء مما في عالم الكون والفساد ما وجد وما سيوجد من اول الابد الى اخره منقوش ومصور في الفلك على ما هو موجود عندنا كل نوع بجميع اشخاصه وهيئاته وكل انسان وفرس وتين وعنب وذهب وفضة وغيرها من باقي اشخاص الانواع منقوش مع جميع احواله من اول النشوء الى الفناء مصور بجميع حركاته وسكناته كما قال الكتاب الالهي وكل شيء فعلوه في الزبر وكل صغير وكبير مستطر وقوله ما اصاب من مصيبة في الارض ولا في انفسكم الا في كتاب من قبل ان نبراها وقوله عنده ام الكتاب وكتاب الله تعالى لا يكون من كاغد وجلد الضان والمعز بل يليق

وله شوق

بجلاله

بجلاله وعظمته فكتبه نوعان احدهما العقول المجردة وثانيهما النفوس المدبرة فالعقول منقوش فيها الروحانيات وينقش في اجسام النفوس اعني الافلاك جميع الجسمانيات وهيئاتها كما قال ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فكل نوع من الانواع العنصرية البسيطة والمركبة مع جميع اشخاصه مصور في الافلاك ومنقوش في كل واحد منها بجميع هيئاته الجسمانية وعدد اشخاص كل نوع وكم شخص يقع في كل نوع في كل دور وغير ذلك من الاحوال التي يمكن وقوعها في الوجود وبالجملة جميع ما يحصل في كل واحد من اشخاص الانواع وما يصدر عن كل واحد منها من دقيقها وجليلها فالكتب الالهية والالواح العلوية منقوش فيها بجميعها لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيه وضبطه كما قال ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها بقي ههنا بحث وهو ان الافلاك اجسام بسيطة متشابهة شفافة خالية عن الالوان وسائر الكيفيات فكيف تتصور فيها الجسم المتصف بالسواد والبياض وسائر الالوان والطعوم والروائح وغير ذلك من الاحوال التي لا يمكن نقشها في الافلاك البسيطة الشفافة والجواب ان الافلاك ابدعت منقوشة ومصورة بجميع الكائنات على الوجه المفصل المذكور وتلك النقوش والتصاوير في سطوحها المقعرة والمحدبة مملوة منها على التناسب والترتيب الموجود ما امكن نقشه فهو منقوش كصورة الانسان والفرس والبعوضة وغيرها من باقي الاشخاص وكذا شكله وتخاطيطه ومقداره وغير ذلك مما يمكن نقشه وهذه الصور والنقوش غير محسوسة لانها في اجرام الافلاك وسطوحها الغير المحسوسة فما يكون فيها يكون ايضا كذلك فيجب ان يكون الصور والنقوش التي في الاجرام الفلكية على ما يليق بحالها واما الهيئات التي لا يمكن تصويرها فيكون منقوشة ومكتوبة على وجه اخر ويكون كل صورة منها جميع احوالها بالخط الالهي اللائق بحال الافلاك على نحو كتابة دساتير الدواوين وما يناسب ذلك والا فالافلاك سطوحها المقعرة والمحدبة مستوية لا هو ولا تقعير فيها لئلا يلزم وقوع الخلاء فلا يدرك تلك الصور بالحواس الظاهرة والذي يدل على ان كل شيء مصور في الفلك بجميع احواله انك ترى الشخص الواحد في النوم على احوال شتى فتراه صغيرا مرة وكبيرا اخرى وشابا مرة وشيخا اخرى وغير ذلك من الاحوال المختلفة والهيئات المتفاوتة

الفصل السادس عشر في مقامات العارفين وكيفية ترقيهم في مدارج كمالاتهم وذكر ما يعرض لهم من الاحوال في درجاتهم الى اخرها

العارف هو الذي حصل له كمال القوة النظرية بالبرهان اليقيني والذوق الكشفي بحيث يشاهد تجرد ذاته عن الجهات في اي حال انشأ فان ترقى عن مشاهدة ذاته الى مشاهدة ما فوقها من النفوس والعقول وشاهد مع ذلك العلة الاولى فهو العارف التام الكامل الذي ليس وراءه مرتبة اخرى وان تيسر له مشاهدة المجردات دون العلة الاولى فهو دون العارف الاول في الكمال وان شاهد تجرد ذاته فحسب ولم يتمكن من الترقي الى مشاهدة المجردات العقلية من النفوس والعقول فهو العارف المتوسط وليس بعده الا مرتبة المحجوبين وهو الكامل في القوة النظرية من جهة البرهان لا غير ولا يستبصر بمشاهدة ذاته ولا بمشاهدة غيرها فهو العارف الناقص المستبصر باليقين البرهاني وهو علم اليقين كما ان المراتب التي قبلها هي عين اليقين ويختص الكمال الالهي والصوفية مرتبة العارف الكامل الذي يشاهد جميع المجردات مع العلة الاولى بحق اليقين والصوفية لا يعتبرون في المعرفة كمال القوة النظرية من جهة البرهان بل يعتبرون كمال النفس بالمشاهدة والعيان فاذا لم يكن البرهان معتبرا كان ترتيب العارفين في الكمال والنقصان والتوسط هو الترتيب الذي ذكرناه بعينه الا ان اخر مراتب العارفين على راي الصوفية هو العارف بنفسه وعلى مذهب الحكماء هو العارف بالوجود من جهة البرهان وعلى المذهبين لا يكون بعدها بين المرتبتين الا مرتبة المستبصر بالعقل الايماني الحاصل لهم بسبب بعض الكاملين وهؤلاء العارفون المذكورون في اي مرتبة كانوا اخص خواص من الملأ الاعلى باصلاح النوع كانوا انبياء ورسلا يصلح الله تعالى بهم البلاد ويرشد الى السعادة الابدية

العباد فان كان المخاطب في اجل مراتب الكمال فهو النبي الاعظم والرسول الاكرم وان كان دون ذلك فهو متوسط
او ضعيف في النبوة بحسب وقوعه في المرتبة الوسطى والاخيرة وان لم يخاطب من الملأ الاعلى باصلاح
النوع فذلك العارف اما حكيم او شيخ من مشايخ التصوف بحسب معرفته واحاطته بالبراهين العقلية
والدلائل الحكمية وعدمه لكن له مرتبة العارفين على ما يقتضيه اصول الحكماء والمتصوفة وما عداهم
فهم المقلدون وارباب العقد الايماني فمنهم طائفتان الزهاد والعباد وقد عرف الشيخ الرئيس الزاهد
والعابد والعارف في كتاب الاشارات فقال المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يختص باسم الزاهد والمواظب
على فعل العبادات من القيام والصيام يختص باسم العابد والمتصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما
لشروق نور الحق في سره يختص باسم العارف وطالب الحقيقة والمعرفة يلزمه ان يعرض عن كل ما يبعده عن مطلوبه
اولا ثم باقبال ما يقربه اليه ثانيا لكن ما سوى الحق من لذات الدنيا وطيباتها لما كان شاغلا ومبعدا عنه
وجب على طالب الحقيقة تركه ثم يلزمه الاقبال على كل ما يعتقد انه يقربه الى مطلوبه من انواع العبادات و
اصناف القربات فاذا ترقى الطالب من مرتبة الزهد والعبادة الى مرتبة معرفة نفسه فهو اول مراتب
المعرفة ثم ان ساعدته العناية الالهية حتى ترقى الى المراتب التي بعدها فهو السعادة العظمى والراحة الكبرى
والعارف في الغالب لابد وان يجتمع فيه الزهد الذي هو الاعراض عما يشغله عن مطلوبه من الامور الدنيوية
في الاول ولا يلزم ان يجتمع فيه الزهد في ثاني الحال بعد حصول المعرفة واما العبادة فلا يلزم ان يجتمع مع
العارف لا في الاول ولا بعد ذلك فقد يكون العارف زاهدا عابدا وقد يكون زاهدا غير عابد وبالعكس
وقد يكون الزاهد خاليا عن العبادة والمعرفة وكذا العابد في الاجتماعات الثنائية ثلثة والثلاثية
لا يكون الا واحدا ويختلف غرض الزاهد والعابد والعارف من الزهد والعبادة مع اتحاد الفعل فان
غرض الزاهد غير العارف من الزهد والعبادة المعاملة فهو بالنسبة الى الزهد يجري مجرى تاجر يشتري
بمتاع الدنيا متاع الاخرة وبالنسبة الى يجري مجرى اجير يعمل عملا لاخذ اجرة هو الثواب وكذلك حكم العابد العبادة
وغرضه من الزهد والعبادة بعينه كغرض الزاهد من غير فرق واما غرض العارف من الزهد في حال
توجهه الى الحق واعراضه عما سواه التنزه عما يشغل سره عن الحق ايثارا للمقصود الذي تممه وغرضه من
الزهد في الحالة التي يكون فيها ملتفتا عن الحق الى غيره التكبر على ما سوى الحق استحقارا لغيره واما غرضه
من العبادة فارتياض همه التي هي مبادي ارادات وعزمات الشهوانية والغضبية وغيرهما وارتياض
ايضا القوى نفسه التي هي الخيال والوهم بجرها بالتعويد عن العالم الادنى الى العالم الاعلى بحيث تصير هذه القوى
مشيعة للنفس عند توجهها الى ذلك العالم وتصير لذلك التشييع ملكة لها وعادة مستمرة لا ينازع النفس
في حال التوجه ولا تزاحمها عند الخلوص الى المشاهدة فحينئذ تخلص النفس الى العالم العقلي والنور الربوبي
مع تشييع جميع ما تحتها من القوى وموافقتها في التوجه الى ذلك العالم واذا عرفت هذه المراتب الثلثة
من الزاهد والعابد والعارف وانقسام العارف الى النبي والحكيم والشيخ فيجب ان تعلم انه لابد من وجود النبي
الذي لا يكمل نظام هذا العالم الا بوجوده ولا يتم الدعوة الى الله تعالى والحث على طلب السعادة الابدية
والتحذير عن الشقاوة السرمدية الابدية واثبات وجود هذا النبي العارف يبتني على مقدمات المقدمة
الاولى ان الانسان الواحد لا يمكنه ان يقوم بجميع امور معاشه دون معاون فانه يحتاج الى الغذاء واللباس
ومسكن وسلاح لنفسه ولازواجه واولاده وخدامه ومن يتعلق به من اقربائه وهذه الامور المذكورة
جميعها صناعية لا يمكن الشخص الواحد ان يتعلمها الا في ازمنة طويلة لا يمكن ان يعيشها فاقدها وان امكن
ان يعيش فبعسر عظيم يكون منغصا فيها ممنوعا عن تحصيل الكمالات العقلية فلابد من وجود جماعة يتعاونون
على تحصيل تلك الصنايع الكثيرة ويتشاركون في اكتساب تلك الحرف المتقنة فيتفرغ كل واحد منهم عن مهم ينفع

صاحبه

صاحبه فيتم المشاركة والمعاونة ويكمل حيوة النوع الانساني وغيره من انواع الحيوانات بمعاوضته
بان يعمل كل واحد منهم عملا اما من جنس عمل صاحبه او من غير جنسه ومعاونته بان يعطي كل واحد منهم الآخر
من عمله عوضا مما اخذه منه من عمله فاضطر النوع الانساني لهذا السبب الى الاجتماع في مكان واحد لاجل
المعاونة والمشاركة اللتين لا يكمل صلاح الخلق الا بهما ويسمي الحكماء هذا الاجتماع تمدنا فكذلك قالوا الانسان
مدني بالطبع بمعنى انه يحتاج في الحيوة ومعيشتها وصلاح دنياه وتحصيل نفسه لاخراه الى هذا الاجتماع
فعقد النوع البشري لهذا السبب في كل مكان ومقام مدنا وبلادا وقرى وضياعا يجتمعون فيها فيتعاونون
على تحصيل الغذاء الجسماني وتوابعه ويتشاركون على اكتساب الغذاء الروحاني الذي هو كمال النفس الناطقة
المقدمة الثانية ان هذا الاجتماع التمدني على البقاء ولا يتم انتظامه الا اذا كان بين الناس معاملة وعدل
لان كل واحد من الناس يشتهي لنفسه جميع المنافع المحتاجة اليها ويتأذى ممن يزاحمه عليها ويدعوه قوة
شهوته وغضبه الى ان يقاتل الناس على تحصيلها ويعاديهم على اخذها منهم ويحمله ذلك على الجور والظلم
والعدوان فيقع بسبب ذلك الهرج والمرج والخلاف الموجب لفساد الاجتماع التمدني واختلال النظام
الاجتماعي الذي يأباه العناية الازلية والرحمة الالهية فاذا كان في ذلك الاجتماع معاملة وعدل يتفق
على صحتهما جميع اهل المدينة تم الاجتماع واستقام النظام ولم يختل امر الاجتماع فلا جرم لابد من معاملة
يصححها عدل وتلك المعاملة والعدل يفتقران الى وضع قوانين كلية يتنوع منها الجزئيات التي لا تنحصر وتلك
القوانين الكلية هي الشريعة التي هي في اصل اللغة مورد الشاربة المتساوين في الانتفاع بها كما تستوي
الجماعة المدنيين في الانتفاع بالشريعة التي هي القوانين الكلية المقدمة الثالثة ان هذه الشريعة
لابد لها من واضع يضع تلك القوانين الكلية ويعين ضوابطها ويقرر قواعدها على ما يقتضيه طبيعة
الوقت والزمان ويوجبه الحركات العلوية والمكان وذلك الواضع هو الشارع الذي يجب ان يكون افضل
البشر واشرفهم ليمتاز عنهم بمزية استحقاق الطاعة في قبول شريعته واستحقاق الطاعة وقبول الشريعة
من هذا الشارع انما يكون عند اختصاصه بايات يدل على ان الشريعة التي وضعها من عند الله تعالى والا
لم يقبل الكافة شريعته ولا يأخذون سننه وتلك الايات هي المعجزات الخارقة للعادات وهي اما ان يكون قولية
او فعلية فالقولية كالانذار بالمغيبات والامور الجزئية الماضية والمستقبلة وكلامه الحكمي في الاخبار
واسرار الوجود واما الفعلية فكالتحريكات والتسكينات العظيمة الصادرة عنه وكذلك الخسف
والزلازل وغير ذلك مما يأتيك بيانه والعوام اطوع للمعجزات الفعلية والخواص اطوع للقولية لكن
الفعلية لا يتم من غير قولية لكن النبوة والمعجزة لا يحصلان من غير دعوة الحق عالم حكيم قادر على
جميع الاشياء فيجب وجود هذا الشارع الفاضل المؤيد بالمعجزات وذلك هو النبي الاكرم الذي اختاره
الله تعالى لصلاح فساد بلاده ولارشاد خواص عباده المقدمة الرابعة ان اكثر العوام الذين
غلبت عليهم الشهوات الجسمانية ولم يظفروا بشيء من اللذات الحقيقية لا يبالون باختلال العدل و
النظام ولا يلتفتون الى اضطراب الشرايع والاحكام النافعة لهم في المبدا والمعاد فلا جرم يقدمون
على مخالفة الشرايع الالهية التي وضعها الانبياء عليهم السلام فاذا كان مكتوبا في الشريعة ان للمطيع مجازاة
على طاعته ثواب وللعاصي على معصيته عقاب بعد الموت فيحملهم رجاء الثواب وخوف العقاب على طاعة
صاحب الشريعة وترك معصيته فوجب ان يكون للمحسن جزاء على احسانه وللمسيء على اساءته والمجازي
هو الله تعالى القادر على مجازات المحسن والمنتقم من المسيء الخبير بكل جليل وحقير مما يبدونه ويخفونه
من جميع احوالهم وافعالهم ووجب ان يكون في شريعته واجبا معرفة هذا المجازي والشارع على كل
مستعد للبحث عن الشريعة ولما لم يكن المعرفة العامية معرفة حقيقية لم يكن يقينية ولا ثابتة في

ان يكون معها سبب حافظ لتلك المعرفة ففرضت عليهم العبادات المذكرة بالمعبود والشارع كالصلوة
والصوم والزكوات وغيرها من انواع العبادات وكررت العبادات عليهم لئلا ينسون في يهملون
مع القرن الاول الذي يلي النبي عليه السلام فعلم من هذه المقدمات ان نظام العالم لا يتم ولا يكمل الا بوجود
النبي فيجب ان يدخل في الوجود بحكم العناية الاولى فانه لو لم يوجد لزم ان يفوت جميع ما ذكرناه من المصالح
فاحتياج الخلق اليه اشد من احتياجهم الى انبات الشعر على الاجفان والحاجبين وتقعير اخمص القدمين
وغير ذلك من المنافع الغير الضرورية فكيف يجوز في العناية الاولى ايجاب هذه الاشياء التي لا
ضرورة اليها واهمال تلك الامور المهمة وقد عرفت ان الممكن الاخس اذا وجد وجب وجود الاشرف
قبله فان قلت المعجزات التي هي خوارق للعادات الدالة على صدق الانبياء كما تصدر عن الانبياء
يصدر عن السحرة والكهنة والمشعبذين فكيف يدل هذه الخوارق على صدق الانبياء مع كون السحرة
والكهنة والمشعبذين مشاركين لهم في ذلك قلت الفرق بين المعجزات الخارقة للعادات الصادرة عن
الانبياء وبين خوارق العادات الصادرة عن غيرهم ان الخوارق الصادرة عن الانبياء امور مقرونة
بالتحدي مع عدم المعارضة واما خوارق العادة الصادرة عن السحرة وغيرهم فانها لم يحصل فيها
هذان القيدان فلا يكون معجزة فخرق العادة فيد يمتاز به النبي عن الامر الذي يفعله من لا يدعي النبوة
وانما شرطوا الاقتران بالتحدي ليخرج عنه الكاذب الذي اتخذ معجزة الانبياء الماضيين حجة لنفسه
فانها غير مقرونة بالتحدي وكذا يتميز بقيد التحدي الخوارق الظاهرة من الانبياء قبل بعثتهم ويتميز
ايضا به الخوارق الصادرة عن الاولياء الذي يسمى كرامات ويخرج بقيد عدم المعارضة السحر و
الشعبذة فانها وان كانت خارقة للعادات مقترنة بالتحدي الا انها معارضة على ان العقل يحكم
بان مشاهدة المعجزات الخارقة للعادات التي هي اثار نفوس الانبياء يدل على كمال نفوسهم وتصديق دعواهم
ولا ينتقض ما ذكرناه بسكان الاطراف الذين يعيشون منتظمي الاحوال من غير نبي ولا شريعة فانا لم ندع ان
وجود النبي والشريعة التي يأتي بها ضروري في حياة الانسان وبقائه بل الذي ادعيناه ان نظام
الاجتماع المدني في المعاش الدنيوي والمعاد الاخروي لا يكمل ولا يتم الا بنبي وشريعة على الوجه الذي
قررناه وذلك القدر يكفي في وجود النبي والشريعة على ان سكان الاطراف لا يخلو منهم معاشهم من سياسات
ضرورية وضوابط كلية وقد ذكر الحكماء رضي الله عنهم عدة من فوايد بعثة الانبياء عليهم السلام
غير ما ذكرناه فمن تلك الفوائد معرفة طبايع الاشياء المكونة على وجه الارض فانه لما كان بعضها
اغذية وبعضها ادوية نافعة وبعضها سمية مهلكة والتجربة لا تفي بمعرفة ذلك الا بعد الازمنة
الطويلة مع ان التجربة ذلك لا يخلو عن ضرر والانبياء يبينون ذلك كله ويميزون بين الاغذية و
الادوية والسموم ويهدون الخلق الى انواع المنافع واصناف المضار بالوحي الالهي والالهام الرباني
ومن ذلك ان الاحكام النجومية التي يشتمل على جملة من المصالح لا يعرف من طريق التجربة اذ التجربة لا تحصل
الا بالتكرارات الكثيرة والادوار العظيمة كادوار الكواكب الثابتة التي لا تفي بها الاعمار القصيرة
فعرفت من جهة النبوة ومن جملة تلك الفوايد ان الافعال الصادرة عن الانسان بحسب مقتضى عقله لا
يكون عبادة لانه كالفعل المعتاد والعادة لا يكون عبادة بخلاف الافعال الذي يأمر بها الانبياء و
والرسل المعظمين في القلوب ومع ذلك لا يكون انواعا لمن يعلمه فان الاتيان بتلك الاوامر عين العبادة
ولاجل ذلك وردت الشرايع الالهية بفعل افعال لا يعرف البشر شيئا من فوائدها ليكون الاثر الحاصل
منها في النفوس اعظم ومن تلك الفوايد ارشاد الخلق الى جميع الصناعات النافعة والحرفة المفيدة الى
صلاح معاش العباد والاستعانة بها على السعادة في المعاد وذلك انما يكون بتوقيف الانبياء

كما قال

كما قال الكتاب الالهي وعلم ادم الاسماء كلها واستخراج هذه الاشياء بالتجارب فيه عسر عظيم فوجب
بما ذكرناه من جميع هذه الفوائد بعثة الانبياء وارسال الرسل لحفظ النظام الدنيوي وتحصيل البقاء
الاخروي على الوجه الافضل الاكمل فقد عرفت مما ذكرناه غرض العارف من الزهد والعبادة وعرفت
ان غرض غير العارف منهما هو حصول الثواب والامن من العقاب ثم ابنياء ان تلك النبوة وفوايدها فيجب
الان ان نذكر غرض العارف ومقصوده فيما يطلبه ثم نذكر بعده احوالهم المترتبة في طريق سلوكهم الى الحق
الاول من ابتداء حركتهم الى النهاية التي هي الوصول الى الله وما يسنح لهم في كل منزل منها فنقول ان العارف
يريد الحق الاول لا لشيء غيره لانه عاشق للكمال الحقيقي فهو لا يؤثر شيئا على عرفانه وعبادته للحق تعالى لذاته
لا لرغبة في الثواب ولا للخوف من العقاب بل لانه مستحق للعبادة فارادة العارف وعبادته له تتعلقان
بالحق الاول لذاته وان تعلقا احيانا بغيره فيكون ذلك التعلق لاجل الحق ايضا كما ذكرنا ان غرض العارف
من العبادة رياضة القوى نفسه ليجرها بالتعويد الى جناب الحق وليس جر القوى الى جناب الحق هو الحق تعالى
بل العارف هو الذي يقصد الحق ويطلبه بالذات وان قصد غيره فبالعرض لاجل الحق تعالى وجمهور الخلق غير
العارفين مقصودهم من الزهد والعبادة ليس هو الحق بل هو الثواب والخوف من العقاب فيكون الحق واسطة
في ذلك والمستحل توسيط الحق مرحوم لانه لم يطعم لذة البهجة فيطعمها بل انسه مع اللذات الجسمانية
والشهوات الظلمانية وقد قيل في الوحي الالهي لداود عليه السلام يا داود من اظلم ممن عبدني لجنة او نار و
لو لم اخلق الجنة والنار لم اكن اهلا لان اعبد واما ذكر درجاتهم المرتبة وما يعرض لهم في كل مرتبة ودرجة
من الاحوال من اولها الى اخرها فهو ان اول درجاتهم المرتبة بحسب حركاتهم هي الارادة فانها المبدأ القريب
للحركة وعلة حصول الارادة تصور الكمال الذاتي الخاص بالواجب لذاته الفائض على كل قابل مستعد بحسب
استعداده مع التصديق بوجوده على طريق الجزم وسكون النفس سواء كان ذلك التصديق اليقيني حاصلا
بالبرهان او بالتقليد فانه يوجب تحريك الطالب لطلب ذلك الفيض فلا جرم كانت الارادة المترتبة
على هذا التصديق هو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني والساكن النفس الى العقد الايماني رغبة في
الاعتصام بالواجب لذاته وبالجواهر العقلية الثابتة التي لا يزول ولا يتغير فهي السبب في حركة النفس
الى العالم العقلي والنور الالهي وغايتها هو ان ينال من روح الاتصال من ذلك العالم بقدر امكانه واستعداده
وقد عرفت في كتاب النفس ان الحركة الارادية الحيوانية لها اربع مبادي مترتبة فالاول هو الادراك
وثانيها الشوق وثالثها العزم المسمى بالارادة الجازمة ورابعها القوى المؤتمرة المنبثة في الاعضاء
وهذه الحركة لما كانت ارادية غير حيوانية كان لها من المبادي ثلثة الادراك والشوق والعزم وهو المسمى
بالارادة دون الحركة الرابعة الذي هو ايتمار القوى المنبثة في الاعضاء المختصة بالحركات الجسمانية
التي لا يوجد في الحركات الارادية المذكورة فاذا حصلت الارادة الجازمة للمريد الطالب للترقي في درجات
الكمال وجب عليه الرياضة التي هي في اللغة عبارة عن منعها عن الاقدام على الحركات الغير المرضية و
تعليمها للحركات المرضية وصيرورتها ملكة مستقرة وعادة مستمرة وهي في الانسان عبارة
عن طاعة القوى الحيوانية التي هي مبدأ الادراكات والافاعيل للقوة العاقلة بحيث تصير ذلك
ملكة ثابتة اذ لو لم يكن القوى الحيوانية صادرة عن احكام القوة العاقلة كانت بمنزلة بهيمة غير
مرتاضة تطلب ما تشتهي بحسب التخيل والتوهم المتصور او بحسب ما ادته الحواس الظاهرة اليها وتحرك بذلك
السبب حركات مختلفة بحسب اختلاف شهوتها وغضبها وتستخدم القوة العقلية في تحصيل مرادها فيحنئذ
تسمى نفسا امارة بالسوء فيكون مخدومة للعقل المطيع لها عن غلبة اضطرارا بخلاف ما اذا كانت القوة
العقلية قوية قاهرة لتلك القوى الحيوانية ومنعتها عن التخيلات الفاسدة والاوهام الكاذبة والاحساسات

الرابع وغير ذلك من الافعال والاحوال المثيرة للشهوة والغضب وجعلها بكثرة الذكر والتدريج مطيعة
للعقل العملي منقادة الى اوامره منتهية عن مناهيه فيكون القوة العقلية حينئذ نفسا مطمئنة بصدور عنها
الافعال والاقوال على الوجه الاصوب متفقه غير مختلفة المبادى فيكون القوى الحيوانية كلها مطيعة و
مؤتمرة باوامرها ويكون بين هاتين الحالتين حالات اخرى مختلفة بحسب غلبة القوة العقلية او الحيوانية فاذا
منعت القوة العاقلة القوة الحيوانية عن هواها وغضبها ثم ندمت بعد ذلك فلومت نفسها سميت نفسا
لوامة فعلم من هذا التقرير ان رياضة النفس هو نهيها عن هواها وامرها بطاعة العقل والرياضات تختلف
بحسب اختلاف الاغراض العقلية فمنها الرياضات العقلية التي ذكرها الحكماء في الحكمة العلمية والعملية و
منها الرياضات السمعية التي وردتها الانبياء والائمة وهي المسماة بالعبادات الشرعية واما رياضات العارفين
فهي ادق جميع انواع الرياضات واغمض اصنافها لان حاصل رياضاتهم وغايتها ارادة وجه الله تعالى
وطلب رضاته دون غيره من الموجودات ومنع النفس عن الالتفات الى ما سواه تعالى واجبارها على التوجه
اليه حتى يصير الاقبال عليه والانقطاع عن غيره ملكة ثابتة لها وانت اذا تاملت انواع الرياضات
واصنافها وجدتها داخلة في هذه الرياضة من غير عكس اذا عرفت هذا فاعلم ان الغاية القصوى
من الرياضة هو تحصيل الكمال الحقيقي الذي لا يحصل الا بحصول امر وجودي وهو الاستعداد الذي يشترط
في حصوله زوال المانع والموانع اما ان يكون من داخل واما ان يكون من خارج فصارت الرياضة موجهة
الى اغراض ثلثة الاول تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار وهو ازالة الموانع الخارجة والثاني تطويع
النفس الامارة للنفس المطمئنة عند توجه النفس المطمئنة الى العالم العلوي ينجذب معها التخيل والتوهم مع تشييع
ساير القوى البدنية وهو ازالة الموانع الداخلة التي هي الدواعي الحيوانية والثالث تلطيف السر وهو عبارة
عن تنبه النفس للانتقاش بالصور العقلية وقبولها للاشراقات العلوية بسرعة وهو تحصيل الاستعداد وهذه
الاغراض الثلثة تعين عليها امور اما الغرض الاول فتعين عليه شئ واحد وهو الزهد الحقيقي الذي هو عبارة
عن التنزه عما يشغل السر عن الحق تعالى والغرض الثاني فتعين عليه ثلثة اشياء الاول العبادة المقرونة
بالفكر لان العبادة البدنية بجعل البدن تابعا للنفس فاذا كانت النفس مع ذلك منصرفة الى الجناب الاعلى
بالافكار الصافية الصافية عن شوائب المحسوسات صار الانسان الذي هذه مقبلا على الحق بالكلية والا
فالعبادة اذا خلت عن الذكر والفكر كانت وبالا عليه كما قال الكتاب الالهي فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم
ساهون فاذا كانت العبادة مقرونة بالفكر والذكر صارت تلك العبادة رياضة لهم العارف وقوى
نفسه لتجوهرها بالتعويد عن العالم السفلي الى العالم الاعلى الربوبي الثاني من المعينات الالحان الموسيقية
فانها لا محالة مؤثرة في جواهر النفوس فهي معينة على هذا الغرض بالذات وبالعرض اما بالذات
فلان النفس عند سماع الالحان المناسبة يقبل عليها بالكلية منتهجة منها فيتعطل عن استعمال القوى
البدنية الحيوانية فيتخلص النفس الى الجناب الاعلى واما اعانتها بالعرض فلان الالحان الموسيقية يوقع الكلام
المقارن لها من المنظوم والمنثور موقع القبول من الاوهام لما فيها من المحاكات المائلة اليها النفس
بالطبع وذلك الكلام المقارن لتلك الالحان اذا كان من اشعار المتالهين وكلام المستبصرين حاثا على
تحصيل الكمال الانساني وطلب العالم الروحاني فان النفس حينئذ تصير مشتاقة منتبهة لتحصيل اسباب
السعادات فيقهر جميع القوى الشاغلة ويجعلها مطيعة لها الثالث من المعينات نفس الكلام الواعظ
الذي يفيد التصديق الاقناعي فيما ينبغي ان يعمل في امر المعاد واحوال السعادات فان ذلك يجعل النفس
مستقصة منتبهة قاهرة للقوى الحيوانية فاذا انضم الى الكلام الواعظ اربعة امور كان ابلغ
في النفع الاول ان يكون الواعظ ذكيا لان ذكاته تؤكد صدقه بخلاف ما اذا كان الواعظ غير متعظ

يوعظ

يوعظ نفسه فانه لا ينفع الغير لتكذيب فعله قوله والامور الثلثة الباقية فانها تعود الى نفس القول
فواحد منها تعود الى اللفظ وهو ان يكون بليغا وهو الواضح الدلالة على كمال المعنى المقصود بحسب واحد
منها تعود الى هيئة اللفظ وهو ان يكون بنغمة رخيمة لينة فان ذلك يعد النفس الى سرعة القبول كما ان النغمة
الشديدة يعدها للامتناع عن القبول ولكل صنف من النغمات المناسبة تاثير خاص يناسب صنفا من
الهيئات النفسانية ولذلك كان اطباء النفوس وخطباؤهم يعالجون بها الامراض النفسانية وواحد منها
يعود الى المعنى وهو ان يكون مؤديا الى التصديق النافع لمن يحفظ في سلوكه واما الغرض الثالث فتعين عليه
امران الاول الفكر اللطيف وهو الذي يكون معتدلا في الكم والكيف وعند اعتدال البدن في الماكل والمشارب
وغيرهما من الاحوال البدنية الشاغلة عن الادراكات العقلية فان امثال هذه الافكار يفيد النفس
هيئة نورانية يعدها لادراك مطلوبها على الوجه الاسهل الامر الثاني العشق العفيف الذي منبعه مشاهدة
شمائل المعشوق لا سلطان الشهوة فانك قد عرفت العشق الحقيقي الذي للعلة الاولى والجواهر العقلية والنفسية
وما علاه من انواع العشق فمجازي ينقسم الى نفساني مبداه مشاكلة نفس العاشق لنفس معشوقه في الجوهر
وهذا العشق سببه اعجاب العاشق بشمائل المعشوق التي هي اخلاقه واوصافه لانها اثار صادرة عن النفس
والى حيواني مبداه شهوة وطلب لذة حيوانية وهذا العشق سببه اعجاب العاشق بصورة معشوقه
وتخطيط اعضائه وشكله ولونه وغير ذلك من الاحوال البدنية الذي توجبها استيلاء النفس الامارة
بالسوء المستخدمة للنفس الناطقة وهو المعين على الفجور في الغالب واما العشق النفساني المذكور فهو العشق العفيف
وهو الذي يجعل النفس لطيفة شديدة الشوق كثيرة الوجد ذات لين ورقة معرضة عما سوى المعشوق
مقبلة بجملتها عليه وذلك موجب لانقطاعها عن جميع الشواغل البدنية واقبالها على الامور الربانية الحقيقية
فاذا بلغ السالك الى هذا الحد من الرياضة ووصل الى هذا المقام بالمجاهدة عنت له خلسات من اطلاع نور
الحق لذيذة جدا كانها بروق تومض اليه كما قال الله تعالى يكاد سنا برقه يذهب بالابصار من شدة الخطفات
وقوة اللمعان ثم يخمد عنه زمانا ويسمي هذه البروق واللوامع عند الصوفية اوقاتا هكذا ذكره الشيخ
الرئيس في الاشارات وذكر الشارح انه لاحظ في تسميته بالوقت قوله صلى الله عليه وسلم لي مع الله
وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل واقول ان هذه الحالة العارضة له عليه السلام الذي
سماها بالوقت يجب ان يكون غير هذه الحالة المسماة عند الصوفية اوقاتا فان الحالة التي لا يسعه فيها ملك
مقرب ولا نبي مرسل حالة عظيمة شريفة في الغاية لا يسع النفس فيها غير الحق واما الحالة الثانية فهي اول
مرتبة الوجد انها في مرتبة المبتدئين الحاصلة لهم في اقل زمان فكيف يكون هي هذه الحالة التي كادت ان تكون
اخر مقامات السالكين بل هذه الحالة التي هي البوارق واللوامع الاليق ان يكون هي الاوقات المشار
اليها بقولهم الوقت سيف قاطع وهي اول درجة الوجدان الحاصل بعد حصول شئ من الاستعداد المستفاد
بالارادة والرياضات المذكورة ولا يزال هذه الانوار البرقية والخطفات الالهية تتزايد الاستعداد
ويكثر عليه كلما امعن في الارتياض فاذا توغل فيها فربما يغشاه في غير وقت الارتياض ويكون
في هذه الحالة تطرا عن غيره وسكونه عن حيزه بحيث انه كلما لمح شيئا من العالم الجسماني يرجع عنه
الى العالم الروحاني متذكرا بعض احواله فيغشاه عاشق فيكاد يرى الحق في كل شئ الا انه ربما تزعج
احيانا عند معافصة هذه الانوار العقلية عن هجومها فاذا دام توالها بدوام الرياضة زال عنه
الانزعاج ثم ان الرياضة اذا طالت بهذا السالك واتصل استمرارها وبلغت به مبلغا ما تثبت
تلك الانوار الخاطفة والبوارق اللامعة احيانا وعند ثبوتها تسمى السكينة قال الله تعالى هو الذي
انزل السكينة في قلوب المؤمنين الآية ويدوم حينئذ ابتهاجه بذاته واستمتاعه بها وبما فوقها

ثم لا يزال دوام السكينة واستمرار الرياضة به الى تمامها فاذا تمت رياضة العارف ووصل الى
المطلوب به من الاتصال بالجواهر العقلية فيستغنى عنها بعد ان يصير سره كمرآة مجلوة تحاذي به
شطر الحق فيتوالى عليه اللذات العقلية والمسرات الروحانية ويفرح بنفسه لما حصل منها من آثار الحق
فيكون له نظران نظر الى الحق ونظر الى نفسه هو لذلك متردد ثم لا يزال الفيض متواليا عليه ثابتة لديه
الى ان يغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة للحق لا من حيث هي متنقشة
مترتبة به وهذه الملاحظة لا تنافي غيبة النفس عن ذاتها وملاحظتها جناب الحق وهذه الملاحظة الثانية
التي ذكرنا انها ملاحظة للنفس من حيث هي مترتبة بالحق تعالى فهي مبتهجة بذاتها وهذا الابتهاج وان كان
شبيه للحق الاول هو اعجاب بالنفس متوجه اليها فيكون السالك متوجه الى نفسه تارة والى الحق اخرى فيكون
لذلك مترددا ويحسن لنا هذه يكون متوجها الى الحق بالكلية الا انه يلحظ نفسه من حيث هو لاحظ
المتوجه اليه وملاحظته المتوجه اليه يستلزم ملاحظة المتوجه فهي غير منفكة عنها فتكون
ملاحظة مجازية وهذه المرتبة اخر درجات السلوك الى الحق تعالى وهي درجة الوصول التام وقد تبقى
بعدها الا درجات السلوك فيه تعالى وهي تنتهي عند المحو والفنا وتحقيق هذا ان عظماء الصوفية
يزعمون ان تكميل الناقصين انما يكون بامرين احدهما تخلية وتزكية وهو خلو القلب عما سوى الله وهو
امر سلبي قد تقدم ذكره وثانيهما تحلية وهي تحلية القلب بالامور الوجودية التي هي نعوت الالهية و
صفات الربوبية وهي ليست باقل من درجات التخلية عن الاخلاق الذميمة العائدة الى الاوصاف العلية
وتفصيلها على سبيل الاجمال ان العارف اذا تخلى عما سوى الله وانقطع عن نفسه ثم اتصل بالحق تعالى
فانه يرى كل قدرة مستغرقة في القدرة الالهية المتعلقة بجميع المقدورات وكذلك كل ارادة
وعلم مستغرق في ارادته وعلمه المحيط بجميع الاشياء وبالجملة كل وجود وكمال للوجود وهو صادر عنه
وقاهر له ومحيط به ومشتمل عليه فيصير الحق تعالى بصر هذا العارف وسمعه ويده ورجله
وقدرته كما جاء في الخبر كان لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته صرت بصره الذي
يبصر به وسمعه الذي يسمع به ويده التي يبطش بها وكذلك في جميع النعوت والاوصاف فيصير
السالك العارف حينئذ متخلقا باخلاق الحق ويشاهد بكثرتها بالقياس الى الموجودات الممكنة و
اتحادها بالنسبة الى المبدا الكل الواحد من جميع الوجوه فانك قد علمت فيما قبل ان علمه وقدرته
وارادته وغير ذلك من الصفات الاضافية عين ذاته وان الوجود الذاتي انما هو له دون غيره
من انواع الممكنات فيعلم من ذلك انه ليس في الوجود صفات مغايرة للذات وليس هناك ذات يوصف
بالصفات بل الكل شي واحد لا شي غيره فاذا انتهى السالك الى هذا المقام لم يبق هناك واصف
ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف ولا معروف ويسمى هذا المقام مقام الاتحاد
والوقوف ويجب ان تعلم ان غرض العارف من المعرفة اذا كان نفس العرفان فليس عند عظماء هذه الطائفة
من الموحدين لا رادته مع الحق غير الحق تعالى فان العرفان غير المعروف لا محالة فيكون نحا له كحال
المتخ برتبة ذاته وان كان الحق وان كان غرضه من المعرفة نفس الحق الاول وغاب عن نفسه فقد غاب
عن العرفان الذي هو عبارة عن حالة ذاته فهذا العارف هو الواجد للعرفان كانه لم يجده بل يجد المعروف
لا غير فهذا هو العارف المحقق الواصل الى ذات الحق الاول تبارك وتعالى وهي اخر درجة الوصول
الى الحق ولم يبق بعدها الا درجات السلوك فيه وهي درجات التحلية بالامور الوجودية التي هي
الاوصاف الالهية وهذه الدرجات متناهية بالنسبة الى قوى السالكين من البشر لان اخرها هو
الفنا في التوحيد فهو الاتصال التام بالحق والسلوك فيه والاستغراق في مشاهدته مع الغيبة

عن الشعور

عن الشعور بذاته غير متناه بالنسبة الى شدة نوريته الغير المتناهية ولا يمكن التعبير عن هذه الدرجات
العظيمة والمراتب الجليلة لكون العبارات انما هي موضوعة للمعاني المقصورة لارباب اللغات بالقوى البدنية
الخيالية والوهمية المخزونة في الحافظة المتذكرة وهذه الدرجات لا يمكن ان يصل اليها الا السالك الغائب
عن ذاته لاستغراقه بالحق فكيف يمكن ان يعبر عنها بالعبارات اللفظية المحتاجة الى الالات الجسمانية والقوى البدنية
في وضع الالفاظ لتلك الدرجات والتعبير عنها بالعبارات محال وما احسن ما عبر الشيخ الرئيس عن هذا بقوله
فانه لا يفهمها الحديث ولا يشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن احب ان يتعرفها فليتدرج
الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين الى العين دون السامعين للاثر فان
ما يمكن ان يعاين بعين اليقين لا يمكن ان يعاين بعلم اليقين المفتقر ادراكه الى القوى البدنية والالفاظ
اللغوية وبعض الحكماء والصوفية يجعل مراتب الوصول ثلثة لان السالك اذا قطع العلائق البدنية و
الشواغل الحسية وداوم على الذكر الدائم زمانا فاتيه البوارق والخواطف ويتوالى عليه حتى يكثر عليه
ورودها ثم تثبت وتصير سكينة ولا يزال في الزيادة حتى يصل الى المرتبة الثانية وهي الحرف وهي
مشاهدة النفس مجردة عن جميع الاقطار والجهات ثم لا يزال في الترقي والازدياد حتى تبلغ المرتبة الثالثة
وهي الطمس اي انطماس النفس في الانوار المجردة ومحوها فيها وانت لا يخفى عليك هذه المراتب الثلثة بعد
احاطتك بما ذكرناه من قبل وذكر الشيخ الالهي في حكمة الاشراق بعد ان ذكر اصناف الانوار الواردة
على اخوان التجريد ان اعظم الملكات الحاصلة للسالكين ملكة موت ينسلخ النور المدبر عن الظلمات البدنية
انسلاخا غير خال عن بقية علاقة الا انه يبرز الى العالم العلوي في النور الربوبي ويتعلق بالانوار
المجردة العقلية وحينئذ يرى جميع الحجب النورية بالنسبة الى انوار الانوار كانها شفافة ويصير كانه
موضوع في النور المحيط ولهذا المقام عبر عنه احكاه افلاطون وهرمس وكبار الحكماء عن انفسهم وكذلك
صاحب هذه الشريعة وغيرهم من المنسلخين عن النواسيت وذكر في المطارحات ان السلاك حصلت لهم في حال
التعلق البدنى انوار ملذة في غاية اللذة من افاضات الجواهر العقلية فللمبتدى نور خاطف وللمتوسط نور ثابت
وللفاضل نور طامس ومشاهدة علوية ثم ذكر ان بعضهم توهم ان حصول هذه الانوار المذكورة و
غشيانها انما هي لاتصال النفس بالحق الاول تعالى وانت فقد عرفت بطلان الاتحاد المذكور اللهم الا ان يعني به
حالة روحانية يليق بالمفارقات العقلية كما ذكرناه قبل من غير ان يفهم منه اتصال جرمي وامتزاج
جسماني وبطلان احد الهويتين وتوهم الحلول نقص وجهل الا ان يعني به امر اخر وهو ان النفس وان لم يكن
في البدن فبينها وبينه علاقة شوقية شديدة فهي لذلك تشير الى البدن بانا حتى ظن اكثر الخلق ان الانسان
هي ذواتها النسيانها انفسها كما قال ان الله يحول بين المرء وقلبه وقوله نسوا الله فانساهم انفسهم الاية و
اذا كان كذلك فيمكن ان يحصل لبعض النفوس مع الحق الاول علاقة شوقية عشقية نورية بحيث يحكم عليها
شعاع طامس منه يمحو عنها الالتفات الى غيره تعالى فحينئذ تغيب عن ذاتها وغيرها ما عدا الحق فيشير الى
الحق بانا اشارة روحانية فيستغرق في الاثبات في النور الاول القاهر الغير المتناهي شدة والفاضل منهم
هو الذي يصير بدنه كقميص يخلعه تارة ويلبسه اخرى فان شاء عرج الى عالم النور المحض وان شاء ظهر في
اي صورة اراد واما القدرة الحاصلة لاخوان التجريد من خوارق العادات فسببها شروق الانوار
عليهم من العالم الاعلى فان الحديدة الحامية بكسوها مجاورة النار هيئة الاحراق والاضاءة فكذلك
النفس الناطقة من عالم الملكوت اذا حصلت لكمال العقلي واستعدت بما اكتسبته من المناسبة بشروق
الانوار القدسية واكتست لباس النور والبهاء اثرت في هذا العالم تاثيرات مختلفة في الكم والكيف
بحسب قبولها لاثارها العالم فيتوجه الى الشي فيحصل ويشير فيوجد ويتصور فيقع على حسب ماتصورته

ولنذكر شمة مما يصدر عن اخوان التجريد من خوارق العادات فاعلم انه قد يشاهد من الانبياء والاولياء افعال واقوال خارقة للعادة كحصول زلازل وطوفانات وهلاك امة واستنزال العقوبات و استسقاء العطشى واستشفاء المرضى وطاعة عجم الحيوانات وخضوعها لهم وغير ذلك من انذاراتهم بالامور الغيبية وغيرها ولنقدم لذلك مقدمة فنقول انك قد علمت ان النفس الناطقة المتعلقة بالبدن غير منطبعة فيه مع كون البدن خاضعا لها ثم الاوهام مؤثرة في كثير من الاشياء فان الماشي على جذع شديد الارتفاع قليل العرض لا يزال وهمه بخوفه من السقوط الى ان يتم انفعاله عن تصور وهمه و تخويفه فيسقط ولو كان على قرار من الارض لم يكن ذلك وكذلك التوهم قد يغير مزاج البدن اما دفعة او على التدريج فينقبض روحه الحيوانية تارة وينبسط اخرى ولذلك يصفر لونه ويحمر حتى انه ربما يؤدي هذا التغير الى مرض البدن الصحيح وصحة البدن السقيم فالامزجة لا محالة متاثرة من الاوهام العامية او باوهام مؤثرة في بدو الفطرة تاثيرا شديدا او مؤثرة على سبيل التدريج بالرياضات واذا كان الامر كذلك فلا يبعد ان يكون لبعض النفوس قوة الاهية يتجاوز تاثيرها الى غير بدنها من الاجسام فيكون تلك النفس لشدة قوتها كانها نفس للعالم مدبرة له فيطيعها الاجسام العنصرية طاعة بدنها فكما كانت النفس مؤثرة في بدنها بكيفية مزاجية مباينة الذات لها فكذلك يكون مؤثرة في جسم العالم لا سيما وقد علمت ان الاجسام العنصرية وغيرها مطيعة للمجردات وكلما ازدادت النفس تجردا و تشبها بالمبادي العقلية ازدادت قوة في ذاتها ومشاهداتها وتاثيرا في غيرها واذا كانت النفس لها التاثير في الامزجة والكيفيات التي هي مبادي الكون والفساد في هذا العالم فيكون لها التاثير فيه ايضا بكثير من الغرايب وجملة من العجايب خصوصا في بعض الاجسام التي يصير اولى بها لمناسبة له مع بدنه كملاقات ومجاورة ومقابلة او غير ذلك فان قلت كيف يجوز صدور هذه الاشياء عن النفس و العلة لا يقتضي ما ليس موجودا فيها قلت قد علمت انه لا يلزم ان يكون كل ما صدر عن علة موجودا فيها فان الشعاع مسخن وليس هو في نفسه بحار فلا تتعجب من وجود نفس حصل لها هذه القوة فيؤثر في غير بدنها من الاجسام المباينة لبدنها ويتعلق بابدان اخرى غير بدنها فيؤثر في قواها كتاثيرها في قوى بدنها نفسها خصوصا اذا حصلت ملكة قهر القوى البدنية بسهولة فيسهل عليها قهر القوى البدنية من بدن غيرها وقد يحرك امثال هذه النفس اجساما يعجز عن تحريكها كثير من الناس وانت اذا طربت طربا روحانيا ربما تعمل اعمالا تعجز عنها عند زوال الطرب فكيف بنفس استضائت بالانوار الشارقة والعقول المفارقة وطربت باهتزاز علوي ووجد نوري واتصال الافق المبين ذي قوة عند ذي العرش مكين تحركت حينئذ بما يعجز عن كثير من النوع ومن جملة ما يصدر من العارفين من الغرايب امساكهم عن الطعام مدة يعجز عنها الاكثر لان الامساك عن الطعام قد يعرض بسبب عوارض لها بدنية كما في الامراض الحادة او نفسانية كالخوف الشديد وذلك يدل على ان الامساك عن الطعام مع وجدان العوارض الغريبة ليس بمحال لاشتغال النفس عن البدن بالامر الوارد عليها وجذب قواها معها فانك قد عرفت ان الهيئات النفسانية والبدنية صاعدة ونازلة عائدة الى كل واحد منهما الى الاخر فاذا انجذبت النفس الى جانب انجذبت قواها معها فيرى الانسان الخايف خوفا شديدا يعجز قواه عن الافعال التي كانت يقدر عليها عند عدم الخوف فاذا كان انجذاب النفس الى عالمها العلوي جذبت معها القوى البدنية فحينئذ يتعطل الافعال الطبيعية المنسوبة الى النفس النباتية كالغاذية وتوابعها والنامية والمولدة فيبقى المواد المحمودة محفوظة فلا يتحلل منها اكثر مما يتحلل من غيرهم من المرضى الذين يعيشون زمانا دون غذاء من خارج مع كثرة تحلل الرطوبات بسبب الحرارة العرضية التي فيهم فان قلت الفرق ظاهر بين الامساك بسبب الامراض الحادة وبين غيره فان

القوى

القوى الطبيعية في الامراض الحادة تجد من المواد الردية ما يتغذى به فيكون بدلا لما يتحلل من المريض ولما في الخوف وساير المواضع فغير واجدة لما يتغذى به فامكان الامساك في المرض لا يدل على امكان الامساك في غيره من المواضع قلت المقصود من ذكر هذه الصور التي يقع بسببها الامساك عن الطعام متى تعرض امكان الامساك عن الطعام وعدم امتناعه واختلاف اسباب وجود الامساك غير قادح فيما قصدناه من امكان ثبوته وذلك هو الغرض المقصود ومن خوارق العادات الانذارات والاخبارات عن الامور الكائنة في الماضي والمستقبل فان الانسان قد يطلع على الغيب في كثير من الاحوال حالة النوم فيكون اطلاعه عليه في غير تلك الحال ممكنا ما لم يقم على امتناعه دليل اما ان الاطلاع على الغيب حالة النوم واقع فيدل عليه التجربة بما نشاهد ونسمع من صحة منامات الغير وبما نجد من نفسه من ذلك وصحة الانذارات بالامور الغيبية الواقعة في الماضي والمستقبل يدل على عالم بالجزئيات كلها وليس هذه العلوم للنفوس البشرية بذاتها والا لما غابت عنها ابدا وليس لها ذلك بحسب القوى الخاصة بها والا لما امكن تخلفها عنها في وقت ما وقد تخلف فذلك انما هو لها لاتصالها بالعالم النفساني الفلكي المنتقش بجميع الكائنات الجزئية والكلية فانك قد علمت ان للافلاك نفوسا مجردة عن المادة ولها ارادات كلية وجزئية ولها شيء شبيه بقوتنا النظرية واخرى بالعملية ولها علوم كلية حاصلة لها عن الجواهر العقلية ولها حركات جزئية وعلوم بلوازم حركاتها وللكائنات ضوابط معلومة كما عرفت تقرير ذلك وبسطه فيما مر وللنفوس البشرية ان يرتسم بها عند حصول الاستعداد وزوال المانع فان النفوس الناطقة ليس بينها وبين المبادي العقلية حجاب بل حجابها شواغل الحواس الظاهرة والباطنة كما عرفته وللانسان المستعد للانتقاش بنقوش الكائنات التي في النفوس الفلكية سبيل الى تخفيف العوايق وتقليل الشواغل بالرياضات والمجاهدات فيتصل امثال هذه النفوس احيانا بالنفوس الفلكية في حال اليقظة كاتصال غيرها في حال النوم فيحصل لها العلم بالكائنات الماضية والمستقبلة كما فصلناه فيما تقدم واذا عرفت ان النفس وقوى البدن متنازعة متجاذبة فكلما انجذبت النفس الى شيء من القوى البدنية اشتغلت عن باقي القوى الاخرى وكذا اذا توجهت الى جانب القدس اشتغلت عن البدن وقواه حتى ان المتوغل في الافكار يتحير جميع قواه ويتعطل عن ادراكاتها ولما كان الحس المشترك هو الذي ينطبع فيه مثل جميع المحسوسات الظاهرة فيحس مشاهدة كيف ما كان الارتسام من اسباب ظاهرة خارجة او من اسباب داخلة كما يعرض للمصروعين والممرورين من مشاهدة صور واشيا لا وجود لها في الخارج والا لشاهدها كل سليم الحس وليست معدومة فان المعدوم لا يمكن ان يشاهد احد فهي من اسباب داخلة وهي القوة المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال او من سبب مؤثر في سبب باطن كالنفوس التي تبادي الصور بسبب المتخيلة القابلة لتاثيرها الى الحس المشترك فالقوة المتخيلة المتصرفة في خزانتي الخيال والوهم ينتقش الحس المشترك في حال تعطل الحواس الظاهرة بما فيها من الخزانتين من الصور والمعاني كما كانت المتخيلة تنتقش في بعدنا التخيل والتوهم من الحس المشترك كما يكون بين المرايا المتقابلة من انطباع ما في كل واحد منهما في الاخر وانما لم يدم انتقاش الحس المشترك من القوة المتخيلة لشيئين احدهما عقلي وهو يشغل الفاعل الذي هو المتخيلة عن النقش لاشتغالها في خدمة النفس واتباعها لها في الافكار والاحوال وثانيهما حسي ظاهر يشغل القابل الذي هو الحس المشترك فاذا قل احد الشاغلين العقلي والحسي وسكن فربما عجز الشاغل الاخر عن الضبط اما سكون الشاغل الحسي فكما في النوم فان سكون الحس الظاهر الذي هو احد الشاغلين فيه ظاهر واما سكون الشاغل الثاني العقلي فيه فلان القوى الطبيعية اذا توجهت في حال النوم الى اصلاح امر الغذاء وهضمه وطلب الراحة فيجذب النفس الى جهتها لامرين الاول ان النفس لو اشتغلت بالحواس الاهية لم تجذب الى جهة القوى لتابعتها

تلك القوى فاشتغلت عن تدبير البدن واصلاح امر الغذا فاختل امر البدن والنفس بالطبع مجبولة
على تدبيره فيجب انجذابها اليها عند النوم والامر الثاني ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة لكون النوم
من الاحوال العارضة للحيوان لاجل تدبير بدنه واصلاح احواله والنفس في حال المرض مشتغلة بمعاونة
القوى الطبيعية فهي غير متفرغة لفعلها الخاص بها الا اذا عادت الصحة اليها فاذا سكن هذان الشاغلان
في حال النوم فيقوى سلطان المتخيلة على نقش الحس المشترك الذي لا مانع له عن قبول النقش فينقش فيه
الصورة المرتبة على سبيل المشاهدة ولهذا لا يخلو النوم عن رؤيا لكن النفس لا تحفظه احيانا واما
سكون الشاغل الثاني العقل فكما اذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض فان النفس تنجذب بالكل الانجذاب
الى جهته وذلك الانجذاب شاغل لها عن الضبط الذي لها فحينئذ يضعف احد الضابطين ويقوى المتخيلة
على نقش الحس المشترك بالصور والمعاني التي في الخزانتين يضعف احد الضابطين المذكورين وكلما كانت النفس
اضعف كان انفعالها عن المحاذيات اكثر وكلما كانت اقوى كان انفعالها اقل وكان ضبطها للحاس اشد فلم يمنعها
الاشتغال ببعض القوى البدنية كالشهوة مثلا اشتغالها بغيرها كالغضب فان النفس القوية يكون اشتغالها
عما يشغلها عن فعل آخر اقل وينفصل منها لذلك الفعل الآخر فضلة اكثر فاذا كانت مع ذلك مرتاضة كانت
احترازها وتحفظها عما يبعدها عن مطلوبها ويقربها منه اقوى فالنفس الناطقة لا مانع لها عن الاتصال
بعالمها الا استغراقها بتدبير البدن والتصرف فاذا خففت العلاقة البدنية بالرياضات والمجاهدات
سهل عليها الاتصال بذلك العالم الروحاني فامكان اتصال البعض للنفوس بعالمها اما لقوة لها في اصل
الفطرة كما للانبياء عليهم السلام فانهم لقوة نفوسهم لا يكون اشتغالهم بالامور البدنية مانعا لهم عن
الاتصال بذلك العالم المفيض للعلم الغيبي لا يقظة ولا نوما واما لقوة مكتسبة كملكة الاولياء الحاصلة لهم
بالاكتساب والرياضات واما لضعف ضروري في العايق كالنوم الضروري او لضعف فطري في
العايق كما يكون فيمن ضعفت آلته البدنية فان امثال هذا الشخص يكون اشتغال النفس التي له بتدبير بدنها
قليلا فتتوفر فيها الجانب الآخر او يكون الضعف في العايق لا فطري ولا مكتسب كالمحرورين والمبرسمين
الذين غلبت المرة السودا على امزجتهم الاصلية وكذلك المصروعين فان هؤلاء يخبرون عن الامور
الغيبية وكثير من الاحوال وقد يكون الاتصال كسبيا بامر آخر غير ما ذكرناه كما يستعين بعض المتكهنين باشيا
يحصل منها للخيال وقفة وللحس حيرة فيستعد النفس لتلقي المغيبات لان العايق البدني قد ضعف كما يحكى
عن بعض مشايخ الترك انه يستعين على ادراك الامور الغيبية بحركة سريعة ودوران شديد لا يزال
يلهث فيها حتى يقرب من السقوط ويغيب عن الحس فحينئذ يتراءا له الامور الغيبية فينطق بها ويحفظه
الحفظة المرتبون لذلك ليبنوا عليه احوال معاشهم الدنيوي ومعادهم الاخروي وهذا لا يخلو عن
ضعف فطري وقد يستعين بعض المتكهنة برقص وتصفيق وتطريب مع تدوير الرؤس زمانا لتلقي
الغيب والنساء والصبيان وغيرهما من ارباب الآلات الضعيفة قد يستنطقون باشياء محيرة للبصر
بشفيفها والمرعشة له بترجرجها كالبلور المضلع او الزجاجة المضلعة اذا واجهت الشمس او
المدهشة له بشفيفه كالبلور الصافي المستدير وتلطخ باطن الابهام بالسواد البراق والدهن
وجعلها مقابل المضيء والناظر من الاشخاص المذكورين وباشياء تترقرق كالزجاجة المملوءة التي
ملئت ماء ووضعت بحيال الشمس او الشعلة او باشياء تموج كالماء المتموج في اناء تمويجا شديدا الى
غير ذلك من الاعمال والافعال فان جميع هذه محيرة للحواس مدهشة للقوى مخلة بها وقد يستعينون
على تلقي الامر الغيبي بالايهام بالعزايم ونصب المناقل والتخويف بالجن والعفاريت وغير ذلك من الامور
وقد يجتمع السببان ضعف العايق وقوة النفس بالتطريب كما في كثير من المرتاضين المجتهدين من ذوي

الكد والتعب وهذا افضل واجود مما للكهنة والمحرورين والمتخيلين فان في ذلك نقصا واخلالا بالقوى وافعالها
وتعطيلها وذلك غير محمود عند الفضلاء فكل هؤلاء المذكورين يتوسلون بالامور التي ذكرناها الى اتصال
النفس بالامور الغيبية ولا سيما اذا وكلوا الوهم وصرفوه الى الشيء بعينه فيتخصص باستعدادهم بقبوله من
الذوات المجردة العالية واعلم ان القوة المتخيلة خلقت بالطبع محاكية لهيئات ادراكية كمحاكات الفضائل
والخيرات بالصور الحسنة الجميلة ومحاكات الرذائل والشرور بالصور المذمومة القبيحة او لهيئات
مزاجية كمحاكات غلبة السودا بالالوان السود وغلبة الصفراء بالالوان الصفر وكذا باقي الاخلاط
بما يليق من الوانها وهي مع ذلك سريعة الانتقال من الشيء الى ضده او مناسبه او شبهه وتخصص كل واحد
من هذه الانتقالات سبب جزئي غائب عنا لا يمكنا تحصيله وهذه القوة لو لم يكن على هذا الطبع لم يكن لنا
ما نستعين به في انتقالات الافكار بتحصيل الحدود الوسطى وفي تذكر الامور المنسية والمصالح الجزئية
التي ينبغي ان يفعل وان لا يفعل وهذه القوة المتخيلة جبلت على الحركة لا يفتر ليلا ونهارا فكل سانح خارجي
او باطني هو محرك لها الى هذا الانتقال المذكور اللهم الا ان ينضبط عندها الشيء الذي انتقلت اليه فحينئذ
لا ينتقل الى غيره زمانا ما وللضبط اسباب احدها قوة للنفس بعارض السانح ويوقف التخيل على ما تشتهيه و
يريده ويمنعه عن التجاوز الى غيره كما يكون للفضلاء من الحكماء عند شروعهم في افكارهم وكذلك
لاهل الرأي الرصين والتدبير اللطيف عند تفكرهم في الامور المهمة والسبب الثاني شدة ارتسام الصورة
في الخيال وقوة انتقاشها فيه فان ذلك من الاسباب الصارفة للخيال عن الانتقال الى غيره كما هو الحال في
الحواس بالنسبة الى محسوساتها فان الحس اذا شاهد صورة عجيبة او حالة غريبة فانه يبقى اثرها في الذهن زمانا
لان القوى الجسمانية اذا اشتدت ادراكاتها تقاصرت عما وراءها من الادراكات الضعيفة فثبات
المتخيلة على صورة حينا وعدم انتقالها الى غيرها اما لتلذذها بها زمانا او لكثرة تكررها ووفودها
عليها او لوضوح انتقاشها او لكون ذلك الشيء ثابتا فيهما شديدا عندهما فالسوانح القدسية و
الآثار الروحانية العارضة للنفس في النوم او في اليقظة قد تلمع كالبرق الخاطف اما مع لذة خاطفة
كما هو الحال في اخوان التجريد وارباب الرياضات وفي غيرها وقد تلمع وتنسخ من غير لذة كما في اكثر المنامات
فالنفس الناطقة اذا قلت شواغلها الحسية في نوم او يقظة فيقع لها خلسة الى جانب القدس فانتقشت بالامور
الناطقة اذا قلت النسبة فقد ينطوي سريعا وقد يسرف على الذكر وقد يتعدى الى الخيال والى لوح الحس
المشترك الذي هو مظهر جميع المحسوسات الظاهرة وينتقش فيه صورة جميلة في غاية الحسن على اتم هيئته
واكمل زينة فيناجيه بالغيب او ينتقش صورة الامر الغيبي على سبيل المشاهدة او على سبيل كناية او نداء هاتف
او على غلبة الظن بالامر الغيبي وبالجملة الآثار القدسية السانحة في نوم او يقظة لا تخلو عن اقسام
ثلثة الاول ضعيف لا يبقى له اثر في الخيال المذكرة النفس والثاني متوسط ينتقل عنه التخيل الى غيره ثم يمكن
ان يعود اليه والثالث قوي يكون النفس عنده ثابتة شديدة القوة بحيث يحفظ ذلك الاثر السانح
ولا يزول عنها بالنسيان وهذه الاقسام الثلثة لا يكون مختصة بهذه الآثار الروحانية فحسب بل هي عامة
لجميع الخواطر السانحة على الاذهان فان من الخواطر الواردة على الذهن ما لا ينتقل عنه ومنها ما ينتقل
الذهن وينساه وينقسم هذا القسم الى قسمين احدهما ما يمكن عوده اليه على القرب بالتخيل وثانيهما ما لا يمكن
عوده اليه على القرب اذا عرفت هذا فاعلم ان ما يبقى من الآثار السانحة من الكلام محفوظا في النوم او في اليقظة
فهو اما رؤيا صادقة لا يحتاج الى التعبير او وحي صريح لا يحتاج الى التاويل وهو المعبر عنه في الكتاب الالهي منه
آيات محكمات هن ام الكتاب وان بطل الاثر السانح وبقيت محاكاته فهو اما رؤيا يحتاج الى التعبير او وحي
يحتاج الى التاويل وهو المعبر عنه في الكتاب بالآيات المتشابهات ويختلف التعبير والتاويل باختلاف

شبانه

المواضع والاشخاص والاوقات والعادات والاديان وغير ذلك من الاحوال لان الانفعالات التخيلية
لا يفتقر الى التناسب الحقيقي بل يكفي فيه مجرد التناسب كيف ما كان سواء كان التناسب ظنيا او وهميا او غير ذلك
ولما كان التناسب الغير الحقيقي مما يختلف في الشخص الواحد بحسب اختلاف وقتين وموضعين وعادتين فكيف
لا يختلف باختلاف الامور المذكورة بحسب اختلاف شخصين وهذا السبب قد يختلف التعبير بحسب اختلاف
الظروف والصناعات والولايات والمذاهب والاديان لاقتضاء كل واحد منها من الالف والعادة غير
ما اقتضاه الاخر ولما علمت ان الحس المشترك مظهر للصور الحسية الظاهرة متعدية منه اليه فلا
ان ينعكس من الحس المشترك مرة اخرى الى الحواس الظاهرة كالعين واللمس والذوق وغير ذلك وما يرى من
الجن والغول والشياطين والعفاريت وغير ذلك من الانواع والاصناف فهي وان كان مظهرها الحس
المشترك او بعض تجاويف الدماغ فلها اسباب باطنة تخيلية ومن جملة تاثير النفوس والاوهام الاصابة
بالعين والمبدا فيه هيئة نفسانية معجبة يؤثر في فساد الشيء المتعجب منه بخاصية ذاتية موجودة
في نفس الشخص المتعجب وبالجملة فان التاثيرات الغريبة الحادثة في هذا العالم لا يخلو عن ثلثة اقسام القسم
الاول مبداه الهيئات النفسانية المذكورة التي للعارفين ويدخل فيه الاصابة بالعين وكذلك السحر
فانه من جملة تاثيرات النفوس والاوهام والفرق بين نفوس العارفين والسحرة ان هيئات نفوس العارفين يستعمل
في الخير واما الهيئات المؤثرة في نفوس السحرة فيستعمل في الشر ويستعين السحرة في وقوع ما يعملوه من السحر
بخواص طبايع الاشياء والكلام الذي هو كشرط في وقوع السحر في الوجود والقسم الثاني مبداه خواص الاجسام
الارضية والاحوال السفلية كجذب المغناطيس للحديد واذا طحن السندروس ونفخ بالليل بجاه سراج رای
كانه نار مشتعلة منتشر وامثال ذلك لا يحصى ولا يعد في هذا العالم ويسمى كل ما يدخل في هذا القسم نيرنجات
والقسم الثالث طلسمات ومبداها الاجرام العلوية مع امزجة ارضية او قوى نفوس رضية مخصوصة
باحوال فلكية لمناسبة بين القوى الفاعلة السماوية والمنفعلة الارضية الموجبة لحصول الاثار غريبة
في هذا العالم وهذا العلم مستخرج من علمين احدهما النجوم والاخر الطب فيجب لطالب هذا العلم ان يبرز في النجوم
وطبايع الكواكب واتصالاتها لوقت الاعمال والابتداآت مع صحة النية وجزمها وازالة الشك و
التردد ولا يقصر في تحصيل الالات والادوات المحتاجة اليها في تصحيح الاعمال **الفصل السابع عشر في الجن
والشياطين والمردة والعفاريت والغول وشوق التناسين** وبالجملة في تحقيق ماهية الارواح السفلية
الساكنة تحت فلك القمر التي مظاهرها العناصر الاربعة ومركباتها وتحقيق احوالهم وتبعه شمة من احوال
الارواح العلوية التي مظاهرها الافلاك والكواكب بحسب الوسع والامكان والمستعان بالرحمن
اعلم ان الحكماء المتقدمين والمتاخرين اختلفوا في ثبوت الجن والشياطين ونفيهم على قولين فذكر الفاضل فخر
الدين في تفسيره الكبير ان نقل الظاهر عن كثير الفلاسفة انكارهم واستدل على ذلك بان الشيخ الرئيس
ابا علي بن سينا قال في رسالة الحدود في تعريف الجن انه حيوان هوائي يتشكل باشكال مختلفة ثم قال
وهذا انما هو شرح الاسم فقوله هذا شرح الاسم يدل على ان هذا الحد شرح للمراد من هذا اللفظ
وليس لهذه الحقيقة وجود في الخارج وهذا الاستدلال ضعيف فان كون هذه اللفظة شرحا لمفهوم اسم
الجن لا يدل على عدم حقيقتهم لجواز ان يكون تلك الحقيقة صعبة الادراك عسيرة التصور عند الاكثر
لعدم حصول الطريق المؤدي الى الادراك وقوله ان اكثر الفلاسفة ينفونهم ليس بنقل صحيح ولا الاستدلال
حقيق بل الصواب ان القدماء من الفلاسفة اكثرهم قائلون بوجودهم وكلام المعلم الاول ارسطاطاليس
في العلوم الروحانية وتسخير الارواح العلوية والسفلية يدل على انه لا يجحد وجودهم بل الحق
ان اكثر القدماء قائلون بثبوتهم ولعل الجاحد لوجودهم بعض اتباع المشائين من الباحثين القائلين

عن السلوك

عن السلوك واصحاب العلوم الروحانية وارباب الملل وبعض حكماء الاسلام كلهم معترفون بوجودهم و
ارباب العلوم الروحانية يسمونهم الارواح السفلية ويزعمون انها اسرع اجابة من الارواح العلوية
الفلكية التي هي ابطاء اجابة والارواح السفلية وان كانت اسرع اجابة فهي اضعف فعلا والارواح
العلوية وان كانت ابطاء اجابة فهي اقوى فعلا واتم عملا ثم ان المثبتين للارواح السفلية المسماة بالجن
منهم من زعم انها ليست باجسام حسية ولا حالة فيها بل هي جواهر قائمة بذاتها غير متجزية وقال بعضهم انه
لا يلزم من قيامها بذاتها وكونها ليست اجساما ولا حالة فيها مساواتها لذات الباري تعالى كما توهم لزوم ذلك
بعضهم لانها سلوب والسلوب لا يقتضي المساوات في الماهية وهذا الجواب انما يصح على اصول من يمنع وجود
الجواهر العقلية المجردة عن المادة بالكلية اما على اصول الحكماء المثبتين لها فالمجردات العقلية مشاركة
للباري تعالى في انها ليست باجسام ولا حالة في الاجسام وهي مع ذلك قائمة بذاتها غير متجزية ولانه
ولا يلزم من مشاركتها للباري تعالى في هذه الصفات ان يكون مساويا له في تمام الماهية فان الصفة
المختصة التي لا يشاركه فيها احد هو وجوب الوجود لذاته مع كمالية الذات وتماميته وشدة نوريته
لا يمكن ان يتوهم متوهم اتم ولا اكمل منه وهذه الذوات الروحانية والجواهر القائمة بذاتها المستغنية
عن المكان والزمان المسماة بالجن بعضها خيرة وبعضها شريرة على طبقات كثيرة لا يمكن حصرها وكذلك
بعضها كريمة خيرة محبة للاحسان والخيرات وبعضها دنية خسيسة محبة للشرور والافات ولا
يمكن البشر ما داموا في عالم الغربة من حصر انواعهم ولا معرفة اصنافهم لكثرة الانواع والاصناف
الحاصلة في كل طبقة من طبقات عالم المثال فهي عالمة بالكليات والجزئيات قادرة على الاعمال والافعال
الا انها يتفاوت في ذلك تفاوتا عظيما فان الارواح الفلكية عالمة بالكليات والجزئيات على الوجه
الاتم لاتصالها بالنفوس الفلكية العالمة بذلك ويصدر عنها الخيرات وقد يصدر عنها الشرور
احيانا عند استعداد المستعدات لذلك ويظهر في عالمنا هذا ويصدر عنها اعمال كثيرة وافعال
واقوال عظيمة ويظهر في صور واشكال مختلفة ولا يسمى جنا واما الارواح السفلية فانها
يظهر في عالمنا هذا على صورة شتى متنوعة ويتفاوت في العلوم الكلية والجزئية والافعال والاعمال
الفاضلة والناقصة بحسب وقوعها في الطبقة العليا والسفلى والمتوسط فيمكنها ان تسمع وتبصر و
تشم وتذوق وتلمس وتعلم الاحوال الجزئية وتفعل الاحوال المخصوصة في عالمنا ولما كانت ماهيات هذه
الارواح مختلفة بالنوع فيجوز ان يصدر عنها من الاعمال الشاقة والافعال العظيمة ما تعجز قدرة
البشر عن ذلك وذكر فخر الدين انه لا يبعد ان يكون لكل نوع منها تعلق مخصوص بنوع من الاجسام العنصرية
قال وكما انه دلت الدلائل الظنية على ان المتعلق الاول للنفس الناطقة ليس للانسان الا هي انما هي الارواح وكذا
في العلوم الحكمية ان الارواح اجسام بخارية لطيفة متولدة من لطائف الاخلاط ويكون في الجانب
الايسر من القلب وبواسطة تعلق النفس الناطقة بهذه الارواح تصير متعلقة بسائر اعضاء البدن
السارية فيها هذه الارواح فكذلك لا يبعد ايضا ان يكون لكل واحد من هؤلاء الجن والشياطين
تعلق بجزء من اجزاء الهواء بحيث يكون ذلك الجزء هو المتعلق الاول لذلك الروح وبواسطة سريان
ذلك الهواء في جسم اخر كثيف يحصل لتلك الارواح تعلق وتصرف في تلك الاجسام الكثيفة ولو كان ذلك
صحيحا لوجب ان يكون الجن مرئيين الا انها غير محجبين عن الابصار كما لا يحجب الابدان التي تعلقت بها الانفس
الناطقة الغير المرئية عن الابصار لكثافة تلك الاجسام النافذة فيها الاهوية التي هي المتعلق الاول
لارواح الجن وعدم رؤيتهم يدل على ان هذا المذهب لا حاصل له وبعض الفضلاء من الحكماء ذكروا
في تحقيق احوال الجن طريقة اخرى فقالوا ان الارواح البشرية الناطقة المتعلقة بالابدان العنصرية

اذا فارقت الابدان وكانت قد ازدادت قوة وكمالا بسبب انكشاف الحقايق الروحانية والاسرار
الربانية الموجودة في ذلك العالم فاذا اتفق حدوث بدن اخر للبدن الذي كان موجودا لتلك النفس
المفارقة فان تلك المفارقة يتعلق بهذا البدن الحادث وتصير معاونة لنفس ذلك البدن في
الافعال والتدابير للمشاكلة الحاصلة لتلك النفس المفارقة مع ذلك البدن فان الجنسية علة الضم
فان كان ذلك المعين من النفوس المفارقة خيرا سمي ملكا مسددا وتسمى تلك الاعانة الهاما وان كان
ذلك المعين منها شريرا سمي شيطانا غاويا وسميت تلك الاعانة وسوسة واما القول الثاني
من اقوال الحكماء في الجن انهم اجسام وهؤلاء المعترفون بالجسمية اختلفوا على قولين فزعم بعضهم ان
الاجسام مختلفة بالحقيقة والماهية مشتركة في صفة واحدة وهي الحيز والمكان والجهة والطول
والعرض والعمق والاشتراك في الصفات لا يوجب الاشتراك في تمام الماهية لكون الاشياء المختلفة
في تمام الماهية لا يمنع اشتراكها في لازم واحد وليس لقائل ان يقول ان الاجسام متماثلة لكون الجسم من حيث
هو جسم له حد واحد وليس لقائل ان يقول علة تماثل الاجسام ان الجسم من حيث انه جسم له حد واحد
وحقيقة واحدة وحينئذ يلزم من ذلك ان لا يحصل تفاوت في ماهية الجسم من حيث هو جسم وان تحصل
فانما يحصل في المفهوم الزائد على ذلك ولانه يمكننا ان نقسم الجسم الى اللطيف والكثيف والعلوي والسفلي
ومورد التقسيم لابد وان يكون مشتركا بين الاقسام كلها فيجب ان يكون الاجسام كلها مشتركة في الجسمية
والتفاوت الواقع فيها انما يكون بسبب الصفات كاللطافة والكثافة والعلوية والسفلية لانهم
اجابوا عن هاتين الحجتين اما الجواب عن الحجة الاولى فلان الجسم من حيث هو جسم له حد واحد وحقيقة
واحدة وهكذا يكون حكم العرض من حيث كونه عرضا فان له حدا واحدا وحقيقة واحدة فكان يلزم
على ما ذكرتموه من الاستدلال ان يكون الاعراض كلها متساوية في تمام الماهية على سياق ما ذكرتموه
وانتم لا تقولون به ولا واحد من العقلاء والذي يقتضي مذهب الحكماء رضي الله عنهم انه ليس للاعراض
ماهو قدر مشترك بينها من الذاتيات فانه لو جاز ذلك لكان ذلك الذاتي المشترك جنسا للاعراض
التسعة وتلك التسعة انواعا لذلك الجنس الذي هو الذاتي العام وانتم لا تقولون به فالاعراض من حيث
انها اعراض وان كانت لها حقيقة واحدة لا يلزم من ذلك ان يكون بينها ذاتي مشترك فضلا عن ان يكون
متساوية في تمام الماهية ثم ان المختلفات قد تتساوى في وصف عارض وذلك الوصف هو كونه عارضا
لموضوعاتها وعلى هذا فمن الجائز ان يكون ماهيات الاجسام مختلفة في تمام الماهية ومع ذلك يكون
متساوية في وصف عارض وهو كونها يشار اليها بالاشارة الحسية وحاصلة في المكان وموصوفة
بالابعاد الثلثة ولا مانع من وجود هذا الاحتمال واما الجواب عن الحجة الثانية انه يمكن انقسام الجسم
الى اللطيف والكثيف والعلوي والسفلي فقد نقضت بالعرض ايضا فانه ينقسم الى الكيف والكم وغيرها
من الاعراض ومع ذلك لا يلزم ان يكون هناك قدر مشترك من الذاتي فضلا عن التساوي في جميع
الذاتيات واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون ههنا كذلك ايضا واذا عرفت هذا علمت ان الاجسام مختلفة
في الحقيقة والماهية ولم يوجد مانع يمنع من ذلك وحينئذ لا يمتنع ان يكون في بعض الاجسام اللطيفة
الهوائية ما هو مخالف لسائر انواع الهواء في الماهية ويكون تلك الماهية يقتضي لذاتها علما مخصوصا وقدرة
مخصوصة على افعال عجيبة فيكون القول بوجود الجن على هذا التقدير ظاهرا وكذلك القول بكونها
قادرة على التشكل بالاشكال المختلفة واما القول الثاني فهو قول من قال ان الاجسام كلها متساوية
في تمام الماهية وهؤلاء ينقسمون الى فرقتين احديهما الذين يقولون ان البنية ليست شرطا للحيوة كما ذهب اليه
ابو الحسن الاشعري واصحابه وحجته انه لو كانت البنية شرطا للحيوة فاما ان يقوم الحيوة الواحدة بمجموع

الاجزاء

الاجزاء او يقوم بكل واحد من الاجزاء حيوة على حدة والاول ظاهر البطلان لامتناع حلول العرض
الواحد في المحال المختلفة الكثيرة في زمان واحد والثاني باطل ايضا لكون الاجزاء التي تألف الجسم منها
متساوية في تمام الماهية والحيوة القائمة بكل واحد منها مساوية للحيوة التي قامت بالجزء الاخر وحكم
الشيء حكم مثله فلو افتقر قيام الحيوة بهذا الجزء الى قيام الحيوة بعينها بالاجزاء الاخر لحصل هذا الافتقار
من الجانب الاخر وذلك دور ممتنع وان لم يحصل هذا الافتقار فلا يتوقف قيام الحيوة بهذا الجزء على قيام
الحيوة الثاني بذلك الجزء الثاني واذا بطل التوقف صح كون الجزء الواحد موصوفا بالحيوة والعلم والقدرة
والارادة وبطل كون البنية شرطا واما حجة المعتزلة بانه لابد من حصول البنية لان البنية اذا فسدت
بطلت الحيوة وان لم تفسد بقيت الحيوة موجودة فوجب ان يكون حصول البنية شرطا للحيوة وتوقف الحيوة
عليها وهذه الحجة ضعيفة عند الاشاعرة فان الحجة استقرائية محضة وقد عرفت انه لا يفيد اليقين
فلم قلتم ان حال ما لم يشاهد يكون كحال ما شوهد ولان هذا انما يتم على مذهب منكري خرق العادة واما على
مذهب المجوزين لها فلا يصح واما الفرق الذي بينهما وهو جعل بعضها على سبيل الوجوب وجعل بعضها على سبيل
العادة فذلك تحكم صرف واذا عرفت ان البنية ليست بشرط للحيوة فلا يبعد ان يخلق الباري تعالى في الجوهر
الفرد علما بامور كثيرة وقدرة على اشياء صعبة شديدة شاقة وحينئذ يظهر امكان وجود الجن سواء
كانت اجسامهم لطيفة او كثيفة كبيرة كانت اجزاؤهم او صغيرة وقد عرفت ان المعتزلة يقولون
ان البنية شرط للحيوة وانه لابد من صلابة البنية لتصور قدرته على الاعمال الشاقة والافعال الشديدة
ويجب ان يعلم ان المعتزلة والاشاعرة اختلفوا في انه هل يمكن ان يكون المرئي حاضرا والموانع مرتفعة و
الشرائط من القرب والبعد حاصلة والحاسة سليمة ومع ذلك لا يحصل الادراك فالاشعري واصحابه
جوزوا مع وجود ذلك كله ان لا يحصل الادراك والمعتزلة قالوا يجب حصول الادراك عند ذلك
وحجة الاشاعرة انا نرى الكبير صغيرا من مسافة بعيدة لانا نرى من البعيد بعض اجزاء ذلك الشيء
دون البعض الاخر مع ان نسبة البصر والشرائط المذكورة الى تلك الاجزاء المرئية كنسبته الى الاجزاء
الغير المرئية وذلك يدل على انه مع وجود الشرائط وسلامة الحاسة وانتفاء الموانع لا يكون الادراك
وايضا فلان الجسم الكبير عبارة عن مجموع الاجزاء المتألفة منها فلا يخلو اما ان يكون رؤية احد
الاجزاء مشروطا برؤية الجزء الاخر او لا يكون مشروطا فان كان مشروطا لزم وجود الدور لكون
الاجزاء متساوية فاذا وجب افتقار هذا الجزء في الرؤية الى جزء آخر لزم افتقار رؤية ذلك الجزء الى
رؤية هذا الجزء وذلك دور ممتنع وان لم يفتقر فيكون رؤية الجوهر الفرد على ذلك البعد من المسافة
ممكنا ومن المعلوم ان ذلك الجوهر الفرد لو فرضناه وحده لا يقارنه شيء من الجواهر الاخرى فانه لا يرى
وذلك يدل على ان وجود الرؤية عند حصول الشرائط غير واجب بل يكون جائزا واما حجة المعتزلة
على امتناعه فقالوا انا لو جوزنا ذلك لجاز ان يكون بحضرتنا طبول وبوقات وعجايب اخرى من الصور
والاصوات ولا نراها ولا نسمعها فاذا اورد عليهم بانه لم لا يجوز ان يكون حال ما غمضنا العين
انقلبت مياه البحار لبنا والثلوج دقيقا والجبال ذهبا وفضة والتراب مسكا وعنبرا وحصل في
السماء الف شمس وقمر ثم تعيدها الله تعالى الى حالها ما فتحنا العين وهؤلاء يصعب عليهم الفرق بين هذين
القامين واعلم ان هؤلاء المعتزلة انما حكموا بهذه الاحكام لانهم نظروا الى هذه الامور المطردة
في مناهج العادات فيزعمون ان بعضها واجبة وبعضها غير واجبة ولم يجدوا قانونا مستقيما و
ماخذا [illegible] في الفرق بين البابين فلذلك اضطرب الامر عليهم وتشوش فالحق انه يجب ان يستوي بين
الكل فيحكم على الكل بالوجوب كما هو مذهب الفلاسفة او على الكل بعدم الوجوب كما ذهب اليه الاشعري فهذا

هو تفصيل القول فيما ذكره الحكماء وارباب علم الكلام واذا ثبت وجود جواز الجن فلاجسامهم وان كانت قوية
كثيفة الآلة لا يمتنع ان لا نراها مع حضورهم على قول الاشاعرة وظهر مما ذكرنا ان المعتزلة لا يقولون
بالجن والعجب ان هؤلاء المعتزلة مع تصديقهم القرآن والاخبار المثبتة للجن والملائكة كيف ينكرون الجن
مع ان القرآن اثبت للملائكة افعالا عظيمة شاقة فيكون الجن كذلك لان القدرة لا يثبت الا في الاعضاء
الكثيفة الصلبة فيجب ان يكون الامر كذلك في الملك والجن ثم قال فخر الملة والدين رحمه الله بعدما ذكر من الخصماء
ان الملائكة الكرام الكاتبين وكذلك الحفظة حاضرون عندنا ابدا وكذلك الملائكة الموكلون بقبض
الارواح يحضرون مع الخلق ولا يشاهدونهم فان وجب رؤية الكثيف عند الحضور فلم لا نراها وان لم
الرؤية بطل مذهب المعتزلة وان كانوا موصوفون بالشدة والقوة مع انهم لا يوصفون بالكثافة
والصلابة بطل مذهبهم ان البنية شرط الحيوة وانا قد قلنا بلطافة اجسامهم لكنها للطافتها لا يقدر
على الاعمال العظيمة الشاقة فقد انكروا القرآن فاقرارهم بثبوت القرآن مع انكارهم للجن عجيب عجيب وبالجملة ما ذكروا
على صحة منهجهم شبهة اصلا فضلا عن حجة ويجب ان نعلم ان الحكماء الذين ينكرون وجود الجن ليس لهم حجة
برهانية على ذلك والمعتمد عليه هو البرهان وكذلك حكم المعتزلة الجاحدين لوجودهم وكلامهم في نفيهم
كما عرفته ضعيف واما الاشاعرة فانهم وان اصابوا في اثباتهم فقد اخطاوا في كيفية الاثبات و
على اى وجه يكونون موجودين ولو جاز ان يتعلقوا ببعض اجزاء هذا العالم لوجب ان يكونوا مشاهدين
دائما في حركاتهم وسكناتهم وافعالهم ثم كيف يتركون تلك الاجسام التي هي المتعلق الاول لارواح الجن ويتعلق
باجسام اخرى مخالفة لها في الحقيقة والماهية ويتشكلون بالاشكال المختلفة ويتحركون فيها بالحركات
المختلفة ويتحركون فيها بالحركات المختلفة ويفعلون بها الافعال العظيمة الشاقة التي يعجز عنها البشر
ويغيبون ويحضرون الى غير ذلك من الاحوال ثم كيف يجوز ان يتعلق الارواح بجسم عنصري غير مزاجي
ومتبدد غير ملتئم ببسيط وعاء يجمعه كما للابدان الحيوانية والحيوة الحيوانية انما هي بالارواح الحيوانية
والنفسانية وهي انما يكون بالحرارة والاجسام الهوائية المجاورة للفلك وان كانت حارة الا ان المجاورة
للارض والماء يوجب البرودة والتغير ثم الموجب لتعلق روح معينة بجزء من الهواء دون غيره من الاجزاء
المساوية له في الحقيقة والماهية فان قالوا ان الافعال الكثيرة المتنوعة والتشكلات المختلفة والتعقلات
والادراكات المتعددة الصادرة عن الجن انما هي لتلك الاجسام فقط دون نفس عقلية وارواح نفسانية
تتعلق بها فبطلانه للظاهر عند من له ادراك من معاني النفس والقوى البدنية ادنى شيء وكيف يتصور على
الجسم العنصري البسيط الذي لا ادراك له ولا حيوة ان يفعل الافعال الغريبة والحركات العجيبة و
الادراكات المختلفة من الوهمية والعقلية والحسية دون قوة مدركة روحانية متعلقة به فكل
هذه المذاهب المحكية عن المتكلمين وبعض حكماء الخالين عن السلوك صدرت عن غير فكر قويم ونظر
مستقيم بل هي صادرة عن اوهام كاذبة وخيالات فاسدة لا حاصل لها واما المذهب الحق في الجن و
الشياطين والمردة والعفاريت والغول وغير ذلك من الاسامي فهو الذي ذهب اليه السلاك
المرتاضون من الفلاسفة الاقدمين والحكماء المتألهين والفضلاء من المتاخرين انهم كلهم من النفوس
الناطقة البشرية المفارقة لابدانها فان النفوس الناطقة اذا فارقت ابدانها وكانت قد حصلت الكمالات
العقلية التامة والملكات الفاضلة والاخلاق الجميلة والمكاسب الجميلة علما وعملا فانها تتجرد عن المواد
الجسمانية بالكلية والصور المثالية ايضا وتتصل بعالم العقل المحض والنور المجرد الصرف بمجاورة الملأ
الاعلى والنور الابهى ملتذة بمشاهدة العلة الاولى ومسرورة بالبهجة العظمى ابد الابدين ودهر
الداهرين لا يمسهم فيها نصب ولا هم عنها بمخرجين فهؤلاء قد وقعوا في اجل مراتب الكمالات النفسانية

والمراتب

والمراتب الروحانية العقلية وان كانت قد حصلت بعض الكمالات والملكات الجميلة دون البعض وكانت
اخلاقها حميدة الا انها خالية عن الكمالات العلمية فيكون بعد المفارقة متوسطة في السعادة الاخروية
فامثال هذه النفوس يتعلقون بالعالم المثالي الذي مظاهرها الافلاك والكواكب ويتلذذون بانواع من اللذات
المثالية الجسمانية واصناف من المسرات الروحانية كما جاء ذلك في الكتب المنزلة والصحف المشرفة النازلة
على الانبياء والرسل عليهم السلام من المآكل المتنوعة الملذة والفواكه المختلفة المبهجة والمشارب العذبة
الحلوة والمناكح الطيبة المشتهية من الحور والولدان والروح والريحان وتلك اللذائذ اطيب وابهج واسنى
مما عندنا وان فارقت الابدان خالية من العلوم الحقيقية منتعشة بما يضادها من الاعتقادات الردية
والاخلاق السيئة فانها بعد المفارقة البدنية يتعلق ببعض ابدان الحيوانات الارضية بحسب ما يقتضيه
الاخلاق المكتسبة في الحيوة الدنيا فاول ما يتعلق بالحيوان الذي فيه الخلق الغالب على تلك النفس المفارقة
فان كان التكبر والقهر والاستيلاء والغلبة هو الغالب على النفوس كالنفوس للملوك والسلاطين
وقادة الجيوش وامثالهم من الناقصين فيتعلق بالسباع الضارية والاسود الفاتكة ويختلف تعلقها
في انواع السباع بحسب قوة ذلك الخلق الغالب وضعفه ويسمى النفوس المتعلقة بهذه الانواع من
السباع ابالسة وشياطين ومردة وغير ذلك وان كان الغالب هو الشرارة والاذية فيتعلق بابدان
الكلاب الشديدة الشر والضعيفة بحسب غلبة الشر وضعفه في تلك النفوس وهي ايضا شياطين
وان كان الغالب هو الشرة والشوق والميل الى المطاعم والمشارب والمناكح فيتعلق بابدان الخنازير و
العصافير والبهائم بحسب اختلاف تلك القوة وعلى هذا القياس يتعلق بباقي ابدان الحيوانات البرية
والبحرية والهوائية فاذا تعلقت النفوس الناطقة بهذه الابدان الحيوانية المعذبة وتعذبت بسببها
زمانا طويلا او قصيرا في ابدان متنوعة بحيث زالت تلك الاخلاق الذميمة وبقي من تلك الاثار شيء
يقتضي ان لا يتعلق ببدن حيواني حتى اخر وهي غير مستعدة للوصول الى عالم المثل الشريفة التي مظهرها
العالم العلوي الفلكي فيتعلق بالضرورة بالعالم المثالي الاسفل التي مظهرها عالم العناصر والمركبات
فكل نفس حصلت في هذا العالم المخصوص يسمى جنا وشياطين وعفاريت وغولا وغير ذلك فان كانت النفوس
الحاصلة في هذا العالم خيرة مؤمنة صالحة فهم الجن الصلحاء المؤمنون وهم قليلوا الشر قل ان يتاذى
بهم نوع البشر ومظاهر هؤلاء ومساكنهم اصفى واشرف ولذا انهم اكمل واتم من غيرهم وان كانت تلك
النفوس متمردة شديدة الشرارة والاغواء والرداءة كثيرة الاساءة الى بني ادم فيسمون بهذا الاعتبار شياطين
ومردة والشيطان في اللغة كل متمرد بعيد من طاعة الله تعالى واما العفريت فانه القادر من الجن المقتدر
على الاعمال الشاقة العظيمة كما جاء في التنزيل قال عفريت من الجن انا اتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك
واما الغيلان فنوع من الجن يظهرون في المفاوز والقفار على مظاهر هائلة ويكون ارجلهم كارجل الحمير
ويجوز ان ينتقل بعض النفوس الناطقة من اول وهلة المهولات للجن من غير ان ينتقل الى شيء من ابدان هذه الحيوانات
الارضية لان الهيئات البدنية التي لهم لا يقتضي التعلق بالحيوانات الارضية بل المثالية واعلم ان الجن خلق كثير
وامم عظيمة وقبائل وشعوب وعشائر لا يعرفهم على التفصيل الا الباري تعالى والمقربون اليه فيهم مؤمنون
ويهود ونصارى ومجوس وعباد الاوثان والمشركون وبالجملة كل ما هو عندنا من الاديان والملل و
النحل والمذاهب والاحوال فهو عندهم على الوجه الاكمل فان ما عندنا انموذج وخيال مما هو عندهم فالنفس
المفارقة تبعث في هذا العالم على الهيئة النفسانية التي كانت عليها في الحيوة الدنيا من الاسلام واليهودية
وغيرها من الاديان والمذاهب والاحوال الموجود مطلقا في ذلك العالم وبعض علماء الاسلام يقول بهذا
كالحسن البصري وغيره وهذه الاحوال الحاصلة لهم من الهيئات الحاصلة في الحيوة الدنيا فكل نفس جنية بعد

الى ما شاكلها او ناسبها وفيهم الصالحون والطالحون كما قال تعالى وانا منا الصالحون ومنا دون ذلك وفيهم العلماء والحكماء والمهندسون والمنجمون والاطباء واصحاب السيميا والكيميا وفيهم الفقهاء والمفتون على المذاهب المختلفة وكذلك فيهم الزهاد والعباد واهل المعرفة والامراء والقواد والملوك على قياس ما لنا على ما عليه في الدنيا ولهم الالقاب والكنى والاسماء والانتساب الى الاماكن والبلاد كابي اسرائيل الحميري وقشقش بن عمران وكسر بن ميمون وصالح بن الشمس وهؤلاء اعوان الملك ابي اسرائيل وله اعوان اخرى كثيرون لكل واحد له اسم كابي محمد الخليفة واخيه وهيش وميمون وحندس وشمل والملك الاحمر والاصفر والاخضر والاسود ولكل ملك وامير ولكل واحد من الاتباع له اسم معين ونسبة الى اقليم او بلد او مدينة او بقعة او اب وغير ذلك وبين بعض القبائل والمذاهب والاديان اتفاق واختلاف وعداوة وحروب وجميع الاحوال الموجودة عندنا توجد عندهم وهؤلاء الجن يترقون في انواع الكمالات ويكتسبون في عالمهم اصناف السعادات فيتخلصون الى الطبقات من عالم المثال الافضل على التدريج والترتيب التي مظاهرها العلويات الفلكية مع الاقامة في كل طبقة زمانا طويلا او قصيرا الى ان ينتهون الى اعلى طبقات عالم المثال فيقيمون فيها زمانا ثم يترقى من له استعداد منهم الى العالم العقلي والصقع اللاهوتي والترقي من طبقة الى طبقة اعلى انما يكون عند استعداد النفس للترقي اليه والا فعند عدم الاستعداد يخلد في بعض الطبقات والنفوس البشرية المفارقة لابدانها التي قد حصلت بعض الملكات الجميلة واكتسبت بعض الاكتسابات الحسنة وتجردت بعض التجرد ولم يحصل ملكة الوصول الى العوالم المثالية التي مظاهرها العوالم النورية او الفلكية يتخلصون الى عالم المثال التي مظاهرها العناصر ومركباتها فيصيرون جنا وشياطين وعفاريت وغير ذلك من اصناف الجن وانواعهم على حسب استعدادهم ويقيمون هناك الى ان حصول استعداد الارتقاء عنه الى ما فوقه من العوالم النورية العقلية او المثالية وان لم يكن لها استعداد الترقي خلدت في هذا العالم الذي هو عالم الجن والشياطين ولهم في هذا العالم احوال جسمانية نافعة وضارة كالصحة والمرض والخوف والفزع والغم والهم والحزن والفرح والسرور والحيوة والموت والاحوال النفسانية موجبة الاستكمال تارة وفي مراتب درجات الكمال وتارة اخرى في مراتب النقص في انواع الشقاوات ويزعم بعض حكماء الهند ومجرديها انهم بعد المفارقة يصيرون جنا يسكنون تحت فلك القمر لا سبيل لهم الى الصعود الى ملكوت السموات ولا يبعد ان المراد من التنزيل الرمزي المذكور في قوله تعالى انا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب وحفظا من كل شيطان مارد الاية وقوله تعالى وانا كنا نقعد منها مقاعد للسمع فمن يستمع الان يجد له شهابا رصدا هم هؤلاء وغيرهم من الجن الساكنين تحت فلك القمر لان عظماء الجن والعفاريت يرومون الترقي الى ملكوت السموات والارض والقرب منها والتجسس والتحسس على ما هناك من الغرايب العلية والعجايب الكونية فيشتاقون الى الاطلاع عليها قبل وقوعها فيمنعون عن ذلك ويحرق اجسامهم النجمية بشهاب روحي وبشهاب جسمي فان النفس الروحانية لا يمكن ان يحرق ويعدم وقوله تعالى يا معشر الجن والانس ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات والارض فانفذوا لا تنفذون الا بسلطان فيه اشارة ايضا الى ان الانفس المحصلة للكمالات العقلية اللايقة بالاتصالات بالعوالم العلوية الفلكية عند حصول السلطان الذي هو تكميل القوى العقلية وتحصيل الاستعدادات النفسانية فان عند ذلك تمكن النفوس من النفوذ في اقطار السموات والارض وتسير هذه الاجرام مرايا يمكن بها من الالتذاذ والفرح والسرور في العالم الاوسط المثالي ولا يبعد ايضا ان يكون الرقى والعزايم والخواص الطلسمية والنحوية وغير ذلك مما يناسبه يقتضي احراق الصورة المثالية التي تعلقت بها ارواح الجن واحراق مظهرهم ويظهرون بعد ذلك في صورة اخرى ويحصل لهم بسبب ذلك الالام واكثر مظاهر الجن في المواضع الخالية كالبراري والقفار وبطون الاودية وقلل الجبال

والاجام

والاجام والمغارات وقد يختص الظهور بمواضع معينة من الارض لمناسبة لهم الى تلك الارض فيظهرون فيها احيانا يتحدثون ويقرؤن الكتب المنزلة وكتب العلوم وينشدون الاشعار ويغنون ويضربون الالات المختلفة الموسيقية ويرقصون ويلعبون على حسب ما يقتضي احوال اولئك الجن فيكون تلك الارض لكثرة ظهورهم فيها تصير مساكن لهم حتى انهم يوذون من يغشيها ويسيء الادب فيها او يسكنها وقد يحاربون اعداء ارباب تلك الارض وقد يظهرون في بعض المواضع بسبب نبي او ولي يكون فيها كما روى عبد الله بن مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم قال امرت ان اتلو القران على الجن فمن يذهب معي فسكتوا ثم قال الثانية فسكتوا ثم قال الثالثة فقلت انا اذهب معك يا رسول الله فقال الى انطلق حتى اذا جاء الحجون عند شعب ابي دب خط علي خطا ثم قال لا تجاوزه ثم مضى الى الحجون فانحدروا عليه امثال الحجل كانهم رجال الزط يقرعون في دفوفهم كما تقرع النسوة في دفوفها حتى غشوه فغاب عن بصري فقمت فاومي بيده الى ان اجلس ثم تلى القران فلم يزل صوته يرتفع ولصقوا بالارض حتى صرت لا اراهم وفي رواية اخرى انهم قالوا لرسول الله ما انت فقال انا نبي قالوا فمن يشهد لك على ذلك قال هذه الشجرة فقال تعالى يا شجرة فجاءت تجر عروقها فقعقعت حتى انتصبت بين يديه فقال لها ماذا تشهدين لي فقالت اشهد انك رسول الله قال اذهبي فرجعت كما جاءت حتى صارت كما كانت قال ابن مسعود فلما عاد الي قال اردت ان تاتيني قلت نعم يا رسول الله قال ما كان ذلك لك هؤلاء الجن اتوا يسمعون القران ثم ولوا الى قومهم منذرين فسالوني الزاد فزودتهم العظم والبعر فلا يستطيبن احد بعظم ولا بعر وقد قال الله تعالى واذ صرفنا اليك نفرا من الجن يستمعون القران فلما حضروه قالوا انصتوا فلما قضي ولوا الى قومهم منذرين قالوا يا قومنا انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه يهدي الى الحق والى طريق مستقيم الاية قيل في التفسير ان رسول الله عليه السلام لما ايس من اجابة اهل مكة خرج الى الطايف ليدعوهم فلما لم يستجيبوا وانصرف الى مكة راجعا وكان ببطن نخلة قام يقرا القران في صلوة الفجر فمر به نفر من اشراف جن نصيبين قيل ان ابليس ملك الجن يسير جنوده الى اطراف الارض يتجسسون الخبر لما منعوا من استراق السمع فاستمعوا القرائة قيل كانوا سبعة نفر وقيل تسعة وقيل كانوا من يهود الجن واما حديث ابي دجانة فهو انه قال اشكوه الى رسول الله انه بينما مضطجع في فراشي اذ سمعت صريرا كصرير الرحى ودويا كدوي النحل ولمعا كلمع البرق فرفعت راسي فزعا مرعوبا فاذا انا بظل اسود يعلو ويطول في صحن داري فاهويت اليه فمسست جلده كجلد القنفذ فرمى في وجهي كشرر النار فظننت انه احرقني مع الدار فقال عليه السلام عامر دارك سوء ورب الكعبة ومثلك يوذى يا ابا دجانة ثم قال ائتوني بدواة وقرطاس فاتى فناوله علي وقال اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا كتاب من محمد رسول رب العالمين الى من طرق الدار من العمار والزوار والصالحين الا طارقا يطرق بخير يا رحمن اما بعد فان لنا ولكم في الحق سعة فان تك عاشقا مولعا او فاجرا مقتحما او راعيا حقا مبطلا هذا كتاب الله ينطق علينا وعليكم بالحق انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون ورسلنا يكتبون ما تمكرون اتركوا صاحب كتابي هذا وانطلقوا الى عبدة الاصنام والى من يزعم ان مع الله الها اخر لا اله الا هو كل شيء هالك الا وجهه له الحكم واليه ترجعون يغلبون حم لا ينصرون حم عسق تفرق اعداء الله وبلغت حجة الله ولا حول ولا قوة الا بالله فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم واخذه ابو دجانة وتركه تحت راسه فسمع صارخا يقول احرقتنا يا ابا دجانة واللات والعزى الكلمات فارفعها عنا بحق صاحبك فقال عليه السلام ارفع عن القوم فانهم يجدون الم العذاب الى يوم القيمة و وهؤلاء الجن يكثر ظهورهم في بعض مواضع الارض وفي بعض ازمان السنة واكثر ما يكون ذلك ليلا كما يقال انهم يظهرون كثيرا بمدينة دربند وبيانه وقد ذكروا من بلاد فارس وفي ارض سبا ومارب من ارض اليمن وغير ذلك من بلاد العرب وناريا التي حمتها فلا يسكنها احد من خوفهم الى الان لما يقع

الارض الكثيرة لمناسبة لكل طائفة منهم الى ارض معينه ولخواص فلكية لا يطلع عليها اولا انها
نفوس سكان تلك النواحي فلها علاقة بها وشوق اليها والجن الفضلاء الصلحاء قد يرشدون الناس
الى انواع العلوم واصناف المصالح والطلحاء منهم قد يغوونهم الى انواع الجهالات والضلالات
وقد يتيهونهم في الخلوات والمفازات والبراري والصحاري وقد يختطفونهم فيمكثون عندهم زمانا
طويلا او قصيرا كما يحكى عن عمرو بن عدي ملك الحيرة وتميم الداري والمراة البصرية وغيرها و
يعشقون صورا من البشر من الرجال والنساء والصبيان فربما وقع بينهم مباشرة وللعرب كلام كثير
في الجن والغيلان وقد كانت العرب قبل ظهور الاسلام يقولون ان من الجن من هو على نصف صورة الانسان
وانهم قد كانوا يظهرون لهم في اسفارهم وفي خلواتهم وتسميه شقا وذكروا عن علقمه بن صفوان
بن امية بن حرب الكناني انه خرج يطلب ضالة له بمكة فانتهى الى الحجومات فاذا بشق قد عرض له فاو
صاف وهبانت بجية ذكرها فقال له شق علقم اني مقتول وان لحمي ماكول اضربهم بالهذلول ضرب
غلام شهلول رحب الذراع بهلول فقال له علقمه شق ما ذاك اغمد عني منصلك تقتل من لا يقتلك
لا تقتلني ولا اقتلك فقال له شق هبيت لك كما ابيح مقتلك فاصبر لما حم لك ثم ضرب كل واحد صاحبه
فخرا ميتين وهذا مشهور عند العرب ان علقمه قتلته الجن وانشدت العرب بيتين للجن في قبر علقمه وهما
وقبر حرب بمكان قفر * وليس قرب قبر حرب قبر واستدلوا على ان هذا من شعر الجن انه لا يتاتى لاحد
من الناس انشاد هذين البيتين ثلث مرات متواليات لا يتتعتع في الانشاد والانسان قد ينشد الابيات
الكثيرة التي هي اثقل من هذا الشعر فلا يتتعتع وممن قتلته الجن مرداس بن عامر السلمي والغريض المغني
بعد ان اجاد في الغنى فظهر عنه وقد كانت الجن نهته ان يغني بابيات من الشعر فخالف وغنى بها فقتلته
وحكى ابو عبيدة عن منصور بن يزيد الطائي انه راى قبر حاتم الطائي ببقه وهو جبل له وادي فاذا
قدور عظيمة من الحجر في ناحية من القبر كانت يطعم فيها الناس وعن يمين القبر اربع جوار من حجارة
وعن يساره اربعة اخرى كلهن صواحب شعور منشورة كانهن نوائح على قبره لم نر مثل بياض اجسامهن
وجمال وجوههن شكلهن الجن على قبره ولم يكن قبل ذلك منهن بالنهار حجارة بيض كما وصفنا فاذا جاء الليل
وهدت العيون ارتفعت اصوات الجن بالنياحة عليه ونحن في منازلنا نسمع ذلك الى طلوع الفجر فحينئذ تسكن
تلك الاصوات قال وربما مر المار فيراهن فيسمع الاصوات فيميل اليهن عجبا منهن فاذا دنا منهن وجدهن
احجارا وحكى ابو عبيده انه سمع شيخا من العرب قد اناف على المائة يقول خرجت وافدا على بعض خلفاء بني
بني امية فرجعت في ليلة شديدة الظلمة فضللت الطريق ووقعت في واد لا اعرفه فخفت عريف الجن فقلت
اعوذ برب هذا الوادي من شره واستخيره في طريقي هذا واسترشده فسمعت قائلا يقول من بطن
ينا من تجاهك تلق السبيل منيرا وتامن في المسالك فتوجهت حيث اشار الي وقد امنت بعض الامن فاذا
با قبتاس نيران يلمع امامي يظهر في خلالها كالوجوه على قامات النخل السحيقة وقد كان الرجل في الجاهلية اذا
سافر فامسى في قفر من الارض قال اعوذ بسيد هذا الوادي وبعزيز هذا المكان من شر سفهاء قومه
فيبت في جوار منه حتى يصبح قال الله تعالى وانه كان رجال من الانس يعوذون برجال فزادوهم رهقا
اي غشيانا ويقال ايضا انهم كانوا في الجاهلية اذا قحطوا بعثوا رائدهم فاذا وجد مكانا فيه كلاء وماء
رجع الى اهله فسار بهم فاذا انتهوا الى تلك الارض نادوا نعوذ برب هذا الوادي ان يصيبنا افة فان
لم يفزعهم احد نزلوا وان فزعتهم الجن هربوا ويحكى عن عمر بن الخطاب انه شاهد الغول في بعض اسفاره
الى الشام قبل ظهور الاسلام وانها كانت تغول له وانه ضربها بسيفه وهذا مشهور عند العرب
وقد كانت الغول تتراءى لهم في الليالي واوقات الخلوات فيتوهمون انها انسان فيتبعونها فتتوهم وتزيلهم

عن السبيل

عن السبيل فلما عرفوا ذلك منها لم يكونوا يزالون عما كانوا عليه من المقصد وكان من عادتهم اذا
اعترضتهم في الفيافي والقفار يزجرونها فيقولون يا رجل عير انهقي نهيقا ان تهلك السبسب والطريقا
ويصيحون بذلك فتشرد عنهم في بطون الاودية ورؤس الجبال وزعمت طائفة من الناس ان الغول
اسم لكل شيء يعرض للسفار فيتمثل في ضروب من الصور سواء كان ذكرا او انثى واكثر كلام العرب على
انها انثى قال عبيد الله بن ايوب * وساحرة مني ولو ان عينها رات ما الاقيه من الهول جنت * ابيت
وسعلاة وغول بقفرة * اذا الليل وارى الجن فيه ارنت * وهذا يدل على ان السعلاة غير الغول و
وصفها بعضهم فقال رحا في العين فساق خدلجة وجفن عين خلاف الانس في الطول والقطب و
العدار نوعان اخران من الانواع المتشيطنة يعرفان بهذا الاسم والعدار يظهر في اكناف اليمن وتهامة
واعالي صعيد مصر وقد يلحق الانسان احيانا فيدعوه الى المباضعته فان فعل سمي منكوحا والا سمي
مذعورا وتداينون من المنكوح ويسكن المذعور ويسمع وذلك ان الانسان اذا عاين ذلك سقط
مغشيا عليه الا ان يكون الرجل شجاعا قوي القلب فلا يكترث به وهذا مشهور في البلاد المذكورة
ولو حكينا ما شاهده الخلق من انواع الجن واصناف الشياطين لطال ذلك فان اكثر الخلق يقرون بوجودهم
اما بمشاهدة او بسماع والعجب من المعتزلة كيف انكروا ذلك مع اعتقادهم بصحة القران وصدق
خبر التواتر والقران مشحون بحكايات الجن والاخبار بصحة وجودهم واكثر الخلق يخبرون عنهم ويحكون
عنهم الغرايب والعجايب وحكايات الامم دالة على ان سليمان بن داود سخر انواع الجن واصناف الشياطين
بالعلوم المكرمة الروحانية وكذلك اصف بن برخيا وغيرهما من انبياء بني اسرائيل فانهم كانوا يقدرون
على احضارهم واستخبارهم عما يريدونه من انواع العلوم واصناف الاغراض واحضار ما يريدون
احضاره من البلاد النائية في الزمان اليسير وبذلك قدروا على افعال العجايب وصنع الغرايب
كما قال الله تعالى ايكم ياتيني بعرشها الاية وبعض ارباب العلوم الروحانية اذا سخروا روحا من الارواح
الجنية باسم من الاسماء او عمل من الاعمال او بصنعة خاتم او طلسم من الطلسمات فانه لا يلازمه ويخدمه
وياتيه بانواع الاطعمة والاشربة والملابس وساير المشتهيات لمناسبة روحانية فلكية لا يطلع
عليها اكثر البشر قد بلغنا من هذا القبيل عجايب لا يحتمل هذا الكتاب ايراده ولكل قوم من هولاء الجن ملازمة
موضع معين وبساتينه بقعة معينة من الافلاك وبلدان وعلوم مخصوصة وكلام وادعية مخصوصة ورقى
وعزايم وادخنة وبخورات لمناسبة بينهم وبين هذه الاشياء ويتضررون بغير ذلك مما لا يلايمهم
وهذا العالم المثال الذي هو من الطبقة السافلة وهي التي يسكنها الجن والشياطين والمردة والعفاريت
والابالسة والغول وغير ذلك هو عالم عظيم وصقع فسيح كريم يكاد ان يكون غير متناه ولانسبة
الى هذا العالم الذي نحن فيه وكما ان في هذا العالم الحسي بعض الاقاليم والاراضي اشرف من بعض واحسن
واهله على مراتب متفاوتة في الشرف والخسة فكذلك يكون العالم المثالي الذي يسكنه الجن يتفاوت
طبقات ويختلف مراتب سكانه وكما ان الانسان الواحد في عالمنا هذا يختلف احواله فيترقى تارة في
مدارج الشرف في الفضائل حتى يبلغ الغاية والنهاية او دون ذلك وتارة اخرى ينتكس في النزول
في دركات الرذائل حتى يبلغ الغاية او دون ذلك فكذلك يكون احوال الجن في عالمهم فانهم دائما في طلب
اكتساب الكمال الجني كما تكون دائما في طلب اكتساب الكمال الانسي فبعضهم يتيسر لهم ذلك اذا اجتهد وارتاض
وقرا الكتب الحكمية على حكمائهم وسلك على سلوكهم وبعضهم يتعسر عليه ذلك وفيهم دعاة الى الخير
والصلاح والعلوم الحكمية وغيرها وفيهم دعاة الى الغي والفساد ولا يبعد ان يرسل اليهم رسل
وانبياء يشرعون لهم شرايع وسننا يكون سببا لصلاح دينهم واخراهم وفيهم رؤساء وملوك

يعاقبون على ترك ذلك كما هو الحال فى عالمنا هنا ولولا ذلك لافسد اشرارهم فى هذا العالم كثيرا و
فيهم حكما، وفلاسفة يدعون الى محض الحقيقة خواص الجن واذكيائهم وفيهم فقها، ونحاة واطباء و
غير ذلك يدعو كل قوم منهم الى ما عندهم من العلوم والصنايع ولا يبعد ان يكون بعض نفوسهم غير
منتقلة عن الابدان البشرية بل يكون حاصلة من فيض العقل لاستعداد يحصل للاشباح المثالية بسبب
حركات الافلاك المثالية بل القواعد التى اسلفناها يقتضى وجوب ذلك كما مر بيانه وهذه النفوس التى
فى هذا العالم المثالى يترقى من هناك الى عالم العقل المحض دفعة واحدة عند حصول الكمالات العقلية والا
فينتقل بحسب استعدادها فى عوالم المثل من طبقة اعلى حتى تخلص فى الاخير الى عالم العقل المحض ان كانت مستعدة
له ولا يبعد ان يكون فى كل طبقة من طبقات عالم المثال نفوس كثيرة من فيض بعض العقول الفعالة على الابدان
المثالية المستعدة لذلك ويكون النفوس المفاضة على ابدان الطبقة العليا افضل وانور من النفوس
المفاضة على ابدان غيرها من الطبقات لان استعداد فى كل ما على من الطبقات اتم واكمل من استعداد غيرها
فان جود المبداء الاول وكمالاته وتماميته وشدة قوته ونورانيته الغير المتناهية يقتضى ان يكون الفيض العقلى
والعطاء القدسى غير متناه وان يكون الرحمة الالهية عامة غير مختصة بعالم دون عالم بل مهما حصل
الاستعداد المخصوص حصل الفيض العقلى واذا كان العالم الحسى مع خسته ونقصه عند استعداد الاجسام
العنصرية لقبول الفيض النفسى والجسمى والعرضى يفاض عليها ذلك فلان يكون طبقات العالم المثالية الروحانية
التى هى اشرف منه واتم واكمل اولى بقبول الفيض الجديد العقلى والمثالى فان النفس لما لم يكن منطبعة فى البدن
ولا حالة فيه بل متعلقة به تعلق شوق وعشق وذلك بسبب جسم لطيف روحانى يسمى بالروح الحيوانى النفسانى
وهذا المعنى موجود فى العوالم المثالية على وجه اتم وافضل فلا يستبعد قبولها للفيض الجديد العقلى
استكمالها بسبب تلك الاجسام المثالية فى سائر اصناف درجات الاستكمال حتى ينتهى الى الغاية القصوى فى ذلك بحسب
ما يليق باستعدادها فالمجردات التى يتعلق فى كل طبقة من طبقات عالم المثال يكون دائما فى الاكتساب والترقى
من طبقة الى اخرى حتى يدخل بعد الازمان المتطاولة والمدد المتباعدة فى عالم العقل المحض ولكن ذلك بعد
حصول الاستعداد اللايق فانه يجوز ان يكون بعض النفوس المقيمة فى بعض الطبقات لم تتفطن للماهيات العقلية
والذوات القدسية فلا يكون لها شوق اليه فلا يترقى اليه اصلا فيخلد فى بعض الطبقات ابدا فعلى هذا يكون
النفوس المجردة التى فى كل طبقة غير متناهية والا فيكون متناهية وطبقات عالم المثال وان وجب تناهيها
فى الطول لوجوب تناهى عللها العقلية فهى غير متناهية فى العرض لازدياد تلك الاجسام المثالية والمثالية
والمظاهر الشبحية وهيأتها ووجوب الفيض عند حصول الاستعداد الغير المتناهى وطبقات الطول
وان كانت متناهية الا انها كثيرة العدد جدا وكثرتها واختلافها بازاء كثرة مباديها واختلافها و
لما كانت الافلاك لصفائها ولطافتها وشفيفها وصقالتها يصلح ان يكون مظاهر لاشباح عالم المثال
ولما يتعلق به من الارواح فلا يبعد ان يكون الاجرام الكوكبية لكثافتها ونورتها لا يصلح لذلك لعدم ظهور
المثال فى الاجرام الكثيفة النيرة وليس تعلق النفوس بالاجرام العلوية الفلكية كتعلق نفوسنا بابدانها
والا لزم اجتماع الدواعى المتقابلة متواردة على محل واحد فكان يمتنع لذلك تحريك الاجسام الفلكية
وذلك محال بل الاجرام الفلكية يكون مظاهر للنفوس الناطقة المتوسطة فى السعادة وربما يظهر بسببها
فى بعض طبقات عالم المثال فيخبر عندها حينئذ بجميع اللذات والراحات وانواع الفرح والمسرات فيلتذ
بها وهذا الظهور يشبه ظهور الاشياء المقابلة فى المرايا الصقيلة من غير ان يكون لها قدرة وطاعة
على تحريك ذلك الجرم المخصوص فان التحريك الجسمانى النفسانى الذى يكون بسبب التعلق والارتباط انما هو لتعلق النفس
بالبدن ويمتنع تعلق نفسين ببدن واحد على ما عرفته فى العلم الطبيعى وكلما كان العالم اقرب الى البارى تعالى

كان اعظم واجل قدرا واكثر عجايب واتم غرايب فكلما كان ابعد كان الامر بالعكس فالطبقة الطولية من العقول
المجردة اقرب الى المبداء الاول فهى اعظم قدرا واجل شانا واكثر عجايب وبعدها الطبقة العرضية من
العقول وهى ارباب الاصنام النوعية واصحاب الطلسمات الفلكية والعنصرية ومركباتها ثم النفوس المتعلقة
بالاشباح المثالية على ترتيبها والحسية بحسب درجاتها ثم العالم المثالى على ترتيب طبقاته ثم العالم الحسى على الترتيب
والنظام الموجود فاشرف الموجودات هو العلة الاولى ثم العقول والنفوس واخس الموجودات هو عالمنا
هذا الذى نحن اسيرا فيه بقيود الهيولى وسلاسل القوى واغلال الحواس خلصنا الله سبحانه وتعالى منه
الى العالم العقلى والصقع اللاهوتى بمنه وكرمه والذى ينبهك على كثرة العوالم ما يروى ان بنى ادم عشر
الجن وان الجن والانس عشر حيوانات البر وكل هؤلاء عشر الطيور وكل عشر حيوانات البحور وكلهم عشر
ملائكة الارض الموكلين بها وبما فيها وكل هؤلاء عشر ملائكة السماء الثانية وعلى هذا الترتيب الى السماء
السابعة ثم كل هؤلاء فى مقابلة ملائكة الكرسى نزر يسير ثم كل هؤلاء عشر ملائكة السرادق الواحد من
سرادقات العرش التى عددها ستماة الف سرادق فطول كل سرادق وعرضه وسمكه اذا قوبلت بجميع السموات
والارضين وما فيهما وما بينهما كانت شيئا يسيرا حقيرا وما فيه موضع الا وفيه ملك ساجد او
راكع او قائم لهم زجل بالتسبيح والتقديس وكل هؤلاء فى مقابلة الملائكة الذين يحومون حول العرش كالقطرة
فى البحر لا يعرف عددهم الا الله تعالى وهذا ينبهك على ان الامر عظيم والشان جسيم وقال عليه السلام
اطت السماء وحق لها ان تاط ليس فيها موضع قدم الا وفيه ملك راكع او ساجد وراى صلى الله عليه
ليلة المعراج ملئكة فى موضع يمشى بعضهم بحذاء بعض فسال جبرئيل الى اين يذهبون فقال له لا ادرى الا انى
اراهم منذ خلقت يمشون ولا يرجعون ولا ارى فيهم من رايته قبل ذلك ثم سالوا واحدا منهم مذ كم
خلقت فقال لا ادرى غير ان الله سبحانه وتعالى يخلق فى كل اربعماة الف سنة كوكبا واحدا وهذا كما ترى ذكر
هذا النقل عن الانبياء الصادقين عليهم السلام يكون رموزا واشارات يدل على ان الامر عجيب والشان
غريب فيجب على العاقل اللبيب ان يسعى فى تحصيل الكمالات العلمية والعملية ويستعد للرحلة والانتقال من هذا
العالم الضيق الكثير الالام والمصايب والاخذ الى العظيم الكريم والصقع
الشريف الفسيح الذى لا نهاية لفرحه وسروره ولا غاية للذاته
وحبوره من غير تغافل ولا تكاسل فان الوقت
سيف قاطع فان الايام يمضى ولا يعود
والعمر يذهب ولا يؤب
تمت الكتاب